

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

**The Problem of Demarcation between
Science and Theology: a Modern View**

Moscow
2008

Российская Академия Наук
Институт философии
Российский государственный гуманитарный университет

**Проблема демаркации науки
и теологии: современный взгляд**

Москва
2008

УДК 001+211.1
ББК 15.56+86.30
П–78

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, *М.О. Шахов*, доктора филос. наук
Ю.С. Моркина (уч. секретарь)

Рецензенты

доктор филос. наук *В.Д. Губин*
кандидат филос. наук *Е.Л. Черткова*

П–78 **Проблема** демаркации науки и теологии: современный
взгляд [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос.
гос. гуманитар. ун-т ; Отв. ред. И.Т. Касавин и др. — М. :
ИФРАН, 2008. — 279 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. —
500 экз. — ISBN 978-5-9540-0104-4.

Проблема демаркации разных видов знания принадлежит проблемному полю классической философии науки, которое на рубеже XX и XXI, казалось бы, утрачивает актуальность. Однако взаимодействие философии науки и философии религии в изучении взаимоотношений философии, науки, религии и теологии вновь привлекает внимание к этой проблеме. Ограничена ли сфера знания исключительно наукой? Возможны ли критерии научности, в которые бы укладывалась теология как гуманитарная наука *sui generis*? Эти и другие вопросы обсуждаются в книге, среди авторов которой философы, теологи и ученые ряда московских и региональных научно-исследовательских институтов и университетов.

The problem of demarcation of different types of knowledge belongs to the problem field of the classical philosophy of science – area, which at the edge of the XX–XXI centuries has been allegedly losing its actual character. And now the interaction of philosophy of science and philosophy of religion in the study of interrelations between philosophy, science, religion and theology attracts attention to this problem again. Does the sphere of knowledge limit itself exclusively to science? Are the criteria of scientificity possible, which would comprise theology as a kind of human science *sui generis*? These and other questions are discussed in the given volume; the authors are philosophers, theologians, scholars and scientists representing a number of the Moscow and regional universities and research centers.

Содержание

Предисловие	7
<i>И.Т. Касавин. К демаркации науки и теологии как проблеме генезиса науки</i>	9
Ilya Kasavin. On the demarcation of science and theology as a problem of science genesis	
<i>С.П. Шавелёв. Демаркация типов знания: по «горизонтали» или по «вертикали» пространства культуры?</i>	25
Sergey Schavelev. On the demarcation of types of the knowledge: Commentary on Ilya Kasavin's report	
<i>В.П. Филатов. Феноменология знания и взаимоотношение науки и теологии</i>	30
Vladimir Filatov. Phenomenology of knowledge and the interrelations of science and theology	
<i>М.О. Шахов. Религиозное и научное знание, религиозная и научная вера</i>	40
Michail Shahov. Religious and scientific knowledge, religious faith and scientific belief	
<i>А.И. Алёшин. Сближает ли религию и науку «эпистемологическая релятивизация» науки?</i>	62
Albert Alyoshin. Does «epistemological relativisation» of science bring religion and science closer to each other?	
<i>Б.Л. Губман. Наука и антропологический поворот в современной западной религиозной философии</i>	84
Boris Gubman. Science and the anthropological turn in contemporary western religious philosophy	
<i>С.А. Коначева. Наука о бытии и наука о вере: проблема соотношения философии и теологии в религиозной мысли XX века</i>	102
Svetlana Konacheva. The science of being and the science of faith: the problem of relationship between philosophy and theology in religious thought of XX centuries	
<i>А.П. Забияко. Теологические трактовки квазирелигий (концепции И.Ваха и П.Тиллиха)</i>	126
Andrej Zabayako. Theological interpretations of quasi-religions (conceptions of J.Wach and P.Tillich)	
<i>А.Ю. Бубнов. Религиозный опыт как эпистема</i>	144
Alexander Bubnov. Religious experience as an episteme	
<i>Л.А. Маркова. По поводу доклада А.Ю. Бубнова</i>	158
Lyudmila Markova. Commentary on Alexander Bubnov's report	
<i>В.П. Лега. Что такое вера? Учение Апостола Павла и отцов церкви о сущности веры и отношении ее к знанию</i>	165
Victor Lega. What is faith? Apostle Paul's and Church Fathers' teaching on the essence of the faith and its relationship to knowledge	
<i>А.С. Шавелёв, С.П. Шавелёв. Жизнь и житие (На историографических границах религии и науки: общее и особенное агиографии и биографии)</i>	182
Aleksey Schavelev, Sergey Schavelev. Life and sacred legend On the metahistorical boundaries of religion and science: general and particular aspects of hagiography and biography	

<i>Е.Н. Ивахненко. Эпистемологические основания и условия русской религиозности допетровского времени</i>	201
Eugene Ivakhnenko. Epistemological presuppositions and conditions of Russian religiousness of pre-Peter time	
<i>М.А. Лукацкий. Наследие Л.Н.Толстого и современные подходы к проблеме взаимосвязи науки и теологии</i>	232
Michail Lukatski. Leo Tolstoy and modern approaches to the problem of interrelation of science and theologies	
<i>В.И. Стрелков. Никто не хотел умирать? К типологии концепций практического бессмертия в современной России</i>	251
Vladimir Strelkov. Nobody wanted to die: Materials for the typology of conceptions of «practical immortality» in modern Russia	
<i>Е.А. Евстифеева. Наука и духовные ценности в современном российском университетском образовании</i>	271
Elena Evstifeeva. Science and spiritual value in modern Russian university formation	
About the authors	279

Предисловие

Книга содержит в себе материалы конференции «Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд». Конференция проходила в мае 2007 г. в рамках проекта «Наука и духовность» при поддержке Фонда Темплтона (США), Парижского Междисциплинарного университета и Университета Элон (США). Ее организаторами были Российский государственный гуманитарный университет и Институт философии РАН.

В работе конференции приняли участие специалисты по эпистемологии и философии науки, философии и истории религии из Института философии РАН, Московского государственного университета, Российского государственного гуманитарного университета, Российской академии государственной службы при Президенте РФ, Тверского государственного университета, Амурского государственного университета (Благовещенск), Курского государственного медицинского университета и других научных учреждений.

На конференции обсуждался весьма широкий круг проблем:

- сравнительный эпистемологический анализ современного богословского и научного дискурсов;
- современные подходы к проблеме границ между наукой и теологией в свете представлений о критериях научности с учетом неизбежного присутствия в науке определенных предпосылок и принципов, которые не могут быть доказаны и окончательно рационально прояснены;
- изменения в современной философии религии, позволяющие изменить стереотипные представления о несовместимости религии и науки;
- влияние онтологических концепций ученых и богословов на их представления о познании;
- знание и вера в научном и теологическом контекстах;
- феноменология и эпистемология религиозного опыта;
- специфика современных квазирелигиозных учений;
- отношения научных и духовных ценностей в истории русской науки и культуры.

Авторы полагают, что близость интересов исследователей науки и религии основана на их понимании значения культурного многообразия в современную эпоху. Ныне важно выявить генетические механизмы культуры, природу творчества, направленного на увели-

чение духовной свободы. Сферы науки, философии и теологии, вовлекаемые в эпистемологический анализ, пульсируют и постоянно воздействуют друг на друга. Вместе с тем прояснение границ между ними способствует более глубокому пониманию динамики культуры.

И. Т. Касавин

И.Т. Касавин

К ДЕМАРКАЦИИ НАУКИ И ТЕОЛОГИИ КАК ПРОБЛЕМЕ ГЕНЕЗИСА НАУКИ

Илья Касавин

On the demarcation of science and theology as a problem of science genesis

Every period in the science development is determined not only by experiments and generalizations but also by the interrelation of scientific and extra-scientific world views, rational and mystical elements. According to M.K.Petrov, an eminent Russian scholar, the way from ancient philosophy to modern science necessarily presupposes a kind of a mediator, the medieval theology. The latter provided a disciplinary basis, which made empirical science logically possible. So the problem of demarcation transforms itself into a concrete analysis of roots and development of theoretical knowledge. Now demarcation appears as a deconstruction of simplified and ideologically laden relations between science and other forms of theoretical knowledge.

* * *

Проблема демаркации разных типов знания ведет свое начало с первых классификаций наук от Платона и Аристотеля и вплоть до Ф.Бэкона. В них теология и магия обычно соседствуют с наукой и философией. Более современные постановки вопроса в трудах Венского кружка или «критических рационалистов», как ни странно, столь же неисторичны. Речь по-прежнему идет о науке вообще, теологии вообще, философии вообще — вне связи с конкретными культурно-историческими типами их существования. Мы попробуем сформулировать проблему демаркации несколько иначе, не просто как вопрос о

границах, разделяющих друг от друга две сферы интеллектуальной деятельности. Речь поэтому не будет идти о предметном и методологическом различии науки и теологии, науки и религии, а также о несходстве их культурных и социальных функций. Для нас это вопрос, напротив, об отношениях между разными, но соседствующими областями специализированного сознания и знания, который связан с анализом исторических форм их взаимосвязи, а также ее исторических границ.

Спутники и попутчики науки

Современные исследования по истории науки (теоретической истории науки в первую очередь) приводят к мысли, что наука столь же стара, как и вся человеческая культура в ее высших проявлениях. Если математика и астрономия – науки как таковые вне зависимости от их конкретно-исторической формы, то не только в Древней Греции, но уже в Египте и Вавилоне можно застать развитую науку. На подобной предпосылке базируется подход, развиваемый, к примеру, в книге П.П. Гайденко¹, где в качестве первых научных программ рассматриваются платонизм и аристотелизм. Тем самым не только очерчиваются магистральные линии развития античного и средневекового способов познания, но также вскрываются и корни ряда фундаментальных онтологических представлений, свойственных едва ли не всей истории науки. При всей ценности такого исследования оно не снимает вопроса о собственном предмете, вопроса «А была ли в то время вообще наука?», на который подавляющее количество современных ученых-естественников, не долго думая, дали бы отрицательный ответ. С точки зрения философа и историка науки, оправдано и осмыслено желание расширить понятие науки и сделать тем самым легальным предметом исследования пласты знания, в сущности, не только далеко отстоящие от нас по времени, но и чрезвычайно отличные от того, чему обучают в наши дни в школе и университете. Это служит достижению исторической истины. Однако сегодня уже достигнуто понимание, что жизнь человека, как материальная, так и духовная, не исчерпывается наукой и ее приложениями, и это понимание даже не рискует более конфликтом с домини-

рующей идеологией. Поэтому можно сделать следующий шаг на пути достижения исторической истины и обратить внимание на конвенциональность, относительность таких терминов, как «наука» и «ненаука», что никоим образом не отменяет факта существенного отличия института науки от иных культурных и духовных институтов.

Двигаясь по этому пути, заманчиво заменить дихотомию «наука-ненаука» различием магистрального и периферийного направления развития знания. Магистральное развитие характеризуется регулярностью, прогрессом, накоплением позитивных прикладных результатов; периферийное движение идет неравномерно, нередко образует тупиковые ходы, в нем преобладают мифы и идеологемы, лишь дезориентирующие практику. Так, учения Платона и Аристотеля легко рассматривать как магистральные пути европейской мысли, определявшие стратегии исследования свыше двух тысячелетий, приведшие к современной науке. Тогда как учения Гермеса Трисмегиста или Зороастра — это, напротив, типичная духовная периферия, отклоняющаяся как от ортодоксальной церковной, так и светской магистральной, основа еретических, сектантских, мистических и магических учений.

Однако историки науки и философии уже показали бесплодность подобного подхода. В течение всего пути в современность науки развивались параллельно и в диалоге с тем, чему затем было отказано в научном статусе. Это ясно высветила эпоха Возрождения, откуда отсчитывает время своего рождения новая космология Николая Коперника и магический тезис «знание — сила», сформулированный то ли Роджером, то ли Фрэнсисом Бэконом. Кого же было больше среди людей, поставивших и реализовавших задачу воскрешения античной мысли и культуры из забвения — сторонников античной философской классики или герметистов-каббалистов? Ответ неоднозначен, ибо невозможен всеобъемлющий контент-анализ и вывод «индекса цитируемости» или квалифицированный социологический опрос. Да и кем были, собственно, классики античной философии? По-видимому, они не только не были людьми «антично ограниченными», если перефразировать классика марксизма, но и сама античность — вовсе не царство

просветительского рационализма. Именно поэтому «Тимей» и «Пир» воодушевляют оккультистов, а многочисленные Псевдоаристотели испокон веков служат источниками мистической метафизики. В немалой степени благодаря многообразию возможных и действительных интерпретаций Платон и Аристотель прошли сквозь века, а для деятелей Возрождения их авторитет почти столь же непререкаем, как и для критикуемых ими схоластов.

При этом гуманисты и реформаторы продолжают создавать тексты, по форме не слишком отличающиеся от традиционных средневековых компендиумов, теологических сумм и аллегорических романов. Новизна почти исчерпывается тем, что они начинают культивировать критицизм в отношении догматической умозрительности схоластического дискурса и ищут выход к многообразию природы и достоинству человека, вроде бы игнорируемым средневековой мыслью. Этому служит смещение интереса к мистической стороне платонизма, в силу чего внимание привлекают тексты Герметического корпуса, именно в эту эпоху возникает каббала как специфическое течение иудейской мистики. И здесь же нельзя не вспомнить, что именно Возрождению мы обязаны официальным запретом магии и охотой за ведьмами — классическими примерами преследования инакомыслия, как скоро оно впервые за многие столетия обретает концептуально-последовательный характер.

Рождение современной науки — феномен, с которым обычно связывают позднее Возрождение и Новое время, — оказывается отнюдь не однозначным процессом. Новая космология обязана не только и не столько расширению наблюдательной базы и математической обработке данных, но в значительной степени новому мировоззрению, утверждавшемуся как соединение рациональных и мистико-магических элементов, эмпирического исследования и нового религиозного духа. Следующий шаг — классическая механика — в той же мере связан с платонизмом, алхимией, астрологией и каббалистикой. Последующее осознание ограниченности ньютоновской картины мира и теоретических пределов механики также идет рука об руку с новой волной интереса к религии, магической метафизике и тому, что мы сегодня называем «паранормальными явлениями». И в дальнейшем наука не отрицает религию и магию, но лишь вытесняет

их в сферу альтернативных мировоззрений. Пока же теории удается обслуживать инструментально-эмпирическую практику, наука не вспоминает о новой картине мира и альтернативных идейных течениях. Философские поиски более широкого мировоззрения совпадают, как правило, с периодами теоретической беспомощности и разочарования, что мы наблюдаем, к примеру, в наши дни.

Исторический анализ всего набора учений эпохи научной революции XVI–XVII вв. до сих пор во многом остается делом будущего истории науки и философии. Поэтому осмыслен даже беглый набросок некоторых концептуальных и культурных априори, образующих фундамент богатого интеллектуального спектра данной эпохи. Мы коснемся нескольких типичных персонажей, открывающих эпоху формирования нововременной науки и ранних буржуазных революций, каждый из которых внес свой вклад в формирование естественнонаучной картины мира нововременной эпохи, одновременно находясь под влиянием определенных магико-мистических учений и практик. В их мировоззрении причудливо сочетается алхимия и астрология с химией и медициной, математика и каббалистика, ортодоксальная средневековая теология и еретическая магия.

Роджер Бэкон, Агриппа Неттесхаймский, Филипп Ауерол Теофраст Бомбаст фон Гогенхайм по прозвищу Парацельс, Иоганн Кеплер, Джон Ди — люди, преданные идее знания и по-своему двигавшие науку вперед. Пересечение их концепций с классическими идеями Ф.Бэкона и Р.Декарта на рубеже XVI–XVII вв. во многом задает интеллектуальную ситуацию, в которой начиналась научная революция Нового времени. В их трудах мы находим постоянные ссылки друг на друга, что позволяет рассматривать их как представителей некоторого общего идейного контекста. Так, Агриппа критикует Р.Бэкона за приверженность к оккультизму, Парацельс претендует на то, что он пошел много дальше того и другого, Ди пишет апологию Р.Бэкона, а Кеплер весьма скептически оценивает «небылицы» Парацельса. И никто из них не безгрешен в своем отношении к официальной церковной доктрине, которая и сама трещит по швам.

При этом в обыденном сознании историков первый из них оказывается классическим теологом-схоластом, второй — типичным теоретиком оккультизма, третий — знаменитым практикующим магом, четвертый — великим ученым, а о пятом, в сущности, ничего не известно. Уже при поверхностном ознакомлении с оригинальными текстами² картина оказывается иной. Р.Бэкон, который по времени, казалось бы, выпадает из общего ряда, важен как предшественник и источник, как предтеча новой эмпирической науки. Он — опередивший свое время критик схоластического метода, активно вводящий в систему обоснования теологии зарождающуюся науку, сторонник эмпирического метода и в той же мере — поклонник магического искусства. Записной оккультист Агриппа — последовательный разоблачитель оккультных наук как суеверия и шарлатанства, Секст Эмпирик эпохи Возрождения, собравший и сохранивший сведения о множестве оккультных учений. Парацельс — опять-таки критик суеверий, наивно придерживающийся некоторых из них, и проповедник веры в Бога как лучшего лекарства от вредоносного колдовства и болезней. Иоганн Кеплер — профессиональный астролог, зарабатывающий этим на жизнь и убежденный в истине астрологии, пытающийся при этом провести различие между истинными и ложными оккультными науками.

Джон Ди (1527–1608), о котором известно относительно немного, оказывается математиком, каббалистом, алхимиком и творцом новой космологии чуть ли не в стиле общей теории относительности. Как пишет Ф.Ейтс, «Ди — типичный пример последних магов Возрождения, соединявших магию, каббалу и алхимию с целью построения такой картины мира, в которой прогресс знания был бы странным образом соединен с ангелологией»³. Любопытные сведения о нем и его сыне приводит Н.А.Фигуровский. В 1586 г. Джона Ди пытался пригласить в Москву царь Федор Иоаннович, живо интересовавшийся алхимией. Однако престарелый Ди, занимавшийся в это время в Богемии поисками философского камня, уклонился от поездки в Россию. Он умер в нищете, отстраненный от должности королевского астролога и вообще от двора Елизаветы якобы за излишнее пристрастие к мистицизму. Вместе с тем не исключено, что до королевы дошло панегирическое предисловие к

его главному труду «Иероглифическая монада» (1564), адресованное в форме посвящения покровителю ученого, богемскому правителю Максимилиану. Это не помешало английскому королю Джеймсу I в 1621 г. направить царю Михаилу Романову Артура Ди (1579–1651), его способного сына, сопровождавшего отца в его странствиях по Германии, Польше и Богемии и познавшего тайны алхимии и медицины с самых юных лет. В 1631 г. в России он опубликовал книжицу под названием «Химический сборник» («Fasciculus Chemicus», английский перевод 1650 г.). Успешно и выгодно потрудившись в Москве, Артур Ди продолжил свою деятельность в качестве придворного врача Карла I, а после его казни еще два года занимался в Норвиче оккультными науками и изобретением *perpetuum mobile*, в результате чего растратил все русское золото и умер, как и отец, в бедности.

К этому перечню можно добавить еще многих культурных персонажей того времени — астрономов, врачей, иатрохимиков, математиков, не чуждавшихся теологических размышлений, алхимических поисков, астрологических прогнозов, каббалистических истолкований. Но уже из сказанного видно, сколь условно выделение науки в современном смысле из корпуса знания, относящегося к достаточно длительному периоду XIII–XVI вв.

Вторая историческая ситуация, внимание к которой мы хотели бы привлечь, это знаменитый спор о колдовстве в XVI–XVII вв., который имел не только мировоззренческое, но и важное научное значение. В нем приняли участие величайшие умы своего времени — философы, юристы, медики, теологи — именно потому, что это был спор о судьбе и путях европейской цивилизации, о взаимоотношении доктрины и ереси, права и морали, науки и суеверия, государства и смуты. Здесь противостоят друг другу немецкий врач Иоганн Вейер и немецкие теологи-инквизиторы Г. Инститорис и Я. Шпренгер; ревностный католик, английский король Джеймс I, и саксонский лютеранский публицист и правовед Христиан Томазиус. Не должно вводить в заблуждение то, что дискуссия вращается вокруг полетов ведьм, материальности дьявола и различия черной и белой магии. Для европейца той эпохи эти проблемы столь же актуальны, как для современного россиянина — закон о прода-

же земли, налоговый кодекс или коммунальная реформа. Неудивительно, что данный спор сыграл важнейшую роль в формировании не только гуманитарных, но и естественных наук.

Именно на фоне таких пограничных фигур, протягивающих мостик от Средневековья и Возрождения к Новому времени, на базе их представлений о научности, теоретичности и рациональной дискуссии начинала формироваться «экспериментальная натуральная философия» Нового времени⁴.

Генезис эмпирической науки и теология

Специальный вопрос касается значения одной из спутниц науки — теологии — в формировании эмпирического естествознания Нового времени. Если роль еретической натуральной магии в этом процессе достаточно очевидна, то переход от доктринального учения церкви о Боге к революционному и светскому исследованию природы выглядит просто нереальным. Европейская наука не могла возникнуть на пустом месте, она не могла быть и простым заимствованием с Востока. Пусть даже «материально-техническая база» естественнонаучных дисциплин — бумага, печатный станок, многочисленные ремесла и материалы — попадает в европейское раннее средневековье из стран Востока, сам этот факт заимствования необходимого извне ничего не говорит о специфике и целях использования этих изобретений. М.К.Петров был одним из первых, кто осмелился обосновать по тем временам крамольную мысль о необходимости роли теологии в формировании нововременной науки. Он утверждает, что китайские по происхождению компас, порох и даже, по данным Нидама, пушки, если убрать из-под них палубу морского корабля, этого истинно европейского изобретения, столь же мало объясняют причины и успех географической экспансии Европы, как и того же происхождения бумага, печатный станок, экзамены, если убрать из-под них палубу христианского ковчега спасения, церковного нефа, объясняют причины и успех духовно-познавательной экспансии Европы⁵. М.К.Петров целенаправленно ищет европейский по генезису компонент, ответственный за преемственность, соединяющую два разделенных многими веками события — формальную ло-

гику греков и планируемый эксперимент Галилея. Встреча этих событий и дает, по его мнению, рождение эмпирического естествознания как итога определенного теоретического движения, оформленного по строгим канонам. Когда Т.Кун ввел в оборот термин «парадигма» для описания устройства мышления и деятельности в рамках нормально развивающегося научного сообщества, наука предстала в неожиданно консервативном и доктринальном виде. А ведь парадигма – иное название для дисциплинарной структуры, которая возникла до и независимо от собственно научной деятельности в современном смысле. Что же это за структура?

Нам уже приходилось высказывать гипотезу о принципиально единой – теоретикоподобной – природе философии, науки, теологии, идеологии в рамках типологии практического, духовно-практического и теоретического знания. Как мы пытались показать⁶, практическое знание не включает в себя абстрактно-общих содержаний – принципов, понятий, норм; оно ограничено частной ситуацией и подбором конкретных средств достижения определенных целей. Эти средства готовы к употреблению и требуют лишь простого копирования приемов обращения с ними. Духовно-практическое знание уже поднимается над такого рода конкретикой тем, что содержит в себе и даже артикулирует обобщенные принципы, нормы и идеалы. Последние, однако, выступают, во-первых, не как общие понятия, но в образе конкретных личностей, представляющих собой людей вообще; в виде рассказа об отдельных ситуациях, репрезентирующих множество аналогичных ситуаций. И, во-вторых, образы духовно-практического знания, являясь деятельностными регулятивами, вместе с тем не могут быть применимы непосредственно и автоматически, т.е. нуждаются в индивидуальной духовной проработке, в которой и кроется вся проблематичность такого рода знания, неотделимого от переживания и страдания. Третий тип знания, который мы выделяли, может быть понят как завершение триады, как своего рода синтез двух предшествующих типов. Так же, как и духовно-практическое знание, теоретическое знание связано с выработкой обобщенных содержаний, но отличается следующим. Оно вырабатывает и представляет общие

принципы, нормы, законы в соответствующей им языковой форме общих понятий, которые не предполагают индивидуальной проработки, но применимы к конкретным ситуациям в известной мере автоматически.

Такого рода знание содержит в себе определенные правила соответствия, связывающие между собой общие положения и частные ситуации их применения. Тайна и очарование этой связи были неизменно притягательны для философов — взять хотя бы проблематику образования понятий в английском эмпиризме или априорных синтетических суждений в немецком идеализме, проблему обоснования знания в неопозитивизме. Но не упускалось ли при этом из вида то обстоятельство, что подобное знание не в состоянии вытеснить иные его типы? Ведь оно само принципиально ограничено — не столько предметом, сколько типом деятельности, из которой оно вырастает.

Теоретическое знание возникает из деятельности, называемой нами «исследованием». Деятельность исследования имеет специфическую структуру, основанную на определенной картине мира и человека. Органической частью этой картины является рефлексивно формируемый объект деятельности, по поводу свойств которого выдвигается набор предположений, или «гипотез». Эти гипотезы должны быть проверены в таких ситуациях, когда некоторые предполагаемые свойства объекта рассматриваются изолированно от других. Эти ситуации могут быть мыслимыми или практическими и называются «опытными», или «экспериментальными» ситуациями. Для того чтобы гипотеза могла быть проверена в опыте, из нее с помощью определенных правил, называемых «логическими», выводятся следствия, которые, с одной стороны, раскрывают содержание гипотезы, а с другой — допускают непосредственное сопоставление с результатом наблюдения в экспериментальной ситуации. Условием такого сопоставления, как и теоретического знания в целом, является в той или иной степени специализированный язык, содержание терминов которого стремится к однозначности и точности, будучи задаваемо путем определенных. При этом смысл гипотезы определяется всем контекстом гипотез, относящихся к данному объекту, кроме этого — социокультурными метафорами, принадлежащими некоторой ме-

тафизической онтологии, и, наконец, экспериментальными ситуациями, в которых следствия гипотезы находят оправдание или опровержение. Экспериментальные же суждения обретают смысл через включаемые в них теоретические термины, вне которых такие суждения были бы бесконечными и неупорядоченными дескрипциями. Будучи субъективным творческим процессом, исследование стихийно определяется структурой и биографией личности и имеет форму живой, непосредственной деятельности. Поскольку же исследование является деятельностью, осуществляемой в контексте социума и истории (в этом смысле — коллективной), то она регулируется набором интерсубъективных стандартов — дисциплинарных норм исследовательского общения.

Теоретическое знание является одновременно и формой сознания. Вместе с тем теоретическое знание может противопоставить себя сознанию как своему предмету, так же как и сознание в форме теоретической рефлексии противопоставляет себя знанию как своему предмету. Теоретическая форма знания выступает здесь уже не просто как критика практики (это функция духовно-практического знания), но в качестве критики самого знания и сознания; будучи результатом деятельности по исследованию объекта, оно вместе с тем представляет собой осознание собственного бытия. Стремясь дать ответы на вопросы, задаваемые самой реальностью, теоретик (подобно субъекту практического знания) часто озабочен не столько образом мира, сколько инструментом адаптации к нему. Но само знание проблематизируется и требует конструктивной перестройки именно в результате его наложения на новую реальность. И тогда свобода конструктивной деятельности ограничивается содержательной онтологией, исторически складывающейся в сознании данного сообщества. Субъект, вместе с тем, в принципе свободен выбирать (в том числе и самостоятельно творить) себе онтологию, но работать вне какой-либо онтологии он не может. И принимаемая им онтология представляет собой во многом результат работы сознания по оценке социальной ценности старого знания: насколько оно способно задавать структуру мира и очерчивать границы познания в будущем.

Итак, убеждение теоретика в том, что он исследует объективную реальность, противостоит тому обстоятельству, что эта реальность создается им в форме возможного мира, подлинность которого не может быть доказана, а часто и не нуждается в доказательстве. Исследовательская рефлексия, выявляя эту антиномию объективности, не выходит за ее пределы и не выявляет тех социальных предпосылок, аналогий и метафор, благодаря которым теоретический мир оказывается не столько возможной проекцией действительного мира, сколько адекватным (пусть и опосредованным) образом историко-культурной реальности. Однако деятельность исследования все же немыслима без определенной рефлексивной формулировки критериев рациональности используемых методов, а также обоснованности и достоверности получаемого знания.

Будучи формой знания, возникшей позже других в условиях достаточно развитой культуры, теоретическое знание вместило в себя в трансформированном виде элементы практического и духовно-практического знания, а также самые разные позиции рефлексии и образы познавательного процесса, и тем самым оказалось наполнено, как никакое другое, острыми противоречиями. Деятельность исследования и ее рефлексия насыщены антиномиями теоретического и эмпирического, конструктивности и инструментальности, рефлексивной критичности и социальной предпосылочности, формальной рациональности и интересусубъективной приемлемости, которые то обостряются, то притупляются в зависимости от степени нестандартности конкретной ситуации и установки исследователя. Аутентичными формами теоретического знания, как уже отмечалось, являются философия, теология, идеология и наука. Оно пропитывает вместе с тем едва ли не все виды деятельности и общения в той мере, в которой они нуждаются в нем. Практическое и духовно-практическое знание в наши дни обычно содержат в себе целые теоретические пласты, которые, однако, следует рассматривать как акцидентальные элементы, обязанные данной исторической эпохе.

Теоретическое знание существует в особой организационной форме дисциплинарности, обеспечивающей аккумуляцию, трансляцию и модификацию знания. Теоретичность и дисципли-

лиментарность выступают как две стороны одной медали, как характеристики мышления, с одной стороны, и деятельности в контексте общения, с другой. М.К.Петров выделяет следующие восемь составляющих всякой дисциплины.

1. Дисциплинарная общность – живущее поколение действительных и потенциальных творцов-субъектов.

2. Массив наличных результатов-вкладов, накопленный деятельностью предшествующих и живущего поколения членов дисциплинарной общности.

3. Механизм социализации-признания вкладов – будущих результатов и ввода их в массив наличных результатов (публикация).

4. Механизм подготовки дисциплинарных кадров для воспроизводства дисциплинарной общности методом приобщения новых поколений к массиву наличных результатов и к правилам дисциплинарной деятельности (университет).

5. Дисциплинарная деятельность, обеспечивающая накопление результатов и воспроизводство дисциплины в смене поколений. Деятельность реализует себя в четырех основных ролях – исследователя, историка, теоретика и учителя.

6. Правила дисциплинарной деятельности определяются каждой из этих ролей, среди которых ведущей является роль теоретика, задающего парадигму.

7. Функцию интеграции массива наличных результатов в целостность выполняет сеть цитирования, обеспечивающая магистральную линию преемственности.

8. Предмет дисциплины – поле поиска новых результатов, определенное действующей дисциплинарной парадигмой по каноническому описанию формы возможного продукта.

Исходя из этого, М.К.Петров предлагает следующие линии демаркации философии, науки и теологии. Философия отличается и от теологии, и от науки тем, что она не имеет процедуры верификации результатов на истинность, а в попытке ее построить она обращается либо к теологии, либо к науке и утрачивает собственную специфику. Эта черта философии роднит ее с любой «чистой», или фундаментальной наукой, которая вынуждена ограничиваться внутренними критериями совершенства (полнота, непротиворечивость, простота) и когерентным понятием истины.

Теология отличается от науки тем, что ее верифицирующая процедура обращена в прошлое как ссылка на один из священных текстов, который как истина в последней инстанции сообщает свойство истинности всем другим познавательным результатам. Верифицирующая процедура науки, напротив, обращена в будущее в качестве ссылки на предмет исследования данной дисциплины — источник истинности всех наличных и будущих результатов. В науке правило запрета на дублирование результата распространено и на процедуры верификаций, так что если бы предмет науки имел текстуальную природу, ученому было бы запрещено вторично возвращаться к тем местам текста, которые уже цитировались ради сообщения результату истинности.

В теологии же правило запрета на повтор не распространяется на процедуры верификации: ссылаясь на священный текст, теолог не обязан учитывать, ссылались ли на это место текста раньше и с каким результатом. Теологи могут ссылаться на одно и то же место для подтверждения самых различных результатов. Догматизм здесь переходит в полную противоположность — в беззащитность теологической дисциплины перед теоретическим произволом теологов, свобода которых ограничена лишь способностью отыскивать подходящие для их целей места в тексте.

Таким образом, в теологии операции объяснения (т.е. введения результата в систему дисциплинарного знания) и верификации (независимой от прошлого знания проверки результата) наложены друг на друга и практически совпадают.

В науке это единство объясняющих и верифицирующих процедур расщеплено на две самостоятельные операции, во-первых, по относительно дисциплинарному времени (объяснение обращено в прошлое, а верификация в будущее) и, во-вторых, по астрономическому времени (верификация предшествует объяснению).

Допустим, вслед за М.К.Петровым, возможность движения по дисциплинарному основанию от философии через теологию к науке, а возможно, и через теологию вместе с философией как служанкой теологии к науке. Заметим, что здесь М.К.Петров словно забывает о большом массиве практического знания, без которого переход от теологии к науке был бы невозможен.

Он делает это именно потому, что пытается проследить не реальную *историю*, а возможную *логику* трансмутации знания, в то время как практическое, ремесленно-производственное знание не было дисциплинарно и концептуально оформлено, не существовало в виде интересубъективного текста.

Тогда на пути преобразования от философии в теологию и, далее, в науку теология выступает как философия, в которой, с одной стороны, что-то пришло, а с другой – нечто ушло. Философия, ставшая теологией, приобрела процедуру верификации, которой философия не обладала, а также канал систематической социализации результатов путем дополнения философской сети цитирования открытием единственного авторитетного текста. Теология несет на себе следы связи с философией (Платон) в понимании знания как одержимости-откровения и в учении о душе. Бог же не является непосредственным источником слова, но омертвлен в тексте Библии, спрятан за Библией как ее автор, который на правах одержимых использовал пророков, Бога Сына, апостолов. Философия при этом жертвует своим конкретным полисным содержанием, связанностью с человеческими законами, но привносит в теологию идею «должного», выработанную на основании конкретного анализа общественной жизни.

С процедурой верификации философская теология приобретает самостоятельность, взгляд с высоты птичьего полета, критическое отношение к социальному порядку, а идея должного приобретает абстрактно-моральный смысл. В дальнейшем, как скоро предмет теологии был понят в качестве текста, а природа оказалась видом текста, за которым скрывается Бог, так сразу же теология в попытках освоить такой предмет превратилась в экспериментальное естествознание⁷.

Итак, путь к науке может быть определен как дисциплинарная деятельность. Впервые она появилась у греков в форме философии, занятой тем, что М.К.Петров именует «номотетической эмпирией». В дальнейшем она оторвалась от социального опыта и получила собственную опору в виде абсолютизированного текста Библии, представ в форме теологии. В XVI–XVII вв. она вернулась в мир возможного опыта, на этот раз уже в виде эксперимента, чтобы предстать в форме новой науки.

Примечания

- ¹ См.: *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М., 1980.
- ² См.: *Касавин И.Т.* (ред.) Герметизм, магия, натурфилософия в культуре XIII–XIX вв. М., 1999.
- ³ Цит. по: *Визгин В.П.* Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки Нового времени // *Философско-религиозные истоки науки.* М., 1997. С. 94.
- ⁴ В ее анализе мы опираемся на ряд историко-культурных исследований науки того периода: *Косарева М.Л.* Социокультурный генезис науки Нового времени. М., 1989; *Косарева М.Л.* Рождения науки Нового времени из духа культуры. М., 1997; *Философско-религиозные истоки науки.* М., 1997.
- ⁵ См.: *Петров М.К.* Язык. Знак. Культура. М., 1991. Гл. 6.
- ⁶ См.: *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999. Гл. I.
- ⁷ М.К.Петров полагает, что взыскующая предмета теология, «естественная теология» уже сильно отличается от исходной теологии отцов Церкви, основанной на идее «должного». Водоразделом этих двух периодов может служить Никейский собор 325 г., который принял символ веры св. Афанасия и радикально повлиял на предмет теологии, изменив поле теологического поиска. С теологической истиной (Троичность Бога, в данном случае), постигаемой лишь с помощью откровения, соседствуют научные истины (например, историчность библейских фигур, филологические измерения библейских текстов), выступающие результатом исследования и доказательства.

**ДЕМАРКАЦИЯ ТИПОВ ЗНАНИЯ:
ПО «ГОРИЗОНТАЛИ» ИЛИ ПО «ВЕРТИКАЛИ»
ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРЫ?**

Sergey Schavelev

**On the demarcation of types of the knowledge:
Commentary on Ilya Kasavin's report**

Я «оппонирую» Илье Теодоровичу Касавину начиная с 1991 г. Именно тогда я познакомился с ротاپринтными сборниками московского Института философии, которые были им составлены. Эти издания в недолгом времени произвели тихую революцию в отечественной теории познания. За невзрачными полиграфически, микротиражными сборниками последовали в 1990–2000-е гг. добротные и внушительные тома, посвященные анализу разного рода вненаучного знания, — магии, мистики, религии, астрологии, алхимии и т.п. Засилью сциентистской тематики в русской академической гносеологии пришел конец. Ненаучный разум оказался не всегда заблуждающимся. Чаще — ищущим истину наравне с наукой. Поскольку я тогда занимался проблемой практического познания, отмеченный подход и опыт И.Т.Касавина и объединившихся вокруг него коллег для моих штудий пришлось как нельзя кстати — моя тематика переставала выглядеть «белой вороной» на фоне философских вопросов физики, постпозитивистской теории/истории науки и всей прочей теоретико-методологической моды годов 1970–1980-х, явно обветшавшей к исходу прошлого века. На отечественной философской почве появилось такое направление, что вскоре назвалось неклассической эпистемологией¹.

Так что мое «оппониование» этому направлению и его идейному лидеру носило условный и относительный характер. Скорее, это был диалог, в том числе и разговор с самим собой

по отдельным аспектам этой самой вненаучности. Поддержав и по возможности развив (в свою тематическую сторону) предложенный Ильей Теодоровичем подход к эпистемологии, я попытался одновременно уточнить некоторые моменты указанной предметной области.

Во-первых, соглашаясь с тезисом о принципиальной разнотипности необходимых личности и социуму типов знания (научного и религиозного, философского, богословского и художественно-эстетического и т.д.), я не согласен с попытками их уравнивания в информационно-познавательном отношении, тем более «содружества» в плане культурно-аксиологическом. Старая позитивистская иерархия знаний, где царила математизированная наука, а все прочее в области интеллекта выглядело неполноценным, конечно, не вернет себе философского кредита. Однако вообще без иерархии, структурирования в познавательной сфере обходиться небезопасно. Хотя религия, причем вполне определенного типа, как это теперь вполне выяснено, оказалась необходима для становления классического естествознания, это совсем не значит, что эти две формы духовной практики и в дальнейшем пойдут рука об руку. Я бы сравнил мистику, религию, магию и иже с ними со своего рода идейными «ракетоносителями», которые сделали свое полезное дело и «сгорели в плотных слоях атмосферы» — духовной культуре Европы новейшего времени. Сегодня ими на Западе занимаются ничтожные по численности и интеллектуальному потенциалу представители даже не науки, а неких маргинальных практик (каббалы или, допустим, астрологии). Тот факт, что массы населения («домохозяек», «менеджеров среднего звена») проявляют интерес к паранаучным сюжетам, никак не влияет на оценку их познавательного значения, поскольку «переключает стрелку» рассмотрения из специализированной культуры в массовую. Старые, оригинальные варианты мистики не чета последующим, модернизированным (т.е. выродившимся, вульгаризированным). В интеллектуальном плане победила (по крайней мере на Западе) именно наука в лице физико-математического естествознания и всех последовавших за ней отраслей более или менее объективного изучения бытия и сознания. Допустим, выслушивая мнения и предостережения священ-

нослужителей в составе комитетов по биоэтике, светское общество не может стать на позицию запрета аборт, контрацепции, генной инженерии и прочих возможностей спасти здоровье женщин и мужчин, сохранить их человеческое достоинство.

И.Т.Касавин когда-то писал: «Чтобы понять мистику как мистику, нужно самому стать мистиком». Прочитав этот тезис в свое время, я противопоставил ему другое высказывание (В.Л.Рабиновича): «Пока мы не говорим о том, чтобы жить в спиритизме, а относимся к нему как к явлению культуры, — все в порядке. Но если мы сами начинаем заниматься столоверчением, то становится уже грустно»². Так что трактовать все вненаучное мы должны бы как ученые, а не в качестве соратников экзотических форм духовного опыта.

Еще один момент того же самого тезиса — этапы рождения науки в собственном (т.е. современном) смысле этого слова, ее мировая история. Не было никакой науки ни в первобытном и архаичном социумах (а была просто духовная сторона человеческого труда), ни в очагах первых цивилизаций Земли (где умственный труд отделился от физического, что позволило достичь некоего протонаучного знания в области астрономии, медицины, геометрии). Ранняя наука европейской античности — умственная «яйцеклетка», будучи оплодотворенной средневековым «сперматозоидом», и породила науку — в упомянутом мной выше лице классической механики и ее последующих многочисленных «родственников» в мире знания. Вряд ли стоит ревизовать эту схему, проникнутую историзмом, ради эклектизма «вечности» какой-то «науки».

Во-вторых, разделение знания на практическое, духовно-практическое и теоретическое, предпринятое Ильей Теодоровичем, весьма перспективно, но в свою очередь нуждается в уточнении. На мой взгляд, перед нами не ступени восхождения духа от низшего к высшему, а три равноправных «фронта» освоения мира субъектом знания и действия. Практика — не только забивание гвоздей в стену; не сводится она и ко всем прочим узкоспециализированным ремеслам. Это огромный мир политики, экономики, инженерии, войны, педагогики, дидактики и т.д., общественной и частной жизни (включая, конечно, и весьма почтенную социологически, но интеллектуально

мелкую практику быта и косного досуга). В чем тут прав Касавин, так это в том, что и у практики как таковой, и у духовной «практики» самопознания и самоизменения, и у практики (т.е. опыта) научного исследования имеются свои собственные «теории» и особенно методы³. Возможности, способы и последствия «когнитивного резонанса» между теорией и практикой, между практиками материальными и духовными, их «гибридами» еще предстоит изучать да изучать (чем, в частности, пытается заниматься курская группа того проекта, в рамках которого происходит и эта «демаркационная конференция»).

Наконец, в-третьих, я бы не стал уравнивать познавательные возможности науки и других типов знания. Скажем, науки и теологии. Богословие нужно не для познания, а ради утешения людских горестей и питания людских надежд. «Познавать» глубины человеческого духа можно и нужно вечно, причем без видимого прогресса от Гильгамеша до Хайдеггера. Называя «познанием» иллюзии мистиков, галлюцинации разных там даосов да йогов, всех прочих аскетов, их новоявленных апологетов типа Кастанеды или Грофа, мы подменяем тезис обсуждения. Наука открывает все более широкие перспективы развития личности и социума, а мистика любого рода обслуживает субъективные потребности части населения, от науки весьма далекой. Как только наш даос или гностик, алхимик или астролог, допустим, порежут палец, не говоря уже о более серьезных физических страданиях, они побегут во вполне научную по происхождению аптеку и больницу. Или помрут от заражения крови или болевого шока. Пресловутый «корень жизни» жэнь-шэнь обнаружил в фармакологическом эксперименте канцерогенные свойства... Не должно быть возврата в условное средневековье и тем более первобытную дикость со средним возрастом жителей лет в 20–30.

Другое дело, что научные знания, самоценные в своем абсолютном большинстве, необходимо трансформировать в практически эффективную форму, и при этой трансляции возникает еще целый ряд эпистемологических загадок. Но это уже тема другой беседы. Пока остается поблагодарить Илью Теодоровича Касавина за еще одно достижение — организационного свойства. Ему удивительным образом удастся объединить интеллек-

туальные усилия философов и нефилософов, философов разных поколений, стран, столицы и провинции. Благодаря его проектам, включая тот новый, который мы открываем настоящей конференцией, русская философия снова заявила о себе своей стране и остальному миру.

Примечания

- ¹ См., если угодно, мою рецензию на одну из рубежных работ этого направления: *Щавелёв С.П.* [Рец. на кн.:] *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания // *Вопр. философии*. 1999. № 12. С. 143–146.
- ² Цит. по: *Щавелёв С.П.* Практическое познание. Философско-методологические очерки. Воронеж, 1994. С. 199–200.
- ³ Подробнее об этом см.: *Щавелёв С.П.* *Метод практики: природа и структура*. Курск, 1996.

В.П. Филатов

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЗНАНИЯ И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ НАУКИ И ТЕОЛОГИИ*

Vladimir Filatov

Phenomenology of knowledge and the interrelations of science and theology

Phenomenology of knowledge is a descriptive level of epistemology. Its primary problems are a description of the different types of the knowledge and explanation of their mutual relations. The author analyses the most important kinds of phenomenology of knowledge and compares how they demarcate science and religion. The interrelations of scientific and theology knowledge can be understood as opposition (positivism, Marxism); as independence (theory of two truths); as lost, however possible synthesis (the ideas of the «whole knowledge» and «Christian science» of the Russian slavophiles); as historically developing dialogue.

* * *

Проблема сопоставления и разграничения богословского и научного знания с неизбежностью поднимает целый круг сложных эпистемологических вопросов. Трудности здесь возникают еще и потому, что не существует какой-то общепризнанной эпистемологии. В ситуации эпистемологического плюрализма, выбирая ту или иную теоретико-познавательную концепцию, мы будем получать разные ответы на вопрос, что разделяет, а что сближает науку и теологию.

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ. Проект 0703-00293а «Роль религиозных предпосылок и ценностей в становлении и развитии социально-гуманитарного познания».

Поэтому я полагаю, что проблема демаркации как поиск достаточно однозначных критериев разграничения научного и теологического дискурсов не очень продуктивна. Более перспективным мне представляется подход, который я обозначаю как «феноменологию знания» (хотя использование здесь термина «феноменология» довольно условно и не имеет отношения к феноменологии Гуссерля). Можно назвать это также дескриптивным уровнем эпистемологии, на котором описываются феномены знания, дается та или иная их типология, очерчиваются их взаимосвязи — как структурные, так и исторические. И основной мой тезис состоит в том, что корректно построенная феноменология знания может немало дать для понимания как различий, так и сходств науки и религии.

Минимальное содержание феноменологии знания, которым нередко ограничиваются стандартные эпистемологические концепции, включает в себя обыденное знание (здравый смысл) и научное знание. Такой подход идет от античной дихотомии «знание—мнение». Но, конечно, всякая развитая эпистемологическая концепция должна включать в себя более богатую феноменологию знания. В этом смысле можно вспомнить феноменологию Гегеля как учение о «являющемся знании». В его «Феноменологии духа» снимается оппозиция «знание—мнение» и предлагается сложная картина восхождения от низших ступеней знания к высшим. Ступенями этой лестницы от чувственной достоверности до абсолютного знания являются здравый смысл, конкретные науки, искусство, религия, философия.

Затем было предложено много других вариантов феноменологии знания. Среди важных для нашей темы отметим закон «трех стадий» развития человеческого мышления О.Конта вкупе с его классификацией наук; описание различных форм «духовно-практического» и теоретического освоения мира у К.Маркса.

В 1920-е гг. неокантианец Э.Кассирер в «Философии символических форм» (третий том которой назван «феноменологией знания») анализирует то, как происходит «конституирование мира» с помощью трех основных символических систем: мифологической, языковой и научно-теоретической. В эти же годы М.Шелер написал работу «Формы знания и общество», в которой описал иерархию основных типов знания. В его фе-

номенологии знания базисной формой выступает «относительно естественное мировосприятие», которое рождается в различных видах практической материальной деятельности людей и ядро которого составляет здравый смысл. «И только на этих огромных массивах относительно естественных мировоззрений строятся роды знания относительно искусственных или “образовательных” форм мировоззрений. Если упорядочить их по степени искусственности, начав с наименее искусственного, то они таковы: 1) *миф и сказание* как недифференцированные прарформы религиозного, метафизического знания и знания о природе и истории; 2) знание, имплицитно содержащееся в *естественном народном языке* (в противоположность культурному языку, возвышенному поэтическому языку или терминологии); 3) *религиозное знание* в своих различных агрегатных состояниях — от благоочистой, охваченной горячими чувствами смутной интуиции до твердо фиксированной церковной догмы, проповедваемой священниками; 4) основные виды *мистического знания*; 5) *философско-метафизическое знание*; 6) *позитивное знание* математики, естественных наук и наук о духе; 7) *технологическое знание*»¹. Все эти виды знания связаны с социумом и изменяются вместе с ним. При этом более «искусственные» виды знания эволюционируют быстрее. Также каждый род знания вырабатывает свой особый язык и свой особый стиль для формулировки знания, причем религия и философия в большей мере необходимо связаны с естественным народным языком и, соответственно, с культурным языком, чем науки, которые — в особенности такие, как математика и естествознание, — вырабатывают чисто искусственную терминологию»².

Для нашей темы принципиальными, на мой взгляд, являются, следующие вопросы: (1) какого рода феноменологии знания искажают реальные исторические взаимоотношения между различными формами знания; (2) как можно адекватно представить отношение трех наиболее важных форм — религии, науки и философии; (3) каковы причины секуляризации как постепенного вытеснения религии с ее некогда центральной позиции в культуре.

Попытаемся кратко наметить ответы на эти вопросы. Еще раз вернемся к схеме Конта, согласно которой в развитии знания происходит переход от теологического или фиктивного, к

метафизическому или абстрактному и, наконец, к научному или позитивному знанию. В этой схеме сочетается просвещенческая картина «прогресса разума» с собственно позитивистским тезисом в том, что подлинное (реальное, позитивное) знание о мире дают только конкретные науки. Конечно, эта схема явно устарела, особенно в своей первой части. Во множестве философских и историко-научных работ показано, что реально в истории культуры не было такого прямолинейного замещения мифа и религии метафизикой, а затем наукой. Эти области человеческого духа постоянно развиваются и взаимодействуют друг с другом. Вполне справедливо, например, мнение В.И.Вернадского: «Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»³.

Более живучим оказался второй тезис, который ныне называют тезисом об эпистемологической исключительности науки. Согласно ему, научное знание обладает выделенным статусом, т.е. по своей эмпирической обоснованности, достоверности, доказательности, характеру развития и т.п. качественно отличается от всех других видов и форм знания. Такое представление до сих пор широко распространено среди ученых и философов, и его не так просто оспорить. Замечу также, что оно в явном или неявном виде принимается в качестве предпосылки и для обсуждения проблемы демаркации, которая обычно предполагает в рамках эпистемологии и философии науки выявление тех характеристик научного знания, которые обеспечивают его эпистемологическую исключительность.

Вместе с тем существует достаточно много таких подходов к взаимоотношениям различных феноменов знания, в которых отсутствует дискриминация ненаучных форм знания. При этом статус научного знания неизбежно изменяется, нередко даже понижается. Во всяком случае, оно уже не изображается как эманация некоего всемогущего и воплощающего в себе полностью разума субъекта.

Можно, например, отметить подход, получивший название «антропологии познания». Он исходит из установки, что научное знание, как и любую другую форму знания, можно представить как продукт деятельности некоторого сообщества людей со всеми их достоинствами и недостатками, как выражение их интересов, целей, разнообразных методов достижения успеха⁴. Отказ от положения о том, что наука обладает особым эпистемологическим статусом, характерно также для социально-конструктивистских направлений в современной философии и социологии науки, в рамках которых научное знание трактуется как совокупность социальных конструктов, порождаемой взаимодействием людей в рамках социального института науки и принципиально не отличающихся от иных форм знания, производимых другими «эпистемическими сообществами».

Вместе с тем социальная феноменология знания не может приниматься с религиозных позиций без больших оговорок. Дело в том, что в самих истоках социального подхода к знанию была заложена отчетливая антирелигиозная интенция. В рамках этого подхода, как он сложился в XIX в., религия выступала одним из парадигмальных примеров того, как можно объяснять иллюзорные и ложные формы сознания. Содержание религиозных верований сторонники такого подхода предлагали замещать функциями общества, которые были скрыты в этих феноменах. В результате такой социальной интерпретации якобы выявляется подлинная сущность религиозных феноменов, после чего в них ничего больше не заслуживает внимания, кроме социальных сил, которые они прикрывают и символизируют. Так это было у Фейербаха и Маркса, так — и в перспективизме Ницше. Для этих родоначальников социального подхода к знанию характерна радикальная критика религии как иллюзорной формы сознания, которую необходимо разоблачить и преодолеть.

Однако не все варианты социального анализа знания таковы. Например, у М.Шелера нет этой установки, он считает, что религиозно-теологическое, метафизическое и позитивно-научное знание всегда сосуществуют и, более того, обладают «структурной идентичностью» на всех ступенях развития общества.

Сходную позицию занимал и М.Вебер, в работах которого содержится богатая картина взаимосвязей религии и научного знания. Эти идеи развивались затем в социологии знания Р.Мертонем и в социальной феноменологии П.Бергером.

Стоит отметить, что и для многих ученых это было достаточно ясно. Так, один из творцов современной физики отмечал: «Куда ни кинь взгляд, мы никогда не встретим противоречия между религией и естествознанием, а, напротив, обнаруживаем полное согласие как раз в решающих моментах. Религия и естествознание не исключают друг друга, как кое-кто ныне думает или опасается, а дополняют и обуславливают друг друга. Самым непосредственным доказательством совместимости религии и естествознания, даже при самом критическом взгляде на вещи, вероятно, является тот исторический факт, что глубокой религиозностью были проникнуты как раз самые великие естествоиспытатели всех времен — Кеплер, Ньютон, Лейбниц. К началу нашей культурной эпохи занятия естественными науками и религией находились в одних и тех же руках. Старейшей прикладной естественной наукой — медициной — занимались жрецы, а местом проведения научных исследований в средние века были главным образом монашеские кельи. Позже, по мере детализации и разветвления культуры, пути науки и религии стали постепенно все более расходиться в соответствии с различием задач, которым они служат. Ибо насколько знания и умения нельзя заменить мировоззренческими убеждениями, настолько же нельзя выработать правильное отношение к нравственным проблемам на основе чисто рационального познания. Однако оба эти пути не расходятся, а идут параллельно, встречаясь в бесконечности у одной и той же цели»⁵.

Эпистемология, на мой взгляд, не должна догматически предрешать вопроса о взаимоотношениях теологии, метафизики и позитивных наук. Если достаточно ясно, что миф был синкретическим лоном этих типов знания, то в их последующем развитии их генетические и структурные взаимосвязи были слишком сложны и изменчивы, чтобы их свести к простой формуле. В общем виде можно лишь сказать, что метафизика обычно выступала в качестве посредника между теологией и наукой⁶. Также можно обратить внимание на то, что мировым религиям

предшествовало появление философии. Хотя в стереотипном изложении так называемых форм общественного сознания обычно сначала располагается религия, а потом философия и наука. Реально же между ними шел многовековой непрекращающийся диалог.

Однако важно не конструировать каких-то утопических, эпистемологически недостижимых комбинаций или синтезов этих трех типов знания даже во имя благих целей. Это стоит подчеркнуть, поскольку в отечественной религиозно-философской традиции этому есть немало примеров – от идей «цельного знания» (объединяющего в некое единство религию, метафизику и науку) В.С.Соловьева и «православной сельской науки» как основы «общего дела» Н.Ф.Федорова до сегодняшних проектов «христианской психологии». Далекое не всякая познавательная цель может быть реализуема. Например, было бы неплохо, если люди были бы способны к получению априорного синтетического знания о предметах внешнего мира. Но никто из защитников такой способности спекулятивного умозрения не смог сформулировать ясных условий и критериев того, как такое знание достижимо. Поэтому и в стремлении к неким синтезам религии и науки нельзя покидать границ рационального подхода к возможностям и границам человеческого познания.

В рамках феноменологии знания, как отмечалось выше, важно ясное понимание причин секуляризации как постепенного вытеснения религии с ее центральной позиции в культуре. Исторически религиозные установления, регулирующие как мышление, так и деятельность людей, очень длительное время доминировали в обществе, обладая монополией на высшее обоснование как индивидуальной, так и коллективной жизни. В этом смысле мир, предстающий через религиозную веру, был для людей единственно возможным миром, поддерживаемым как церковью и светской властью, так и прочной основой здравого смысла, объединяющего всех членов общества.

Наука ли подорвала эту монополию? Была ли она главным фактором секуляризации, как это считается в обычных описаниях социального и интеллектуального прогресса? Современные исследования показывают, что этот процесс гораздо более

сложен. Учитывая монополию религии, можно утверждать, что и секуляризация как социально значимый процесс мог возникнуть первоначально лишь внутри самой религии. Об этом ярко пишет специалист по социологии религии: «Религиозные традиции, развившиеся на основе Библии, можно рассматривать как причинные факторы в складывании современного секуляризованного мира. Однако, раз сложившись, этот мир как раз и не дает религии действовать в качестве созидающей силы. Мы берем на себя смелость утверждать, что в этом заключена великая историческая ирония в отношениях между религией и секуляризацией, ирония, образно выражаемая утверждением, что христианство было своим собственным могильщиком»⁷. Конечно, в такой афористической форме этот тезис выглядит спорным и странным. Но вспомним феномен, который М. Вебер назвал «расколдовыванием мира». Это исторически длительный процесс социокультурного развития выразившийся в постепенном очищении природы от действия магических, мистических и иных потусторонних сил и агентов. Христианство в этом процессе играло ключевую роль. В свете догмата творения мира Богом природа очищалась от различных духов и демонов и представляла однородной и разумно постижимой. Реформация стала следующим шагом в этом, враждебное отношение протестантизма к магии закономерно вело его к союзу с зарождающимся новоевропейским естествознанием. Оба движения разделяли общую веру в постоянный и рационально постигаемый порядок, присущий природе. Такая установка создавала предпосылки для развития науки, основанной на измерении, эксперименте и строгом математическом рассуждении⁸.

Но было бы ошибкой считать, что так рожденная новая наука стала единственной или даже центральной секуляризированной областью. Более того, таковой она выглядит лишь в просвещенческо-позитивистской ретроспективе. Реально наука не могла вытеснить религию, поскольку научное сообщество было очень невелико, а сами ученые в большинстве своем считали, что занимаются «естественной теологией»⁹. Поэтому секуляризация в значительно большей степени является следствием социально-экономической модернизации — становлением буржуазного, а затем и индустриального общества и его

политических институтов. Главной территорией секуляризации была сфера экономики, от которой она начала распространяться и на другие области. Эта сфера была значительно более широкой, чем наука. Важно и то, любые попытки наложить на эту сферу какие-либо сдерживающие ее религиозные нормы или запреты угрожали подорвать экономическое развитие. С XIX в. и государства стали все больше приспосабливать свои собственные структуры и идеологии к требованиям все более растущей экономики индустриального производства. На уровне структуры это – формирование обширной рациональной бюрократии, описанной М.Вебером, на уровне идей – формирование больших идеологий (либерализм, национализм, социализм), которые стали вытеснять традиционную религию в сознании больших масс людей. Не случайно, например, что в России о секуляризации как серьезном социальном явлении заговорили не в первой половине XIX в., когда отечественная наука стала приобретать зримые очертания, а в начале XX в., когда в стране появился индустриальный капитализм.

Если подвести некоторый итог этим не слишком систематичным размышлениям, то получается следующая картина. Взаимоотношение научного и теологического дискурсов может пониматься: (1) как противостояние (позитивизм, марксизм); (2) как независимость (теория двух истин); (3) как утраченный, однако возможный синтез (идеи «цельного знания» и «христианской науки»); (4) как исторически развивающийся диалог. С позиций феноменологии знания последний тип наиболее характерен для взаимоотношений новоевропейской науки и христианской религии.

Примечания

¹ *Scheler M. Die Wissensformen und die Gesellschaft // Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 8. Bern, 1980. S. 65.*

² *Ibidem.*

³ Несколько иначе, но сходно по духу, пишет об этом известный историк науки: «На протяжении уже трех столетий научный разум ставит себе в заслугу проект построения неопровержимой, всеохватывающей, целостной картины мироздания, основанной на принципах и методах рацио-

нального познания. В этом наука с самого начала видела свою миссию, свой Святой Грааль. Нечего и говорить, что столь далеко идущие “имперские” амбиции провоцировали традиционно доминировавшие в западной культуре формы духовной деятельности, вызывали их ответное отчаянное сопротивление в борьбе за сохранение своего места под солнцем. В XIX в. притязания и намерения науки стали уже более трезвыми, меньше напоминали род некоего новейшего религиозного фанатизма. Но при этом их амбициозность, по сути дела, не только не ослабла, но даже возросла. Дж.Фрэзер, автор “Золотой ветви”, доказывает, что западная цивилизация прошла в своем развитии последовательно несколько стадий: от мифа через религию к науке. Конечно, взятый буквально, этот вывод ошибочен — ведь сегодня мы по-прежнему существуем как бы в кипящей смеси из всех трех названных духовных комплексов, каждый из которых не прекращает попыток подорвать репутацию всех остальных, оспорить их законность в качестве фундамента нашей культуры» (*Холтон Дж.* Что такое “антинаука”? // *Вопр. философии.* 1992. № 2. С. 14). Любопытно, что и О.Конт в последние годы своей жизни пришел к убеждению, что одной лишь «позитивной науки» недостаточно для мировоззрения людей нового общества. Последнее может стабильно существовать только в том случае, если оно будет поддерживаться кроме рационального порядка еще и духовным порядком, в связи с чем он создал весьма сомнительное учение о «позитивной религии человечества».

- 4 См.: *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986; *Elkana I.* A Programmatic Attempt at an Anthropology of Knowledge // *Sciences and Cultures.* Dordrecht, 1981; *Lepenies W.* Anthropological Perspectives in the Sociology of Science // *Sciences and Cultures.* Dordrecht, 1981. В отечественной литературе наиболее близки к антропологии знания концепция производства и трансляции знания в различных типах обществ М.К.Петрова (См.: *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991).
- 5 *Планк М.* Религия и естествознание // *Вопр. философии* 1990. № 8. С. 34.
- 6 В этом сходятся, например, агностик Б.Рассел, считавший, что философия занимает ничейную землю между религией и наукой, и такой типичный теолог, как Э.Корет в своей книге «Основы метафизики» (Киев, 1998).
- 7 *Berger P.* The Social Reality of Religion. L., 1967. P. 139.
- 8 См.: *Гайденко П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // *Наука и религия.* Междисциплинарный и кросс-культурный подход. М., 2006.
- 9 Анализируя мировоззрение научного сообщества XVII в., М.К.Петров делает вывод, что ученые понимали свой путь познания как «конкретное теологическое исследование» (*Петров М.К.* Самосознание и научное творчество. М., С. 123).

М.О. Шахов

**РЕЛИГИОЗНОЕ И НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ,
РЕЛИГИОЗНАЯ И НАУЧНАЯ ВЕРА**

Michail Shahov

**Religious and scientific knowledge, religious faith
and scientific belief**

In report it is compared religious and scientific knowledge about organization of Being, correlation between religious faith and scientific belief. On the basis of new data the problem of demarcation between science and theology is analyzed in the light of renewed ideas about the criteria of scientificity, including the problem of inevitability of the presence of preconditions and axioms, which cannot be proved and which are taken for granted in scientific knowledge and the presence of rational and objective knowledge of the world in religious teachings. «Methodological atheism», a priori denying possibility of the finding the manifestations of mysteries phenomenon, absolutely unfalsified and can not be considered as scientific method.

В рамках весьма широкой проблемы демаркации между научным и вненаучным знанием мне хотелось бы вначале остановиться более подробно на сходствах и различиях между научным и религиозным знанием. Обращение к данной проблематике актуально, во-первых, по причине заметного возрастания социальной роли религии в жизни российского общества в целом, причем религия значительной частью общества начинает восприниматься в том числе и как хранительница истин о наиболее общих законах бытия. Во-вторых, после отмены идеологического табу, не допускавшего какого-либо иного подхода к изучению религии, кроме материалистического, стала очевидной необходимость выработки новых философско-мировоз-

зренческих оснований изучения религии. (Следует отметить, что значительная часть корпорации экс-советских религиоведов и философов, выходцев из системы т.н. «научного атеизма», продолжает придерживаться догмата о том, что обязательным критерием научности при изучении религии является принципиальное отвержение допустимости влияния сверхъестественного. Таким образом, всякий ученый, допустивший в качестве возможного варианта объяснения причин каких-либо феноменов Божественное вмешательство, считается нарушившим табу и превратившимся в богослова¹).

На мой взгляд, суть проблемы состоит в том, может ли ученый — исследователь религии, оставаясь ученым, допускать в качестве одного из вариантов объяснения наблюдаемого феномена сверхъестественное объяснение, вмешательство Бога. Можно ли ученому рассматривать в качестве гипотез, способных оказаться соответствующими объективной реальности, т.е. истинными, — гипотезы о сотворении мира из ничего, о сотворении человека, человеческого разума, о Божественности Христа и т.д.? По-моему, материалистическая точка зрения сводит проблему научности к логическому кругу: «Научно только исследование, не допускающее вмешательство Бога, потому что исследование, допускающее вмешательство Бога, не научно».

Следует отметить, что большинство сторонников строгой недопустимости гипотезы о Боге в науку при обсуждении проблемы критериев научности или критерия демаркации между наукой и не-наукой руководствуются представлениями классической науки времен Лапласа, донныне кое-кем любимого за его слова «я не нуждался в гипотезе о Боге». Между тем классическая наука сменилась неклассической, потом постнеклассической; в философии науки XX в. были серьезно пересмотрены все казавшиеся незыблемыми атрибуты научности: показана неизбежность недоказуемых предпосылок в науке, выявлена теоретическая нагруженность эмпирических фактов, обнаружена недостижимость абсолютной достоверности научного знания и т.д. В итоге выяснилось, что, скорее всего, научным на данный момент считается то, что признает таковым научное сообщество.

Но если классический идеал науки, в рамках которого ученый познает мир путем строго рационального осмысления эмпирических данных, не допуская в этот процесс никаких недоказуемых метафизических суждений (как мечтал Огюст Конт, а позднее неопозитивисты), оказался недостижимым, и некие априорные постулаты все равно неустранимы из научного познания (в результате чего гносеологическая непорочность науки все равно утрачена, вернее, никогда и не существовала), — стоит ли так упорно выводить за рамки науки любое суждение, допускающее вмешательство Бога, или, шире, любое объективно-идеалистическое мировоззрение?

Для разрешения обозначенных проблем необходимо рассмотреть сравнительные особенности научного и религиозного знания. На мой взгляд, эта тема отчасти совпадает с уже рассматривавшимся П. Вайнгартнером вопросом о сходстве и различии между научной и религиозной верой². Под научной верой мы, вслед за П. Вайнгартнером, понимаем далее значительную часть того, что обычно именуется научным знанием, а именно принимаемые без достаточных, исчерпывающих оснований научные теории и гипотезы, а также некоторые методологические нормы науки (например: «При выдвижении гипотез следует учитывать всю доступную информацию»).

Как правило, исследователи говорят о сопоставлении «науки» и «религии». Уточним, что, говоря о религии, вероучении, необходимо различать: 1) вероучение или религию как целостный феномен, включающий в себя как дескриптивные, так и прескриптивные положения (предписывающие совершение определенных ритуалов богочитания, соблюдение религиозно-этических норм и т.п.), 2) обыденное сознание массы верующих со своими подчас весьма упрощенными религиозными представлениями, 3) неортодоксальные построения отдельных теологов, иногда плохо совместимые с каноническим учением Церкви (в современном православии это священники А. Мень, Г. Кочетков; о смелых теологических построениях модернистских богословов-протестантов неоднократно писал В. К. Шохин³) и 4) являющееся частью вышеназванного п. 1 ортодоксальное богословское учение об устроении мироздания, о наиболее общих законах развития мира

и человечества, т.е. содержащее высказывания дескриптивного типа. В дальнейшем я буду рассматривать именно последнюю составляющую.

В достаточно расплывчатом понятии «религиозная вера»⁴ надлежит выделить 1) веру как принятие разумом неких вероятных утверждений за достоверные и 2) веру как личностное переживание мистического опыта, когда субъект интерпретирует этот опыт в качестве общения со сверхъестественным, чувствует и верит в подлинность этого общения. Вторая составляющая, хотя и не вполне резко отграниченная от первой, но связанная в основном не с *ratio*, а с духовно-эмоциональной сферой, лежит за рамками настоящего исследования, а первая, в сущности, входит в *религиозное знание*. В дальнейшем говорится о религиозной вере только в первом смысле.

Религиозное знание включает в себя, таким образом, сочетание религиозных догматов, эмпирических фактов, принимаемых верующими за истину (например, сотворение человека Богом, рождение, смерть и воскресение Христа) и рациональных логических операций, направленных на осмысление фактов и догматов. В составе религиозного знания имеются как *получившие религиозное осмысление факты и теории естествознания* (например, красное смещение галактик и теория Большого взрыва как свидетельство в пользу сотворения мира), так и *утверждения о мире, считаемые богооткровенными истинами* (учение о бессмертии души и о загробном воздаянии).

Можно вполне согласиться с данной П.Вайнгартнером характеристикой, согласно которой «и в научной, и в религиозной вере содержание верования носит пропозициональный характер. Иными словами, то, во что верят, представляет собой нечто имеющее (или не имеющее) место, нечто истинное (или) ложное»⁵.

В религиозном знании наличествует система дескриптивных высказываний о существующем (естественном-тварном или сверхъестественном), которые по природе своей могут быть только истинными или ложными (здесь имеет место жесткая дизъюнкция, исключающая выведение этих высказываний за пределы «имеющих смысл», исключающая возможность отнести их к «не истинным и не ложным», к «бессмысленным» в позитивистском духе).

В гносеологическом плане, по моему мнению, нельзя говорить о противоположности веры и знания. Веру, в том числе религиозную, следует трактовать как «вероятностное знание», утверждаемое сознанием субъекта *решение принимать нечто потенциально допустимое за истинное, за соответствующее объективной реальности*. В этом смысле вера была определена еще у апостола Павла: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1). В этом аспекте вера практически тождественна гносеологически «мнению» в античной философии, догадке о чем-то неведомом. Объектом веры может быть нечто принципиально недоказуемое рациональным образом, в том числе сверхъестественное, трансцендентное или же пока недоверенное, но могущее быть удостоверенным в будущем. В последнем случае, говоря словами Локка, «когда вера доведена до достоверности, она разрушается. Тогда это уже более не вера, а знание»⁶. Уместно сравнить эти слова с вышеприведенным высказыванием апостола Павла, а также с его словами о надежде: «Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. 8, 24–25).

Однако наиболее важно то, что даже в отношении веры в неverified суждение, принципиально недоступное превращению в достоверное знание, следует признать, что вера может содержать представления, вполне соответствующие действительности, и *в этом смысле* быть знанием. П. Вайнгартнер, вслед за Локком, видит относительное различие между верой (научной или религиозной) и знанием в том, что «основания для веры никогда не бывают совершенно достаточными, в противном случае нужно говорить о знании, а не о вере. Вместе с тем имеются, как представляется, серьезные основания, которые свойственны обоим видам веры и которые являются хотя и недостаточными, но необходимыми условиями для них»⁷.

Итак, и для научной, и для религиозной веры грань, отделяющая их от знания, вроде бы четко определена — наличие или отсутствие «совершенно достаточных оснований» для принятия утверждения за несомненно истинное. Однако, если учесть, что кроме очень простых ситуаций «непосредственной и ясной очевидности», понятие «совершенно достаточных» для знания

оснований весьма относительно, расплывчато и переменчиво в истории, то обнаруживается, что грань между верой и знанием подвижна, неопределенна. Кроме полярных ситуаций несомненной достоверности высказывания и веры в истинность высказывания, постулируемой волевым решением при отсутствии оснований, в большинстве случаев можно говорить о некоем «верознании», основанном на не вполне достаточных основаниях⁸. Поэтому к научной вере относится значительно большая, чем может показаться изначально, часть того, что мы привыкли именовать «научным знанием».

Рассматривая проблему веры, Д.И.Дубровский утверждает, что «понятие веры можно логически четко противопоставлять не понятию знания, а понятию неверия. С другой стороны, понятие знания допускает такого рода противопоставление не по отношению к понятию веры, а лишь по отношению к понятию незнания»⁹. В *гносеологическом* плане вера представляет собой «принятие» субъектом определенного «содержания», т.е. высказывания, обладающего определенным содержанием. По мнению Д.И.Дубровского, с которым я вполне согласен, знание «веровательно» в том отношении, что, обладая определенным «когнитивным содержанием», мы испытываем либо состояние уверенности, убежденности, либо неверия, отрицания, либо сомнения и неопределенности. Вместе с тем всякая вера «содержательна», всегда есть некоторое «принятое» знание. Поэтому «проблема истинности, соответствия реальности является центральной, важнейшей в оценке знания, а значит, его «веровательной» модальности. Вера, т.е. «принятие» определенного содержания, может быть истинной и ложной, либо недостаточно определенной... *Проблема истинности знания совпадает по своей сути с проблемой истинности веры*»¹⁰.

Одно из принципиальных различий между научными теориями в естествознании, теориями в гуманитарных науках и религиозным знанием состоит в *мере принципиальной возможности* и в *мере растянутости во времени экспериментальной проверки теории*, равно как и *неоднозначности интерпретации результатов* проверки. Скажем, в аэродинамике правильность теорий, на которые опирались при проектировании самолета, быстро обнаружится в виде «полетел—не

полетел»¹¹. Относительно марксизма до сих пор спорят, была ли сама теория ошибочна или ее неверно воплощали. Проверкой правильности религиозного учения о том, как надо спасти душу, служит результат: в рай или в ад попал тот, кто следовал этой религии. Эмпирический результат в последнем случае остается достоверно не известен кому-либо, кроме самого субъекта.

Итак, наука в значительной мере состоит из относительных истин, из утверждений научной веры, а религиозное знание также содержит набор не всегда доказуемых, но возможно истинных высказываний. Означает ли это, что надо руководствоваться принципом: «Главное — истинность знания, а процедуры, с помощью которых оно было добыто, не важны», стирая всякую грань между научным знанием, религиозным знанием и всеми иными формами ненаучного знания? В одной из своих прошлых работ, полемизируя с точкой зрения, максимально принижающей потенциальную ценность религиозного знания как знания о том, что существует на самом деле, я утверждал, что вопрос о мере соответствия высказывания действительности (т.е. о его истинности) важнее вопроса о соответствии процесса выработки этого высказывания неким формальным критериям. Однако ныне я вынужден сделать принципиальное уточнение. Чтобы некоторое высказывание, в истинность которого я верю, было принято всеми (а не только верующими в то же, что и я) в качестве истины, только соблюдение определенных методологических процедур получения знания может служить гарантией его истинности, иногда единственной.

В этом смысле наука стоит на твердой почве, сознательно минимизируя долю утверждений, принимаемых научной верой без достаточных доказательств, а теология осмеливается на рискованный полет мысли, познавая недоступное науке, но всегда рискуя ошибиться, ибо доля вероятного, непроверяемого в религиозном знании выше. (Речь идет не только о не скованном ортодоксальностью фантазировании богословов-модернистов, но и о консервативной теологии, веками сохраняющей уверенность в неизменные, но неизменно же недоказуемые догмы).

Единственным способом оценки истинности некоторых эмпирически непроверяемых утверждений о бытии, содержащихся в религиозном знании, может быть их объясняющий

потенциал, эффективность и простота теории: теория загробного воздаяния обосновывает необходимость вести нравственную жизнь гораздо проще и логичней, чем это делается в громоздких построениях нерелигиозной этики, креационизм пока убедительнее дарвинизма объясняет происхождение Homo sapiens. (Хотя надо признавать и опасность деградации религиозного объяснения феноменов до лапидарной формулы «Всё от Бога»).

На мой взгляд, теология не должна отрицать или добиваться запрета критического научного испытания тех догматических истин, которые принципиально допускают возможность такой проверки. Если я, будучи православным теологом, уверен в абсолютной истинности креационистского учения, то никакие добросовестные научные изыскания, направленные на проверку теории происхождения человека, не обнаружат ничего противоречащего креационизму, наоборот, эти исследования только обогатят его эмпирическими подтверждениями. Оптимальная форма взаимоотношений науки и религиозного учения состоит в нахождении равновесия между двумя крайностями. Не должно отказываться от критического научного исследования под тем предлогом, что истина уже есть в догмате веры. Истинный догмат не будет опровергнут, но будет обогащен научным знанием. Более того, история показала, как происходила реинтерпретация некоторых натурфилософских положений христианского учения, не сопровождавшаяся при этом ревизией основ веры. Таким образом, правильно воспринимаемый теологами научный критицизм не есть кощунственное посягательство на устои веры, он способен освобождать теологию от ложных толкований Св. Писания и выполнять роль «адвоката дьявола»¹². В то же время при всей плодотворности критического метода он не должен превращаться в тенденциозный поиск способов изгнать саму возможность сверхъестественного объяснения.

Сопоставляя научную и религиозную веру, П. Вайнгартнер утверждает, что «религиозная вера включает верование в то, что то, во что верят религиозно, не может быть ложным. Научная вера допускает, что то, во что верят научно, может быть ложным»¹³. Соглашаясь в целом с существованием такого разли-

чия, можно сделать некоторые дополнения. Религиозная вера, не отрицая неполной обоснованности верования (иначе оно превратилось бы в знание), постулирует, что вероятность наступления опровергающего события равна нулю; научная вера в большинстве случаев считает эту вероятность ненулевой. В то же время, большинство утверждений, принимаемых религиозной верой, нельзя признать нефальсифицируемыми предложениями, которые неопозитивизм относил к бессодержательным псевдопредложениям.

Относительно неопровержимых истин в теологии я считаю важным обратить внимание на один аспект, очень значимый для проблематики демаркации. В теологии содержатся как догматы, относящиеся исключительно к учению о Боге, о сверхъестественном, основанные на Откровении. С некоторыми оговорками их можно признать принципиально нефальсифицируемыми, т.к. в принципе невозможно вообразить фальсифицирующее эти высказывания событие (например, ложность учения о Триипостасности Бога или о двух природах во Христе) — кроме, конечно, нового сверхъестественного откровения, настолько убеждающего всех и каждого, что оно не будет принято за галлюцинации или происки демонов.

Такие высказывания дескриптивны, т.е. содержат утверждения об объективной реальности, но метафизичны или умозрительны, принятие решения об их истинности или ложности опирается не на эмпирическую базу. (Хотя для полноты картины отметим, что, например, догматы о двух природах и о двух волях во Христе получили рационалистическое обоснование в теологии путем сравнения суммы логических следствий, вытекающих из гипотез об истинности или ложности этих догматов. Наличие монофизитов и монофелитов доказывает нам, что убедительность этих доводов была не равна убедительности рационально обоснованной и эмпирически подтвержденной теории.)

Существенно иначе обстоит дело с догматами религиозной веры, описывающими соприкосновение сверхъестественного и посюстороннего мира, — для верующего они *неопровержимы, но потенциально опровергаемы*, хотя вероятность события опровержения равна нулю. Учение о сотворении человека Богом потенциально опровергаемо окончательным научным обосно-

ванием истинности гипотезы о происхождении человека от обезьяны, с восстановлением всех недостающих звеньев перехода. То есть фальсифицирующее догмат событие вполне вообразимо, подобно тому как вообразимо (но совершенно невероятно) некое событие, опровергающее закон постоянства скорости света или теорию, согласно которой горение есть химический процесс окисления с участием атомов кислорода. В реальности век за веком сталкиваясь с фальсифицирующими событиями, библейская натурфилософия и библейская версия истории человечества не отвергались, а реинтерпретировались путем новых толкований, которые теологи объясняли как более точное уяснение смысла неизменно истинного Св. Писания.

П. Вайнгартнер полагает, что имеются некоторые базисные верования (для конкретной религии), которые не допускают расхождений в интерпретации. Например, родился или нет Христос, воскрес Он или нет – относительно таких суждений религиозный человек верит, что они никак не могут быть ложными. Другие религиозные утверждения, хотя они также никогда не признавались ложными в христианской традиции, получали принципиально новое истолкование. Так, не отвергая истинности библейского рассказа о шести днях творения, христианство перешло от буквального его понимания к индизаблительному прочтению.

Проблема «развивается ли в догматическом смысле Церковь?», т.е. обретаются ли на протяжении церковной истории новые догматические истины или Церковь изначально обладала всей полнотой знания истины, достаточно интенсивно обсуждалась, при этом католический взгляд на проблему не тождественен православному. Мне хотелось бы обратить здесь внимание на некоторые детали, которые на первый взгляд отличают религиозную веру от научной, но при более внимательном рассмотрении могут рассматриваться, напротив, и как точки сближения.

В отношении базовых утверждений, составляющих кредо, основы вероучения, можно констатировать, что многие века они сохранялись неизменными в виде словесных формул. Однако можно ли утверждать, что эти формулы тождественно понимаются верующими, которые жили в различные времена и в

разных социально-исторических контекстах, что понимание догмата о Св. Троице, выраженного одним и теми же словами, одинаково у христиан IV, XIV и XXI вв.? Трудно удержаться, чтобы не провести параллель с подходом постнеклассической науки, включающим в процесс познания не только объект, но субъект и социальный контекст. При этом теология предполагает именно одинаковость понимания базовых истин кредо у верующих всех времен и народов. В противном случае Церковь оказалась бы сообществом «единоверцев», сколь угодно далеко расходящихся в интерпретации словесных формулировок вероучения.

Итак, научные высказывания, в том числе являющиеся предметом научной веры, всегда истолковываются буквально, что обеспечивает их максимальную интерсубъективность. Более или менее значительная часть высказываний в религиозной вере допускает их иносказательное понимание (хотя известны фундаменталистские религиозные движения, настаивающие на строго буквальном понимании всего Св. Писания). При этом иносказательное толкование всегда сопровождалось опасностью произвольного искажения истины, заложенной в истолковываемом тексте. История христианской мысли показывает, что ничем не сдерживаемая тенденция к аллегорическому толкованию Библии способна порождать секты и учения, в своей фантазии далеко уходящие от традиционного православного мировоззрения. «Аллегория не есть обязательный метод для верующей мысли. Скорее наоборот. Она рискованный произвол художественной фантазии, часто ничего общего не имеющий с действительным смыслом написанного. Она скользкий путь к незаметному стиранию определенных очертаний открытых нам догматов и претворение их в некоторые туманные абстракции»¹⁴. Хотя истолкование базовых высказываний, составляющих кредо веры, остается неизменным, толкование некоторых высказываний изменяется и становится общепринятым в Церкви после некоторого более или менее длительного процесса осмысления, подобно тому, как постепенное изменение и совершенствование научных гипотез в конечном итоге приводит к общепризнанной научной теории.

Однако принципиальная неполная интерсубъективность религиозного знания и неоднозначность толкования истин откровения связаны не только с неоднозначностью, многовариантностью экзегезы, с поиском верного соотношения аллегорического и буквального толкований. Это проблема не только *методологическая* — найти единые правила толкования высказываний, принимаемых религиозной верой, — но и *личностная*. В соответствии с христианским учением уровень персонального понимания истин откровения прямо увязан с личным духовным совершенством познающего субъекта — это *онтологическая* неполная интерсубъективность. Святому подвижнику в силу его личных духовных качеств доступно более полное понимание Божественных истин, нежели человеку маловерному и грешному. Объективность научного знания и научной веры, казалось бы, предполагает их полную интерсубъективность. Однако, как было показано М.Полани¹⁵, здесь также имеют место некоторые существенные оговорки, связанные с присутствием в науке феномена, обозначаемого им как «личностное знание».

В то же время П.Вайнгартнер признает, что в научной вере также есть аналоги религиозной вере. Это, например, вера в невозможность ложности закона сохранения энергии или тезиса о постоянстве скорости света.

Конечно, история религии знает множество примеров преследования усомнившихся в абсолютной истинности догматов веры. Но в то же время история науки показывает нам, сколь далек от реальности идеал правоверных фальсификационистов, согласно которому любая фундаментальная теория безропотно отдается для новой проверки и покорно уходит в небытие, подчиняясь приговору *experimentum crucifix*. Очень ярко показано истинное положение дел в науке в вымышленном примере И.Лакатоса, в котором последовательный провал новых и новых попыток обнаружить некую малую планету ведет ученых не к отвержению небесной механики Ньютона, а к изобретению новых и новых объяснений *ad hoc*¹⁶. При этом в конечном итоге, иногда очень нескоро, научная вера в ошибочное утверждение сменяется истинным знанием или верой в более истинное утверждение.

В науке имеются *два вида* фактически не подлежащих критическому пересмотру утверждений: *методологические предпосылки*, делающие в принципе возможным процесс научного познания («убеждение в том, что мир подчиняется законам... вера в то, что существующее в мире многообразие может быть сведено к некоему единому началу... а также убеждение в том, что могут быть найдены способы отличить истину от заблуждений... В числе таких способов назывался опыт. И пусть само понимание опыта менялось... сама идея опытного обоснования знания была неизменной»¹⁷); *теории и объяснения*, истинность которых доказана настолько надежно, что вероятность их пересмотра представляется невозможной.

Различные концепции в философии науки делали акцент либо на реально происходящем процессе накопления наукой абсолютно достоверных положительных знаний, либо на происходящей в процессе познания достоверной и окончательной фальсификации ложных гипотез. Медик Г.Гаррис пишет, что хотя физика Эйнштейна действительно пришла на смену ньютоновой физике, но все же «это не является аргументом в пользу той точки зрения, которая утверждает, что все научные выводы подобным образом рано или поздно будут заменены другими. Я не верю в то, что когда-нибудь будет доказано, что кровь животных не циркулирует, что сибирская язва не вызывается действием бактерий, что белки не состоят из цепочки аминокислот. Люди склонны совершать ошибки, но мысль о том, что они не совершают ничего, кроме ошибок, не имеет особой ценности»¹⁸.

Е.А.Мамчур обращает внимание на окончательный характер отвержения наукой ложных теорий: «...мы никогда не вернемся не только к утверждениям о том, что Земля находится в центре мира или что тела падают с разными, зависящими от их массы скоростями, мы не вернемся и к аристотелевским представлениям, согласно которым законы мира познаются посредством созерцания; мы уже не будем утверждать, что сходство между предметами является знаком их действительного подобия или что название вещей является знаком их сущности, как это было во времена Парацельса; мы уже не будем верить в то, что научное знание является отражением, копией действительности, как считали в период становления классической науки и т.п.»¹⁹.

Хотя окончательно установленные или окончательно отвергнутые истины науки иногда вновь пересматриваются в ходе научных революций, в нормальных условиях запрет посягать на эти основы строго соблюдается в научном сообществе. В социальном плане неприятие сообществом теологов (шире – верующих) субъекта, оспаривающего некоторые религиозные истины или видоизменяющего их, традиционно было еще более жестким. Конечно, нельзя сравнивать инквизиционные костры далекого прошлого с отношением к «еретикам» в научном сообществе. Однако, хотя абстрактно в науке вроде бы и нет запретных для сомнения или пересмотра утверждений, ученый, дерзнувший, скажем, предложить новую модель вечного двигателя, рискует подвергнуться в научном сообществе ostracismu не менее, если не более строгому, нежели современный теолог-модернист в церкви.

И уж конечно, абсолютно нефальсифицируемой, принципиально непроверяемой верой остается атеизм, включая «методологический атеизм». Допущение в отдельных случаях вмешательства Бога означает на языке логики частноутвердительное высказывание «некоторые S есть P». Если это высказывание ложно, то истинно противоположное ему «все S не есть P» – т.е. формула методологического атеизма: $\neg (\exists x P(x)) \rightarrow \forall x \neg P(x)$. Всё происходящее в мире не есть результат Божественного вмешательства. Это утверждение, хотя бы в силу невозможности полной индукции, недоказуемо. Истинность всех дальнейших рассуждений зависит от истинности или ложности исходной посылки, поэтому степень научной достоверности теорий и объяснений на базе «методологического атеизма», несколько не выше теорий и объяснений на основе альтернативного исходного допущения о Божьем вмешательстве.

Замечу, что в истории науки достаточно примеров того, как построенные на ложном исходном допущении теории существовали веками и удовлетворительно согласовывались с опытными данными. Таким образом, попытки объяснить возникновение и распространение христианства чисто земными причинами могут оказаться подобными истории Птолемеевой системы, век за веком нагромождавшей эпициклы для все более и более точного описания движения небесных светил.

Но Птолемея система в конце концов рухнула, обнаружив свою несостоятельность, а вот как с возможностью научно доказать Божественное вмешательство? Отвечу: если в качестве исходной методологической установки принят методологический атеизм — невозможно! Его особенностью является, если использовать попперовский термин, принципиальная невозможность фальсификации, опытного опровержения. Если исследователем принята и с железобетонной уверенностью соблюдается установка «объяснять все явления естественными причинами», то даже явление Бога во плоти или иное чудо не убедит его в существовании сверхъестественного — как атеиста из притчи в «Братьях Карамазовых», который, попав на тот свет, заявил: «Это противоречит моим убеждениям». Замечу, что принципиальная неопровергаемость, нефальсифицируемость теории является не ее достоинством, а слабостью, или, по К.Попперу, признаком ненаучности.

В последнее время наблюдается новая тенденция в отношениях нерелигиозных ученых к теологии, к богословской мысли. Вместо объявления религиозного знания ложным, несоответствующим действительности мнением о *реальности* его провозглашают одним из многих, равно имеющих право на существование способов субъективного восприятия реальности, в отношении которых неприменимы категории истинности-ложности, как в отношении художественного творчества. Вместо заблуждающихся богословы становятся интересными людьми с интересными мнениями. Эти мнения, однако, не соотносимы с реальным бытием и в этом смысле (подразумевается, но не высказывается вслух) ничего не говорят о реальности, но только о своем авторе. Это очень близко релятивистской атаке на научный реализм. «Эпистемологический релятивизм можно определить как доктрину, согласно которой среди множества точек зрения, взглядов, гипотез и теорий относительно одного и того же объекта не существует единственно верной, той, которая может считаться адекватной реальному положению дел в мире. Да и искать ее не нужно, полагают релятивисты, поскольку все эти точки зрения и все эти теории являются равноправными и равноценными. Поскольку к некоторым типам интеллектуальной деятельности людей (например к искусству)

идея равноценности различных направлений и течений оказывается применимой, очевидно, что в основании доктрины релятивизма лежит стремление отрицать наличие у науки особого эпистемологического статуса, на котором настаивала классическая эпистемология»²⁰.

В этом смысле теология в самооценке более близка к рационализму, к научному реализму, утверждая, что ее суждения о существующем соответствуют реальным объектам и их истинной природе, т.е. не являются плодом конвенциональных соглашений, не имеющих онтологической связи с описываемым объектом. Релятивистские теории истины, на первый взгляд, оказывают услугу теологии тем, что релятивизм принижает научное знание, лишая его статуса объективного, реального знания, более адекватного, чем вероятностное, не имеющее достаточных обоснований религиозное знание. Но этот же релятивизм не принимает претензии самого религиозного знания на истинность — религиозные доктрины превращаются в субъективные мироощущения.

Точка зрения, радикально противопологающая научное знание и философские системы, выраженная в свое время А.Л.Никифоровым, может быть рассмотрена и применительно к сопоставлению науки и теологии. А.Л.Никифоров полагает, что по своей структуре философская система может не отличаться от естественнонаучной теории. Однако исходные определения и принципы научной теории подвергаются эмпирической проверке, и в ходе этой проверки выясняется, что они представляют собой не просто лингвистические соглашения, а подлинные описания реального положения дел. Система же философских определений и соглашений не подвергается и не может быть подвергнута такой проверке, она всегда остается в плоскости языка, следовательно, не может рассматриваться как *описание* реальности. Именно благодаря тому, что философские утверждения не представляют собой intersubъективно проверяемых описаний, они и не являются общезначимыми — в том смысле, что каждый, кому понятно их значение, должен соглашаться с ними. Согласно А.Л.Никифорову, «эмпирически констатируемый *плюрализм* философских систем, направлений, концепций неопровержимо свидетельствует о том, что философские ут-

верждения не находятся в истинностном отношении к миру. Если бы в сфере философии речь могла идти об истине, то плюрализм был бы невозможен: давным давно была бы выделена истинная система философии — философская парадигма, которая объединила бы вокруг себя подавляющее большинство философов всех стран, и развитие философии пошло бы точно так же, как происходило развитие конкретных наук. Но этого до сих пор не произошло. Более того, именно в XX в. — веке громадных успехов науки и экспансии ее во все сферы человеческой деятельности — резко возросло и разнообразие философских систем и направлений»²¹.

Применительно к нашей теме множественность религиозных учений есть несомненно реальный факт. Однако означает ли это, что никакая философская или богословская система в принципе не может адекватно выразить истинное знание о наиболее общих основах и законах мироздания? В вышеприведенных рассуждениях, на наш взгляд, А.Л.Никифоров неосновательно отождествляет невозможность эмпирической проверки²² высказываний философской теории (или религиозного учения) с невозможностью рассматривать их как описание реальности. Сказанное выше о религиозной и научной вере содержит контраргументы этому утверждению.

Конечно, утверждение, обоснованное в соответствии с действующими на настоящем уровне развития науки нормами, всяким рационально мыслящим субъектом должно признаваться истинным. Так, например, концепция корпускулярно-волнового дуализма природы света теоретически обоснована и экспериментально подтверждена, поэтому никто не может не признавать ее, не жертвуя рациональностью мышления. Напротив, православное учение об исхождении Св. Духа эмпирически не проверяемо и рационально не доказано с такой степенью убедительности, чтобы оно стало общепризнанным. Последнее, однако, не означает, что православный догмат не может соответствовать истинному положению дел, а католическое филиокве или мусульманская доктрина о безипостасности Божества — быть ошибочными. Сам по себе факт многочисленности религий, излюбленный антирелигиозный аргумент, равным счетом никак не опровергает возмож-

ности того, что только одно религиозное учение истинно — если иметь в виду истину как соответствие высказывания действительности.

Показательно, что в последнее время идеи плюрализма в постмодернистских вариациях пытаются применить и к научному знанию. Е.А.Мамчур, обращаясь к этой проблеме, пишет, что «...сталкиваясь с многообразием концепций и мнений, классический рационализм ставил вопрос: каково истинное положение дел? Постмодернизм полагает, что этот вопрос не имеет смысла... Это отказ от идеала объективности научного знания и утверждение доктрины культурного и когнитивного релятивизма»²³. Она также подчеркивает, что целью ученых на всех этапах научного познания было «разрешить» конкуренцию между различными теоретическими концепциями, достигнуть монологичности. До сих пор не известно ни одного случая, когда ученые согласились бы с ситуацией плюрализма концепций и отказались от поисков единственно верной точки зрения²⁴. Однако и для религиозных учений характерным всегда было стремление настаивать на единственности истинной веры, стремление обратить все народы к этой вере.

Невозможность победы единственно верной точки зрения в философии и в религии объясняется не только и не столько невозможностью ее рационального обоснования, сколько вмешательством внерациональных факторов — социальных, эмоционально-психологических, в силу которых потерпевшая поражение в дискуссии сторона не спешит принять учение победителей. «Если бы геометрия так же противоречила нашим страстям и нашим интересам, как нравственность, то мы так же спорили бы против нее и нарушали ее вопреки всем доказательствам Евклида и Архимеда, которые мы называли бы тогда бреднями и считали бы полными ошибок»²⁵.

В заключение некоторые соображения о социальных аспектах проблемы истинного знания в теологии и в науке. Достоверное знание об устройстве мироздания не может существовать изолированно от аксиологических и деонтологических (ценностно-целевых) установок, которые признает для себя субъект знания. По этой причине уверенность в обладании истинным знанием неизбежно оборачивается стремлением ис-

пользовать это знание для преобразования мира, для упрочения добра и искоренения зла. В теологии это на протяжении многовековой истории религий оборачивалось агрессивным конфессионализмом, неприятием других вероучений в качестве ложных и пагубных для души. В качестве примера из истории христианства в XX в. можно вспомнить позицию католических консерваторов во главе с архиепископом Марселем Лефевром, не принявших ряд идей II Ватиканского собора, в частности идею межконфессионального диалога. Их логика в данном вопросе сводилась к следующему: диалог означает двусторонний обмен знаниями, сведениями, которыми не обладает партнер по диалогу. Между тем Католическая церковь есть хранительница полноты Истины Христовой, поэтому никакая другая конфессия не может дать ей нечто, чего не было бы в этой полноте. Католическая церковь может только просвещать инаковерующих светом своей истины, но ей нечем у них обогатиться. Хотел бы обратить внимание не на негативные социальные последствия такого подхода (конфликтогенность), но на ее полную логичность с эпистемологической точки зрения. В противоположность этому социально «удобный» и толерантный экуменизм в гносеологическом плане вынужден более или менее явно соглашаться с тем, что «все религии одинаково истинны» или же что «вопрос об истинности применительно к различным мировосприятиям, отразившимся в разных религиях, вовсе некорректен». На мой взгляд, последний вариант очень схож с постмодернистскими попытками похоронить реализм в науке, заменив его релятивизмом, о которых так хорошо написано у Е.А.Мамчур.

Что касается социальных последствий претензий науки на обладание достаточным объемом знаний для занятий социальной инженерией, опыт построения социалистического строя по рецептам марксизма-ленинизма является, конечно, самым ярким примером, но различные варианты сциентизма, попыток организовать общество по правилам и законам всеведущей науки начались задолго до социалистического эксперимента и далеко не исчерпали себя.

Конечно, примерами того, как фанатики, вообразившие, что им открыта полнота научной или религиозной истины, заливали землю кровью, полна история человечества. Но с точки

зрения теории познания все эти трагедии просто не имеют никакого отношения к разрешению вопроса о том, может ли в принципе наука или религия быть источником знаний, утверждающих те или иные ценностно-целевые установки, этические начала в качестве объективно необходимых, соответствующих реальности (будь эта объективная реальность волей Божьей, предписавшей некие заповеди, или же научным расчетом, доказавшим, что некие социальные нормы оптимальны для существования и развития общества).

В качестве аналогии можно привести такой пример. История медицины дает множество примеров ошибочных воззрений о здоровом образе жизни, подавляющее большинство человечества не знает или игнорирует предписания медицины относительно здорового образа жизни. Но из этого никоим образом не следует, что не существует *объективно истинного*, обусловленного физиологическими особенностями человеческого организма и психики человека оптимального режима жизнедеятельности человека. Другое дело, что, будучи императивно навязываемым обществу внешней силой, самый разумный и рациональный, научно обоснованный здоровый образ жизни с большой степенью вероятности столкнется с иррациональным бунтом в духе Достоевского: «Нет, к черту благоразумие, дайте нам по своей дурацкой воле пожить!».

Интересно, на мой взгляд, что вся глубокая и интересная работа, проделанная К.Поппером в философии науки и в теории познания, в практическом плане свелась к тому, что ни одна теория не должна слишком уж категорично претендовать на истинность, развитие науки есть только вытеснение более ошибочных теорий менее ошибочными, но все же содержащими ошибки, — а поэтому, в социальном аспекте, никто не вправе претендовать на переустройство мира как обладатель (недоступного) истинного знания о том, как мир должен быть устроен²⁶.

Таким образом, и для науки, и для теологии претензия на обладание единственно верной точкой зрения на реальность чревата попыткой навязывания этой точки зрения всему миру, а релятивизация знания, отказ от идеала объективности знания обедняет ценность последнего, в том числе его практическую ценность. И в науке, и в теологии идет вечный поиск оптимума

между насилием над инакомыслящими, инаковерующими и всепримиряющим и всеобесценивающим лозунгом «все по своему правы, единой объективной истины нет вовсе».

Примечания

- ¹ См., например: *Бочаров В.А.* «Методологический атеизм» научен // *Религиоведение*. 2004. № 2. С. 144.
- ² *Вайнгартнер П.* Сходство и различие между научной и религиозной верой // *Вопр. философии*. 1996. № 5. С. 90–109.
- ³ См., например: *Шохин В.К.* Христианские догматы и философская рациональность: конфронтация или синэргия? // *Богословие и философия: аспекты диалога*. М., 2001. С. 185–223.
- ⁴ Дополнительную терминологическую путаницу вносит и то, что слово «вера» используется как синоним религии, всей совокупности религиозных убеждений и переживаний.
- ⁵ *Вайнгартнер П.* Сходство и различие между научной и религиозной верой. С. 91.
- ⁶ *Локк Дж.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1985. С. 354.
- ⁷ *Вайнгартнер П.* Сходство и различие между научной и религиозной верой. С. 101.
- ⁸ «Верознание» не тождественно «относительной истине». Первое – потенциально абсолютная, но не доказанная истина, вторая – истина, вполне обоснованная на данном этапе развития науки, но потенциально содержащая и ложные утверждения.
- ⁹ *Дубровский Д.И.* Вера и знание // *Дубровский Д.И.* Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002. С. 283–284.
- ¹⁰ Там же. С. 292.
- ¹¹ На самом деле возможность быстрой и однозначной оценки теории с помощью *experimentum crucifix* в естествознании представляет скорее счастливое исключение, чем постоянно имеющуюся у исследователя возможность.
- ¹² В традиционном католическом процессе подготовки к принятию решения о канонизации святых назначается специальный «адвокат дьявола», которому надлежало приложить все усилия по поиску в биографии потенциального святого доводов против его причисления к лику святых, доказывать сомнительность совершенных усопшим чудес и т.д. С ним состязается т. н. «адвокат Божий».
- ¹³ Там же. С. 103.
- ¹⁴ *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 193.
- ¹⁵ *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

- ¹⁶ *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // *Лакатос И.* Методология исследовательских программ. М., 2003. С. 24–25.
- ¹⁷ *Мамчур Е.А.* Объективность науки и релятивизм. М., 2004. С. 219.
- ¹⁸ Цит. по: *Пикок А.* Богословие в век науки. М., 2004. С. 21.
- ¹⁹ *Мамчур Е.А.* Указ. соч. С. 220.
- ²⁰ Там же. С. 14.
- ²¹ *Никифоров А.Л.* Философия как личный опыт // *Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания.* М., 1990. С. 311–312.
- ²² В этой полной невозможности хотя бы частичной проверки и косвенных подтверждений я, впрочем, тоже сомневаюсь. См., например: «то, во что верят, имеет подтвержденные следствия» (*Вайнгартнер П.* Указ. соч. С. 102) – и соответствующие примеры для религиозной веры.
- ²³ *Мамчур Е.А.* Указ. соч. С. 41.
- ²⁴ Там же. С. 225.
- ²⁵ *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении // *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 97.
- ²⁶ «Я думаю, мы должны привыкнуть к мысли о том, что на науку следует смотреть не как на “корпус знания”, а как на систему гипотез, т.е. как на систему догадок или предвосхищений, которые в принципе не могут быть оправданы и которыми мы пользуемся до тех пор, пока они выдерживают проверки. Мы никогда не имеем права сказать, будто знаем, что они “истинны”, “более или менее достоверны” или хотя бы “вероятны” (*Поппер К.* Логика научного исследования. М., 2004. С. 289).

**СБЛИЖАЕТ ЛИ РЕЛИГИЮ И НАУКУ
«ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ РЕЛЯТИВИЗАЦИЯ
НАУКИ»?***

Albert Alyoshin

**Does «epistemological relativisation» of science bring
religion and science closer to each other?**

The paper argues that the formal equality of the cultural status of science and religion, which is usually taken as an argument for diminishing the differences between religious and scientific knowledge, opens, on the contrary, more opportunities for realizing the depth of their differences as specific cultural and symbolic systems. Although these systems are capable of influencing each other and changing as the times change, they do not loose their respective identities. Their value for us is determined by the role they play in the life of the society, and not by some time- and history independent properties they are alleged to have.

В осмыслении тех изменений, которые видимым образом затрагивают отношения науки и религии в современном обществе, важную роль играют самые условия рассмотрения их отношений. Два обстоятельства побуждают к переосмыслению толкования их существа и содержания. Первое – определенный подъем религии в жизни и культуре современного общества, явные признаки стремлений и надежды вернуть себе роль духовного руководства жизнью человека. Второе обстоятельство явилось плодом так называемой постмодернистской интерпретации науки, которой свойственно уравнивание науки с религией, мифом и т.п. в культурном статусе. Отметим также, что массовый характер научных профессий, определенные и хоро-

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ. Проект 0703-00293а «Роль религиозных предпосылок и ценностей в становлении и развитии социально-гуманитарного познания».

шо известные аспекты феномена «большой науки», несомненно, сказались и на размывании четкости этоса научной деятельности. Так, к примеру, в самом научном сообществе становятся не редкими увлечения астрологией и другими паранаучными направлениями. В науковедческих исследованиях стало своеобразной модой снижение уровня определенности и четкости различий собственно научных и вненаучных знаний.

В этой статье основным предметом обсуждения, ее целью является ответ на вопрос: действительно ли та своеобразная «релятивизация» науки, которая отличает многие исследования последних десятилетий в философии науки, в частности обоснование отказа от так называемого особого эпистемологического статуса науки, дают основания для утверждения о сближении науки и религии. Более того, в перспективе предполагаемого сближения их отношения должны подлежать такому переосмыслению, которое позволит говорить о возможности некоего союза науки и религии, союза, способного содействовать успехам научного познания и нравственного прогресса человечества.

Прежде чем обратиться к рассмотрению этого основного вопроса, я остановлюсь на обсуждении приемлемых и методологически оправданных условий обсуждения самого сопоставления науки и религии. Следующим шагом должно стать уточнение смысла тех сдвигов в понимании природы научного знания, а также концепта истины, которые воспринимаются, в том числе и многими философами науки, как отказ от идеалов объективного познания. Только после этого можно будет перейти к аргументации ответа на вопрос, вынесенный в заголовок статьи.

Культурная автономия науки, религии, а также и философии вряд ли может быть поставлена под сомнение. Однако сам факт такой автономии не означает наличия непроницаемых границ между этими формами духовной деятельности. Заметим также, что мысль об общем для них истоке, теряющемся во мгле веков, дает определенные основания для опознания известной (заведомо ограниченной) гомологии в их структурной организации. Косвенным свидетельством признания единства, сокрытого от поверхностного взгляда, могут послужить если и не

вполне внятные по своему замыслу проекты их грядущего синтеза, время от времени дающие о себе знать и опирающиеся на интуицию родственной их близости.

Вместе с тем самый факт реальной автономии — столь же несомненное свидетельство *сложившегося* различия, во-первых, не подвластного *произвольной* отмене и, во-вторых, задающего (и ограничивающего) меру и характер возможного воздействия, влияния друг на друга. Если мы припомним то обстоятельство, что наука в современном смысле этого слова родилась в лоне христианской культуры, что она создавалась во всех аспектах своей бытийственности глубоко верующими людьми, то, вероятно, в конституирующих ее фундаментальных верованиях должны быть верования и убеждения, присущие этой культуре. Идея, согласно которой следует признать «изначальную родственность» неких глубоких пластов в смысловом космосе этих культурных форм, вряд ли может рассматриваться как беспочвенная. Добавим к этому добровольное признание духовного главенства религиозных истин по сравнению с истинами науки, что не отменяло в сознании ученых правомерности самих научных истин, несмотря на снижение их ценностного статуса. Хорошо известно также, что по мере становления новоевропейской науки, завоевания ею твердой культурной автономии, шел процесс не только все более последовательного размежевания с религией, с характером практиковавшегося в ней дискурса, совершенно неуместного в научных исследованиях и дискуссиях, но и со все большей решительностью ставился под сомнение ценностный приоритет религиозных истин сравнительно с истинами наук. Скоропалительное убеждение, высказанное в 1884 г. знаменитым историком христианства Э.Ренаном, о том, что наука ныне — «это религия, отныне только наука будет создавать символы; только наука может найти решение вечных человеческих проблем, которого настоятельно требует природа»¹, явилось зримым свидетельством перемен, происходивших в общественном мнении. Разумеется, это утверждение заключало в себе не ту мысль, что наука стала религией, но ту, что в науке стали усматривать силу, способную оправдать притязание на истинное руководство человечеством. Тем самым складывалась новая иерархия духовных ценностей в чело-

веческом мире, и та роль, которую много веков в Европе исполняла религия, должна была отныне перейти к науке. Эта сциентистская иллюзия изживалась медленно и мучительно, поскольку сложилась и поддерживалась в качестве слепой, безотчетной практической веры под гипнотическим действием впечатляющих успехов наук, в первую очередь наук о природе. В арсенале философской и научной мысли уже было все необходимое для того, чтобы развенчать это заблуждение (и оно развенчивалось, но без осязательного успеха), поскольку наука никоим образом не могла притязать на решение смысложизненных проблем человечества. Разумеется, в решении данных проблем к этому времени наряду с религией (и нередко в союзе с ней) участвовали и другие вполне светские системы морали, философии, общественных идеологий и даже поднимающие голову науки об обществе и человеке. Однако со временем, вместе с падением надежд на то, что наука способна занять место ведущей духовной руководительницы человечества, вероятность возвращения этой миссии религии очевидным образом возрастала.

Здесь не место для более или менее пространного очерка реальной истории взаимных отношений науки и религии в европейской культуре последних трех веков. Нам важно лишь напомнить ряд хорошо известных тенденций, характеризующих их взаимоотношения.

Становление науки Нового времени в XVI—XVII вв. осуществлялось в общем контексте христианского мирозерцания. Это отнюдь не означало отсутствия неизбежных конфликтов, поскольку наука, обретающая автономность и независимость от религиозного мирозерцания, приступила к построению картины мира, неизбежно несовпадающей с той, которая существовала в христианском учении. Положение не спасало искреннее согласие творцов новой науки считать эти научные истины уступающими истинам христианской Церкви в самом главном, а именно в том, что все происходило в действительности в соответствии со Священным Писанием. Тем не менее у научных истин был свой резон, который следовало принять, засвидетельствовав тем самым самостоятельный и независимый характер истин науки. Так, Р.Декарт в «Первоначалах

философии», приступая к изложению третьей части трактата («О видимом мире»), в которой он ставил своей целью объяснить все явления природы, выведя их из первоначал, усматривал необходимость, не ставя под сомнение незыблемость истин Св. Писания, обосновать одновременно правомерность собственного замысла. «Я не только настаиваю на том, чтобы все, что я напишу, было принято на веру, но даже намерен высказать некоторые гипотезы, которые сам считаю неправильными. А именно, я нисколько не сомневаюсь в том, что мир изначально был создан во всем своем совершенстве, так что уже тогда существовали Солнце, Земля, Луна и звезды; на Земле не только имелись зародыши растений, но и сами растения покрывали некоторую ее часть; Адам и Ева были созданы не детьми, а взрослыми. Христианская религия требует от нас такой веры, а естественный разум убеждает нас в ее истинности, ибо принимая во внимание всемогущество Бога, мы должны полагать, что все им создано было с самого начала во всех отношениях совершенным»². Всецело принимая религиозную перспективу³, открывающую нам мир (его творение и царящий в нем порядок), он находит основание и для иной. Она не ограничивает себя простым видением мира таким, каким он есть, и каким он был сотворен. Декарт замечал, что природу Адама и райских деревьев «можно много лучше постичь, если рассматривать, как дитя мало-помалу формируется во чреве матери и как растения происходят из семян, нежели просто видеть их, какими их создал Бог...»⁴. Более того, в перспективе этого рода открывалась возможность разъяснить, какова вообще природа всех сущих в мире вещей. Для этого и следует «вообразить некоторые весьма понятные и весьма простые начала, исходя из коих, мы ясно можем показать происхождение светил, Земли и всего прочего видимого мира как бы из некоторых семян; и хотя мы знаем, что в действительности все это не так возникло, мы объясним все лучше, чем описав мир таким, каков он есть, или каким, как мы верим, он был сотворен»⁵.

Намеченное Р.Декартом различие перспектив могло утвердиться только тогда, когда потребность в научном постижении мира обрела концептуальную и методологическую определенность и устойчивость. Поскольку такая потребность, а

следовательно, и культурная данность самой этой перспективы не захватывала сколько-нибудь значительной части общества, постольку всякое расхождение тех картин и сценариев, которые начинала строить наука, воспринимались естественным образом как вызов церковному преданию. Только по мере того, как перспектива научного видения мира получила свое распространение и укрепила свое положение в культуре, острота такого конфликта начинает существенно слабеть. Правомочность той и другой культурной системы, религии (христианства) и науки, получает признание в определенных для каждой из них границ.

Вместе с тем следует признать, что целый спектр решений, касающихся отношения науки и религии, получивших свое обоснование и ту или иную степень общественного признания в европейской культуре XVIII—XIX вв., отличался высоким разнообразием и неустойчивостью, постоянно побуждая к новым постановкам этой проблемы и к поискам более совершенных попыток ее решения. Мир христианской культуры, обладая колоссальным духовным богатством, ассимилировав в себя значительные анклавы метафизической, этической, художественной, социально-экономической мысли, маскировал тем самым определенность собственной (религиозной) перспективы и с большим или меньшим успехом стремился отказать науке в *подлинной* истинности тех ее идей и концепций, что были несовместимы с буквой и духом христианского мифа. Практические успехи науки, демонстрировавшие действенность научного познания, исключали возможность ее полного неприятия, но побуждали к приданию особого статуса ее истинам, статуса низшего сравнительно с истинами религиозного толка. В религиозной философии христианства такого рода обоснования весьма разнообразны, и здесь уместно привести одно из них, принадлежащее Н.А.Бердяеву. «Могут предположить, что все сказанное относится к Истине, но не относится к истинам, к тем частичным и относительным истинам, которые открывает наука в природном феноменальном мире. Что нуменального есть в таких истинах, как “дважды два — четыре” или “тела при нагревании расширяются”? Раскрывается ли в истинах смысл? Есть Истина с большой буквы и есть истина с малой буквы. Это

требует разъяснения. Все маленькие частичные истины получают свой свет от целостной большой Истины, все лучи света исходят от Солнца. ... Логос – Солнце спускается в падший, объективированный мир, и вырабатывается логический аппарат познания, соответствующий этому объектному миру. Это есть познавательное приспособление к миру для победы над миром. Если наука находится во власти детерминизма, если она ищет каузальных связей и не открывает первичных творческих движений в мировой жизни, то вина тут не в науке, а в состоянии мира»⁶. Как мы видим, данное разъяснение не ставит под сомнение *правомочность* науки, но вместе с тем отказывает ее маленьким истинам в *подлинности и глубине*.

Постоянно возобновляющиеся попытки с обеих сторон разрешить старый спор, касающийся вопроса о подлинном существовании или не существовании объектов религиозной веры, по признанию самих участников его, неразрешим. Он, к тому же, отличается малой степенью внимания к корректности самих условий сопоставления друг с другом научного и религиозного суждений, обладающих полноценностью своих смыслов в контексте тех культурных систем, в лоне которых они формируются и обладают вполне определенным смыслом. Поэтому значительное внимание в том случае, когда ставится и обсуждается вопрос о правомерности или истинности суждения того или иного типа, следует уделить рассмотрению религии и науки в качестве своеобразных культурных систем, обладающих способностью генерировать специфический род смыслов, воспринимаемых адекватно в перспективе, им соответствующей. К характеристике религии как культурной системы мы теперь и перейдем.

Для целей настоящей статьи принципиальность выбора той или иной системы представлений о религии как культурной системе не имеет решающего значения. Важно лишь отдать отчет в присущей ей *полноте структурных и функциональных* особенностей, в контексте которых смысл и значение феномена «религиозного знания» обладает должной определенностью. Еще одним обстоятельством, заслуживающим упоминания, является рассмотрение религии в ее *общих родовых* особенностях. Разумеется, это не означает одновременно игнорирования

различий великих и племенных религий. В то же время при рассмотрении вопроса об отношении научного и религиозного знания столь же неправомерно иметь в виду исключительно христианство и, к тому же, в той или иной его конфессиональной версии. Выше уже было сказано о том, что такого рода замена способна уменьшить степень определенности своеобразия религиозной перспективы. В качестве базовой концепции, избранной для характеристики религии как культурной системы, нами привлекается концепция, принадлежащая замечательному американскому антропологу Клиффорду Гирцу.

Согласно К. Гирцу, религия – «это: (1) система символов, которая способствует (2) возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, (3) формируя представления об общем порядке бытия и (4) придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что (5) эти построения и мотивации кажутся единственно реальными»⁷.

Это сжатое определение религии как культурной системы нуждается в дополнительных пояснениях. Первое, о чем следует сказать, это характер культурной символической системы. Система символов, образуя собой разнообразные культурные модели, характеризуется принципиальной двойственностью. Эти модели выполняют свою функцию не только «чего-то», но и являются моделями «для чего-то». «В первом случае ударение ставится на таком манипулировании символическими структурами, которое приводит их в более или менее близкое соответствие с уже существующей несимволической системой, – нечто подобное мы делаем, когда пытаемся понять работу плотины, разрабатывая теорию гидравлики или строя карту течений. Теория или карта моделирует физические отношения так, чтобы сделать их доступными пониманию – т.е. выражать их структуру в схематической форме; это модель «реальности» в смысле модели *чего-то* существующего. Во втором случае ударение ставится на манипулировании несимволическими системами с точки зрения принципов, выраженных в символической форме, это то, что мы делаем, когда строим плотину в соответствии с принципами, вытекающими из теории гидравлики, или выводами, сделанными на основании карты течений»⁸.

Сказанное относится и к широкому кругу психологических и социальных систем, моделей культуры, которые мы обычно не именуем «теориями» и о которых мы говорим с точки зрения «предписаний», «мотивов» или «обрядов». Отметим главное: культурные символические модели обладают принципиальной двойственностью. Они придают значение, т.е. объективную понятийную форму, социальной и психологической реальности не только в том отношении, что сами формируются по ее подобию, но и так и тем, что формируют ее по своему образцу.

К.Гирц склонен рассматривать эту взаимозаменяемость моделей «чего-то» и моделей «для чего-то» в качестве существеннейшей черты человеческого мышления. «Восприятие структурного соответствия одного ряда процессов, действий, связей, сущностей и т.п. другому, для которого первый служит программой и в отношении которого такую программу можно считать репрезентацией, образом — т.е. символом — программируемого, — вот в чем сущность мышления человека. Взаимозаменяемость моделей “для чего-то” и моделей “чего-то”, возможная благодаря символическим средствам, — отличительная черта нашего интеллекта»⁹.

Системы религиозных символов, таким образом, одновременно и выражают, и формируют характер реального мира. Они формируют его, воспитывая в верующем определенный ряд предрасположенностей (наклонностей, способностей, навыков, привычек, обязанностей), которые придают элемент постоянства его деятельности и его опыту. К.Гирц различает два вида таких предрасположенностей: настроения и мотивации. Если мотивация — это устойчивое стремление, постоянное желание совершать определенные действия и испытывать определенные чувства в определенного рода ситуациях, если она есть то, что обладает «векторными свойствами» и указывает на некий курс, то настроения варьируются лишь в отношении интенсивности, возникают из определенных обстоятельств и безразличны целям. Но наиболее важное различие между ними в том, что мотивации «наделяются значением» в соответствии с *целями*, к которым они предположительно ведут (так, милосердие становится христианским милосердием, когда оно связы-

вается с понятием о Божественном замысле), в то время как настроения — в соответствии с обстоятельствами, которые их предположительно вызвали.

В силу уже отмеченной двойственности культурных символических систем религиозные символы, вызывающие и определяющие предрасположенности, принимаемые нами как религиозные, и символы, которые вписывают эти предрасположенности в рамки космического порядка, являются одними и теми же. Это позволяет нам *эмпирически* различать религиозную деятельность и религиозный опыт¹⁰.

К. Гирц выделяет «три рубежа», несущих угрозу человеку: это границы его аналитических способностей, границы его выносливости и границы его нравственных представлений. Они находят свое выражение в осознании тупика, страдания и ощущения неразрешимости нравственного парадокса. Каждое из них, «если оно достаточно интенсивно или продолжается достаточно долго, может поставить под сомнение идею, что жизнь познаваема и что при помощи мышления мы можем вполне эффективно в ней ориентироваться — сомнение, с которым любая религия, сколь бы примитивной она ни была, должна попытаться как-то справиться, если рассчитывает на более или менее длительное существование»¹¹. Все эти вызовы (непонятность явлений, бессмысленность неумолимой боли, необъяснимость несправедливости) наводят на мысль об отсутствии *подлинного порядка*. И ответ на эти вызовы со стороны религии заключается в том, чтобы создать с помощью символических средств такой подлинный порядок вещей, который бы «объяснял и даже возвышал осознаваемую неоднозначность человеческого опыта, его загадки и парадоксы»¹², и, признавая существование непостижимого, боли и несправедливости в плоскости человеческой жизни, одновременно отрицал, что эти иррациональные моменты характеризуют мир в целом. «При этом как данное утверждение, так и данное отрицание производятся с точки зрения религиозной символики, символики, соотносящей сферу человеческого существования с более широкой сферой, в контексте которой и понимается это человеческое существование само по себе»¹³.

Наиболее важный пункт понимания работы религиозной культурной системы как раз и заключается в том, как религиозный человек от тревожащего его восприятия беспорядка приходит к более или менее устойчивому убеждению в существовании порядка. В этом и заключается существо проблемы веры. С точки зрения развиваемых К.Гирцем воззрений религиозное верование основано на изначальном признании некоего авторитета, трансформирующего повседневный опыт. «Существование мыслительного тупика, боли и этического парадокса — Проблемы Смысла — один из тех феноменов, которые побуждают человека к вере в богов, дьяволов, духов, тотемические принципы или духовную силу каннибализма (ощущение красоты или ослепление властью — другие из таких феноменов); но оно — не основа, на которой покоятся данные верования, а скорее наиболее важная сфера их приложения»¹⁴. Первичность принятия авторитета по отношению к получению откровения в общих религиозных вопросах не менее важна, чем в вопросах толкования священных писаний. Основная аксиома, того, что может быть названо «религиозной перспективой», везде одна и та же: кто хотел бы знать, сначала должен поверить.

Религиозная перспектива является одной из многих других. Возникают, следовательно, вопросы: во-первых, что вообще считать «религиозной перспективой» в отличие от других перспектив; во-вторых, каким образом люди ее усваивают.

Научная перспектива сравнительно с религиозной отличается, согласно К.Герцу, нарочитым сомнением и систематической постановкой всего под вопрос. В ней прагматические мотивы приглушены в пользу незаинтересованного наблюдения, попытке анализировать мир с точки зрения формальных понятий, отношения которых к неформальным понятиям здравого смысла весьма проблематично.

Перспективу же здравого смысла отличает восприятие мира таким, каким он представляется (установка наивного реализма), а также прагматическая мотивированность, желание воздействовать на него или к нему приспособиться.

Отличие религиозной перспективы от перспективы здравого смысла состоит в том, что она выходит за пределы реалий повседневной жизни к реалиям более широким, корректирую-

щим и дополняющим повседневность. Главным в этой перспективе является не воздействие на реальность, объемлющую повседневность, но принятие и вера в нее. То сомнение, которому она подвергает повседневность, отлично от сомнений институционализированного скептицизма разлагающего данность на набор вероятностных гипотез. Оно питается *всеобъемлющими, негипотетическими истинами*. Эта перспектива характеризуется не отстраненностью, а преданностью, не анализом, а принятием вещей такими, каковы они есть. «Это ощущение “подлинно реального” есть именно то, на чем зиждется религиозная перспектива, и именно то, что символическое функционирование религии как культурной системы должно обеспечивать, закреплять и, насколько возможно, охранять от несогласованных откровений мирского опыта. С аналитической точки зрения суть религиозного действия как раз и состоит в наделении конкретного комплекса символов — а соответственно, метафизики, которую они выражают, и стиля жизни, который они рекомендуют, — авторитетом»¹⁵.

Вполне естественно, что взгляды на религиозную перспективу со стороны и изнутри нее отличны друг от друга. Для первого вся полнота религиозных действий есть лишь презентация этой перспективы, а потому может подлежать эстетической оценке или научному анализу. Но с внутренней точки зрения эти действия есть *инсценировка и реализация* такой перспективы, одним словом, они исполняют роль не только модели того, во что верят, но и модели *для* самой веры, они «обрезают веру в процессе того, как они изображают ее»¹⁶.

Для нас важно отметить еще и то обстоятельство, что человек не существует исключительно в какой-то одной перспективе. Более того, полагаясь на авторитет социологов, следует признать повседневный мир обыденных объектов и практических действий наивысшей реальностью человеческого опыта (А.Шюц). Она наивысшая в силу наибольшей степени нашей укорененности в мире повседневности, в силу высокой степени нашего доверия ему и, самое главное, неотвратимой обязательности его для всех. В то же время реальность других перспектив может быть закрыта или не состояться для тех или других индивидов. Поэтому установки, формирующие религиозную систе-

му символов, имеют наиболее важное влияние — с точки зрения человека — за рамками религиозного действия и ритуала, поскольку они отображаются на повседневную жизнь и окрашивают его восприятие. В этом и средоточие того интереса, который проявляет по отношению к религии социология, так как ей присуща важная роль в формировании повседневности¹⁷.

Сказанное не отменяет ни различия и независимости перспектив друг от друга, ни уже отмеченного их влияния друг на друга. К.Пирц хорошо иллюстрирует возможность их смешения, интерпретируя разногласие между Леви-Брюлем и Малиновским в вопросе о природе «мышления дикаря». «Если французского философа интересовала картина мира, складывающаяся у дикарей вследствие принятия религиозной перспективы, то польско-английского этнографа — картина мира, складывающаяся у них вследствие принятия перспективы здравого смысла. Возможно, оба смутно чувствовали, что говорят не совсем об одном и том же, но их просчет был в том, что они не стали пытаться выяснять, каким образом эти два типа “мышления” — или, я предпочел бы сказать, два типа символического формулирования — взаимодействуют. Поэтому дикари Леви-Брюля так и остались жить, несмотря на все его оговорки, в мире, состоящем исключительно из мистического, а дикари Малиновского, несмотря на подчеркивание им функциональной важности религии, — в мире, состоящем исключительно из прагматических действий»¹⁸.

Указанный случай побуждает нас придать важное значение способности человека передвигаться с большей или меньшей легкостью от одной перспективы к другой, порой отличающихся к вступающим в нее требованиями, исключаящими друг друга, способами, разделяемыми культурной пропастью. И сами такие передвижения дают нередко основания к смешению отличающих их особенностей в силу, например, слабой степени культурного владения перспективой. Так, утверждения религиозного характера пытаются поместить в научную перспективу, полагая, что достаточным основанием для этого является то, что и религиозное, и научное утверждение притязают на соответствие действительности, а абстрактное сопоставление перспектив обнаруживает некоторые сходства их друг с другом.

Смешивая перспективы, тем самым смешивают и типы культурной реальности. Признание чего-либо реальным обусловлено работой и действительностью существования самой перспективы. Понятно, что это не реальность вообще, не наличность некоторой предметности, а смыслозначимая реальность, принадлежащая определенной перспективе. Разумеется, смешивание перспектив необходимо также отличать от возможных (продуктивных или деструктивных) влияний одной перспективы, одной культурной символической системы на другую.

В завершающей части своей работы, посвященной характеристике религии как культурной системы, К.Гирц высказывает пожелание, к которому следует прислушаться, что, однако, не отменяет и возможности некоторых поясняющих дополнений, которые будут сделаны ниже. «Одна из главных методологических задач при научном описании религии — постараться избежать как тона сельского атеиста, так и тона сельского проповедника (как, впрочем, и тона их более изоциренных городских коллег), чтобы продемонстрировать социальные и психологические следствия конкретных религиозных представлений в ясном и нейтральном свете. А когда это сделано, то общие вопросы о том, является ли религия “хорошей” или “плохой”, “функциональной” или “нефункциональной”, “укрепляющей эго” или “вызывающей неуверенность”, исчезнут подобно химерам, какими сами эти вопросы и являются, и нам останется конкретная задача оценки, проверки и анализа конкретных случаев. Разумеется, останутся еще и немаловажные вопросы о том, насколько верно то или иное религиозное утверждение, насколько истинен тот или иной религиозный опыт и возможны ли вообще верные религиозные утверждения и истинный религиозный опыт. Но в рамках тех ограничений, которые наложила на себя научная перспектива, подобные вопросы нельзя даже задавать — и в еще меньшей мере можно пытаться на них ответить»¹⁹.

Как мы видим, трактовка религии в качестве символической культурной системы и в качестве одной из перспектив накладывает на нас обязательство рассматривать все имеющее к ней отношение с учетом этого обстоятельства. Мы, в частности, должны взглянуть на вопрос о существовании тех или иных

смыслозначимых объектов реальности данной перспективы, принимая во внимание социокультурную реальность самой перспективы. Естественно, что вопрос о существовании тех или иных математических структур или теоретических объектов эмпирической науки точно также решается в научной перспективе, но отнюдь не в перспективе здравого смысла. Конечно, по меньшей мере эта последняя должна быть соответствующим образом преобразована и истолкована для того, чтобы наша уверенность в существовании теоретических объектов эмпирической науки могла быть, в конечном счете, оправдана. То обстоятельство, что практически все возможные перспективы, так или иначе, проецируются на перспективу здравого смысла, взаимодействуют с ней, подвергая модификации ее общее смысловое поле, делает понятной степень потенциальной конфликтности различных перспектив. Не будучи конкурентными «в абстрактной чистоте своего существования», они конкурируют на этом общем поле, которое все они в разной мере и степени могут преобразовывать и использовать. И хотя взаимодействие различных перспектив с перспективой здравого смысла делает проблемной самую возможность ее рассмотрения в качестве самостоятельной и в основе своей независимой от других перспектив, это, не отменяя ее независимой реальности, свидетельствует об исключительной сложности и о нетривиальном смысле самой задачи описать и охарактеризовать ее в этом (независимом) качестве. Именно притязание на *доминирующее* по своему значению влияние на перспективу здравого смысла побуждает придавать вопросу о существовании объектов той или иной перспективы незаконный статус вопроса об их существовании *вообще* вне зависимости от каких угодно перспектив. Ведь признание существования объектов религиозной веры равностатусным вопросу о существовании трансфинитных чисел в научной перспективе (математики) не может принести никакого удовлетворения тому человеку, для которого религиозная перспектива обладает характером подлинной реальности. Он требует большего, а именно признания того, что мир религиозных объектов существует независимо от каких-либо перспектив, что он есть нечто большее, чем

порождение культурно-символической деятельности человека, и его существование вполне способно сказаться и оставить свой след в мире повседневности.

Теперь у нас есть все основания для перехода к непосредственному обсуждению основного вопроса настоящей статьи: сближает ли так называемая «эпистемологическая релятивизация» науку и религию?

Тот или иной ответ на этот вопрос находится в зависимости от следующих обстоятельств. Во-первых, он инициирован необходимостью принять или отклонить идею особого эпистемологического статуса науки. Признание его автоматически сохраняет ту значительную дистанцию между наукой и религией, которая утвердилась в культурном сознании, по крайней мере, самого научного сообщества. Если же доводы, побуждающие нас отказать науке в этом статусе, окажутся сильнее, то новая ситуация, в первом приближении, складывается в пользу сближения науки и религии. Правда, своеобразие такого сближения ограничено исключительно признанием того, что статус той и другой определен исключительно их культурной природой. Сближение, таким образом, усматривается в том, что происходит «снижение» статуса науки, и это снижение неминуемо несет с собой отказ от объективности познания, от владения истиной, не подвластной времени и культуре. Если истины, которые утверждает наука, находятся в зависимости от социокультурного контекста, а не определяются исключительно характером объекта познания, то научная картина мира, да и сама наука входит в ряд других культурных символических систем и не обладает какими-то исключительными *внутренними* особенностями, выделяющими ее из общего ряда культурных систем. Понятно, что принятие такого рода перемен, инициированных целым рядом независимых направлений мысли в области философии и истории науки второй половины XX в., потребовало значительной перестройки самосознания науки и встретило серьезное сопротивление. В известном смысле спустя столетия история повторилась, только на этот раз исключительное положение в духовном универсуме культуры утратила не религия, а наука. Об этом, в частности, пишет В.П.Визгин: «Таким образом, соотношение науки и религии за протекшее

время постмодерна *инвертируется*, по крайней мере, на уровне тенденции. Модернистская легитимация религии принимается в постмодерне, но направляется уже на науку»²⁰. Эта перемена рассматривается автором как сближение, по существу, науки и религии. Несколько ниже он отмечает, что из «тройного коня» реформаторского синтетического универсализма, ядро которого составляли наука, религия и эзотерика, вышла тенденция к дифференциации этих основных культурных подразделений. «На излете модерна происходит инверсия подобной констелляции указанных культурных феноменов. В его высоко дифференцированной культуре начинают проявляться, а со временем, возможно, станут преобладать синтетические тенденции»²¹. «Возможное проявление синтетических проявлений» предполагает, как минимум, сближение этих культурных форм не только в отношении их формального статуса, но и самого их существования. Визгин отмечает, что и со стороны наук по отношению к религии происходят зримые перемены. Если на заре модерна религия выталкивалась из науки, то теперь наука стремится сблизиться с ней. Если раньше наука брала на себя функции религии, то ныне они возвращаются ей обратно.

Разумеется, самая правомерность выражения «взять на себя» функции религии или «вернуть» их обратно вряд ли может быть оправдана. Оно способно обозначить единственное — «уступку» наукой духовного лидерства религии. Разумеется, при всем своем желании «исполнить функции религии» наука просто не могла в силу выполнения собственных и при том весьма специфических по своему характеру задач. Вряд ли также правомерно аттестовать науку Нового времени в качестве квазирелигии. Вместе с тем по крайней мере науке классического периода свойственны некоторые мировоззренческие послы, которые дают основания для определенного сближения ее картины мира с религиозным мировидением. Популярный среди ученых и философов образ природы как книги Бытия, исполненной письменами, которые надобно прочесть, свидетельствовал о безотчетной вере в то, что действительность определена сама по себе, а потому и познание ее есть осмысленное восприятие письмен ей присущих. Этим обуславливался почти сакральный по своему статусу смысл научной истины. Ее трак-

товка как соответствия реальности не принимала во внимание ни используемые в ходе познания языковые и внеязыковые ресурсы, ни смысловую избирательность, заключенную в вопросах исследователя, обращенных к реальности. Субъект познания обладал своеобразной физической и культурной бесплотностью, и только с течением времени наука шаг за шагом освобождалась от такого представления. Естественным результатом указанной безотчетной веры явилось представление о единственности научной истины, т.к. наделение этим статусом научного утверждения принимало во внимание лишь отношение «идея—реальность». Единственность реальности (поскольку она мыслилась как определившаяся сама в себе) не оставляла место для возможной множественности истин. Но поскольку такая множественность, принимая во внимание историческое измерение научного познания, имела место, то она должна была истолковываться либо как последовательное приближение к реальности, либо каким-то иным образом, но с обязательным сохранением принципа единственности истины. Эти интерпретации обнажили свой искусственный характер уже во второй половине прошлого века. Стало совершенно ясно, что признание тех или иных научных идей и концепций, выдержавших испытание в конкурентной борьбе с другими, обусловлено тем обстоятельством, что они вполне удовлетворительным образом отвечают правилам и принципам действия, конституирующим саму научную перспективу, науку как специфическую культурную систему. Единственность научной истины (всякий раз исторически свидетельствуемая «здесь и теперь») столь же определена характером исследуемого объекта, сколько и определенностью всей целостной ресурсной системы познавательной деятельности, пускаемой в ход. Последняя не может быть вычтена, и ее реальность разрушает привычную веру в то, что существует единственный и завершенный текст, представляющий собой смысловую канву бытия. «Эпистемологическая релятивизация» отнюдь не практикует и не пропагандирует идею множественности истины «здесь и теперь». Как и раньше, мы имеем дело с научной идеей или концепцией, одержавшей верх над другими, а потому правомерно наделяемой статусом истины. Либо речь идет о конкурирующих концепциях, еще не отвеча-

ющих всем требованиям и нормативам науки как культурной символической системы. Так называемая «эпистемологическая релятивизация» ни в коей мере не склонна к подрыву подлинной настойчивости научного поиска.

Представляет особый интерес то обстоятельство, что те, кто склонен признать реальность принципиального сближения религии и науки, своеобразно используют эпистемологические новшества, обычно связываемые с постмодернизмом. С одной стороны, эти новшества по видимости (и эта видимость широко используется) «размягчают» жесткость границы науки и религии, а потому могут использоваться как аргумент в утверждении о их сближении. Так, со стороны тех, кто отрицает или ставит под сомнение признаки существования «собственно и строго научного знания», отказ в научности «религиозному знанию» оказывается непозволительной непоследовательностью. Вместе с тем сторонники такого сближения совершенно неслучайно атакуют само существо того же эпистемологического релятивизма в одном строю с теми философами науки, которые видят в нем несомненное свидетельство измены идеалу объективного познания. Принципиальная единственность религиозной истины есть, очевидно, тот своего рода постулат, который не подлежит реформированию внутри религиозной перспективы. Неизменная верность ему является несомненным признаком как раз не сближения, но еще большего расхождения науки и религии в их существе, которое без труда можно усмотреть в смысловом поле современной культуры. Об этом, в частности, свидетельствуют спонтанно возникшие методологические установки «открытой науки», схематичный образ которой дан И.Пригожиным и И.Стенгерс. Эти установки пронизаны убежденностью в диалогической природе познания и, следовательно, несовместимы с идеей смысловой преданности мира, а также с верой в существование возможного фундаментального (привилегированного) уровня описания реальности. Тем самым мы сталкиваемся с прецедентом решительного противостояния тому элементу в самосознании классической науки, который без каких либо натяжек можно рассматривать как очевидное свидетельство ее христианских истоков, некогда определивших

глубокую изначальную веру творцов новой науки в божественную природу познания, в возможность знания вещей в их подлинной (и предначертанной) смысловой сущности.

Итак, известная парадоксальность ситуации, порожденная пересмотром особого эпистемологического статуса науки, состоит в том, что формальное равенство культурного статуса науки и религии открывает как раз более широкие возможности для осознания большей глубины их различий в качестве особых перспектив (в качестве особых культурных символических систем). Более того, как раз формальное равенство статусов создает более благоприятные условия как для усмотрения, так и для исследования тех тенденций, которые не снижают степень их различия, но, напротив, углубляют его в смысловом поле современной культуры.

Как нетрудно заметить, общая логика предложенного здесь подхода к рассмотрению ряда аспектов большой темы, темы отношения науки и религии в современном обществе, предполагает сопоставление того и другого в их целом, в качестве самостоятельных культурных символических систем. И хотя эти системы способны испытывать взаимные влияния, отвечать изменениями на те вызовы, которые порождены временем, они не утрачивают собственной идентичности. Только с учетом глубокого различия их перспектив мы можем с определенной долей условности сопоставлять свойственные им фундаментальные установки с тем, чтобы отдать отчет не только в тех изменениях, которые мы способны зафиксировать в качестве характерных явлений этих перспектив, но и в части присущего им осознания самих себя. Будем одновременно помнить, что признаваемая нами ценность тех или иных культурных символических систем определяется значением занимаемого ими места в жизнедеятельности и воспроизводстве общественной жизни, а не проистекает исключительно от тех якобы присущих им особенностей, над которыми не властны история и время.

Примечания

- ¹ Цит. по: Мир Просвещения. Исторический словарь / Под ред. В.Ферроне и Д.Роше. М., 2003. С. 345.
- ² *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 390–391.
- ³ Употребление в этой статье понятия «перспектива» соответствует пояснению его смысла, данному 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). Предпочтительность этого понятия перед близким ему в социологической и антропологической литературе понятием *установка* обусловлена, по мнению К.Гирца, более слабыми субъективистскими коннотациями, а также тем, что, не акцентируя предполагаемое внутреннее состояние, оно лучше способно выразить тип взаимоотношения, *символически опосредованного*, между действующим лицом и ситуацией. Может быть, целесообразно, в связи с нашей темой, пополнить число названных К.Гирцем перспектив перспективой идеологической.
- ⁴ *Декарт Р.* Первоначала философии. С. 391.
- ⁵ Там же.
- ⁶ *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики // *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 187.
- ⁷ *Гирц К.* Интерпретация культур. С. 108.
- ⁸ Там же. С. 110–111.
- ⁹ Там же. С. 112.
- ¹⁰ «Ибо если о состоянии благоговения мы говорим, что оно является религиозным, а не светским, то что мы имеем в виду, кроме представления, будто оно вызвано переживанием идеи некоей всепроникающей силы вроде *мана*, а не посещением Большого Коньона?» (Там же. С. 116).
- ¹¹ Там же. С. 118.
- ¹² Там же. С. 126.
- ¹³ Там же. С. 127.
- ¹⁴ Там же. С. 128.
- ¹⁵ Там же. С. 130.
- ¹⁶ Там же. С. 132.
- ¹⁷ «Человек, который в обычном разговоре говорит, что он — попугай, говорит о том, что, как миф и ритуал показывают ему, он имеет много признаков “попугая” и что этот религиозный факт имеет важное социальное значение — мы, попугаи, должны, мол, держаться вместе, не должны всту-

пать в брак друг с другом, не должны есть летающих попугаев и т.д.; ибо вести себя иначе — значит действовать вопреки законам вселенной. Именно это помещение привычных действий в некий всеобъемлющий контекст и делает религию (по крайней мере, очень часто) столь могущественной в социальном отношении. Оно меняет, нередко радикально, весь ландшафт, открывающийся здравому смыслу, меняет его таким образом, что настроения и мотивации, порожденные религиозной практикой, сами начинают казаться в высшей степени практическими, единственно разумными с точки зрения того, какова в “действительности” окружающая реальность» (Там же. С. 140–141).

¹⁸ Там же. С. 139.

¹⁹ Там же. С. 142.

²⁰ *Визгин В.П.* Религия — наука — эзотерическая традиция: инверсия отношения // *Философия науки в историческом контексте: Сб. ст. в честь 85-летия Н.Ф.Овчинникова.* СПб., 2003. С. 42.

²¹ Там же. С. 42–43.

Б.Л. Губман

НАУКА И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Boris Gubman

Science and the anthropological turn in contemporary western religious philosophy

The Enlightenment understanding of science and religion relations formulated in the most precise and sophisticated way within the format of I. Kant's epistemology became the basis for a variety of contemporary approaches to this problem in the perspective of philosophy of science and religious philosophy. Kant defined the strategy and limits of scientific thought discrediting aspirations of speculative metaphysics and rational theology. At the same time, he acknowledged the legitimate character of religious faith as based on the immanent structure of moral consciousness and understood it as the real source of support of theological thinking. Theonomic nature of a human being left a real survival chance for religious philosophy and theology. The subsequent evolution of the reflexive understanding of science led from the attempts to find its rigid demarcation line with the non-scientific area of thought to the acceptance of their mutually complementary character, meaningfulness of multiple rational discourse forms of world representation. The post-modern stance of philosophizing is based on the equality of different interpretative strategies within the human interaction milieu. Thus, Kantian line of argument aimed at drawing a demarcation between science and non-scientific world understanding produced the unpredictable results. In the course parallel to reflexive understanding of science, contemporary Western religious philosophy and theology was motivated primarily by another Kantian proposal to understand religion as rooted in the theonomic character of a human being. Loosing many of its traditional properties, philosophical and theological discourses become the form of reflexive understanding of the cultural world in its historical dimension

produced by the bearer of religious faith. This strategy represented by different versions of Catholic, Protestant, and Jewish thought sounds in accord with the pluralistic and mosaic postmodern condition.

Современная культура отличается высоким доверием к стандартам научной рациональности и одновременно осознанием ограниченности ее возможностей в целостности человеческого мира. Плюрализм и взаимодополнительность культурных форм являются неотъемлемой чертой рефлексивного осмысления ситуации постмодерна. В пространстве мозаичной культуры информационного общества, являющей собой итог экспансии формальной рациональности в веберовском ее понимании, парадоксальным образом уживаются критическая рефлексивность и иронически-игровое истолкование любых результатов человеческой деятельности, предполагающее возможность их сосуществования. Осознание не только силы, но и ограниченности научного разума заставляет задуматься о легитимности дополнения его усилий со стороны иных форм культуры. В этих условиях снимается просвещенческая конфронтация науки с религиозной философией и богословием, которые начинают рассматриваться как имеющие собственный домен, особые экзистенциальные основания и предметность. Философия науки постпозитивистского образца демонстрирует свою невраждебность к иным формам культуры, а религиозная философия, отвечая на вызов эпохи, стремится доказать свою значимость, рассуждая в антропологическом ключе об изначальной теонимичности человека.

Наука и религия в объективе философской рефлексии: от конфронтации к сосуществованию

Общеизвестно, что в метафизической традиции античности и средневековья присутствует тенденция установления единства и взаимодополнительности философии и теологии как типов научного познания. Если обратиться, например, к системе Аристотеля, его теории ступеней познания, то очевидно не только единство метафизики и рациональной теологии, но и их декларируемое тождество. Схоластическая философия

средневековья сохраняет тенденцию единения философского и теологического дискурса в границах научного познания. При этом философия и теология оказываются не только проявлениями науки, но и религиозной мудрости. В границах схоластики, правда, более обстоятельно рефлексивируется отличие религиозной метафизики от теологии как концептуализации религиозного опыта веры и рационального дискурса. Так, например, Аквинат, предложивший оригинальный вариант христианского аристотелизма, говорил о том, что философия и теология лишь пересекаются, но полностью не совпадают: только рациональная теология – часть метафизики, а теология откровения находится за ее пределами.

В период европейского модерна возобладали иные стандарты научной рациональности, которые во многом способствовали принятию ее автономии по отношению к религиозной философии и богословию. Попытка своеобразного «наведения мостов» между ними, однако, присутствовала в философии, ставшей «служанкой науки», от Ф.Бэкона, Р.Декарта и Г.Лейбница до Г.В.Ф.Гегеля и Ф.В.Й.Шеллинга.

В эпоху Просвещения получает распространение тезис о противоположности науки и религии, а также защищающей ее теологии. В философии П.А.Гольбаха он звучит в наиболее радикальной формулировке: «Теологические воззрения были придуманы точно для того, чтобы сбить с пути человеческую мысль и извратить очевиднейшие представления во всех науках»¹. Однако не Гольбах, а И.Кант нанес на базе трансцендентальной философии самый радикальный удар по спекулятивной метафизике и рациональной теологии, обосновав несостоятельность их конструкций и способа теоретизирования, противоположность таковых науке.

Кант отрицает возможность известных путей спекулятивно-теоретического применения разума в познании высшей реальности: «Итак, я утверждаю, что все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру никчемны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии; следовательно, если не положить в основу моральные законы или не руководствоваться ими, то вообще не может быть ника-

кой рациональной теологии»². Очевидно, что, отрицая традиционные рационально-теологические пути к абсолюту, Кант отнюдь не посягает на возможность создания его идеи на базе практического разума, открывающей перспективу видения универсума как законченного и наполненного смыслом целого. Обозначив линию демаркации науки с философским теоретизированием и традиционной рациональной теологией, лишившейся в итоге, подобно спекулятивной метафизике, легитимных прав на существование, он оставил антропологический шанс на возрождение религиозно-философского миропонимания, который был осознан далеко не сразу. В равной мере его видение задач критической философии открывало горизонты для иной трактовки онтологии человеческого существования.

Эволюция западной философии науки минувшего столетия свидетельствует о постепенной трансформации воззрений ее теоретиков от констатации жесткой конфронтации науки и вненаучных форм культуры к принятию их сосуществования, взаимодополнительности. В границах построений теоретиков логического позитивизма проводится строгая демаркация науки и ненауки. Общеизвестно, что уже Л. Витгенштейн в период создания «Логико-философского трактата» выступил с тезисом о бессмысленности метафизических суждений как принципиально неверифицируемых. Антиметафизическая направленность Витгенштейна сохранялась и в период его развития на пути лингвистической философии, хотя в его построениях подчас справедливо усматривают некий мистический компонент, связанный с тезисом о неизречимости бытия в пространстве языковых игр. Продолжая линию его теоретизирования, Р. Карнап и ряд других теоретиков Венского кружка отказывали метафизике любого образца в осмысленности формулируемых в ее границах суждений, в силу того обстоятельства, что они не подлежат верификации. Позднее Карнап сам пересмотрел такого рода подход и пришел к заключению, что утверждение обладает осмысленностью в определенном искусственном языке, тогда и только тогда, когда подчиняется правилам формулировки корректных формул или предложений этого языка.

В постпозитивистской философии науки, прежде всего, наметилась новая линия демаркации метафизики и науки, сопряженная с определенной реабилитацией вненаучных форм миропонимания. Полемизируя с воззрениями Р.Карнапа, одного из ведущих теоретиков логического позитивизма, К.Поппер писал, что «позитивистская концепция значения или осмысленности (или же верификации, или же индуктивной подтверждаемости и т.д.) не может обеспечить эту демаркацию, просто потому что метафизика не должна быть бессмысленной, хотя она и не является наукой»³. Поппер подверг критике верификационистскую догму демаркации логического позитивизма, полагая, что она не обеспечила последовательной реализации предполагаемой цели – строгого разграничения научных и метафизических утверждений. Несостоятельными, на его взгляд, оказались притязания верификационизма объявить бессмысленным метафизический дискурс, и даже такую его новизность, как рациональная теология.

Поппер верно полагал, что наука не может обойтись без универсалистских допущений, которые не подлежат прямой верификации, но отнюдь не являются бессмысленными. Язык науки не может выстраиваться в ключе номинализма. В нем присутствуют универсалии, без которых его трудно представить. В силу своей общности суждения, формулирующие законы науки, экзистенциальные допущения также прямо не подлежат верификации. Верифицируемы лишь следствия из теории, которая всегда едина с определенным вариантом ее интерпретации.

Свой критерий демаркации между наукой и метафизикой Поппер называл фальсификационистским. «Сообразно с таким взглядом, которого я до сих пор придерживаюсь, система должна рассматриваться в качестве научной, лишь если она порождает утверждения, которые могут прийти в противоречие с наблюдением; и система проверяется фактически попытками произвести подобные противоречия, то есть попытками ее опровергнуть»⁴. Поппер заключает, что ученые призваны занимать критическую позицию по отношению к любым существующим теоретическим воззрениям. И только в том случае, если теория выдерживает критический натиск, мы можем говорить о ее подтверждаемости.

В отличие от логических позитивистов, Поппер видел многочисленные варианты взаимодействия между наукой и метафизикой в истории человеческой мысли. Он даже утверждал, что многие научные теории порождены мифом. Так, теория Коперника была в значительной части инспирирована неоплатоновским почитанием солнечного света⁵. Поппер показал, что мифы могут порождать проверяемые следствия, инкорпорируясь в контекст научного знания, как это было, например, с атомизмом и корпускулярными представлениями о природе света.

В рядах постпозитивистов появились также теоретики, которые пришли к заключению о плюрализме форм постижения мира, одинаковой значимости науки и вненаучного познания. К их числу принадлежит, например, П.Фейерабенд, который одновременно с утверждением об отсутствии у науки особого метода пришел и к выводу, что «разделение науки и ненауки не только искусственно, но и вредно для познания»⁶. Таким образом, сама задача демаркации пределов науки и ненауки, которая, несмотря на признание плюрализма способов постижения мира, многообразия вариантов их сосуществования, волновала Поппера, в интерпретации Фейерабенда предстает как псевдопроблема, искусственное и неоправданное порождение философской рефлексии.

Фейерабенд, декларирующий равноправие науки и вненаучных способов постижения мира, говорит о сходстве науки и мифа: «Теория помещает вещи в каузальный контекст, который шире каузального контекста здравого смысла: и наука, и миф надстраивают над здравым смыслом теоретическую суперструктуру»⁷. Наука для Фейерабенда должна быть лишена своего сакрального ореола и осознана как культурная форма, чьи цели «безусловно не важнее тех целей, которым подчинена жизнь в религиозных сообществах или племенах, объединенных мифом»⁸. В духе, напоминающем построения классического неомарксизма Франкфуртской школы, Фейерабенд предложил отделить науку от государства по образцу его ранее свершившегося отделения от религии.

Обличая всевластие науки, Фейерабенд создал концепцию, выдержанную в стилистике постмодерной мысли. Отправляясь от идейного поля философии науки, которая немыслима без

демаркации науки от иных форм познания и придания ей особого ценностного статуса, он пришел к опровержению значимости этой проблематики. Это означало подрыв подхода к науке, который сложился в границах философско-научной рефлексии, ее же собственными средствами.

По сути, итоги размышлений Фейерабенда звучат в полном соответствии с духом постмодерного отрицания метадискурса, предполагающего, по Ж.-Ф.Лиотару, наличие множества языковых игр в сфере компетенции теоретического и практического разума и исключаящего право научного дискурса на своеобразную монополию. Лиотар формулирует свой вывод так: «Научная игра, таким образом, оказывается равнозначной иным. Если эта “делегитимизация” проводится в тонкой форме и если ее горизонт расширяется (как Витгенштейн делает это в своем духе, а мыслители, подобные Мартину Буберу и Эммануэлю Левинасу, в своем), то открывается путь для важного потока постмодерна: наука играет свою собственную игру; она не в состоянии легитимизировать иные языковые игры. Игра предписания, например, ей недоступна. Но прежде всего, она не может легитимизировать себя, как принято было ранее полагать»⁹. Многообразие игр теоретического и практического разума, сферы эстетического выглядят в подобной редакции равно необходимыми в культуре. Важно лишь, чтобы они не содержали метадискурсивных притязаний.

В контексте построений Лиотара совершенно неслучайно наряду с именем Витгенштейна фигурирует и ссылка на Бубера и Левинаса. Развиваемый ими вариант диалогической религиозной мысли оказался весьма созвучным общему климату постмодерной ситуации, поскольку предполагал релятивизацию любых типов дискурса перед ликом абсолютно Другого. Он внес свою весомую лепту в создание постмодерного стиля философской рефлексии наряду с различными версиями лингвистической философии, неопрагматизма, герменевтики, постструктурализма и иных направлений современной западной мысли. И хотя постмодерное теоретизирование разрушает любые притязания на метадискурсивное лидерство, наука и религия могут трактоваться в его пределах как формы культуры, способные к сосуществованию.

Осознание этого факта все более и более направляет религиозную философию к перестройке в антропологическом ключе, предполагающем поиск божественного начала в самом человеке. Антропологический стиль философствования заметно преобладает в современной религиозной философии, реализуя стратегию, уходящую своими корнями еще в проект ее развития, намеченный Кантом.

Антропологические метаморфозы современной религиозной философии

Усвоив заветы кантовской мысли, западная религиозная философия в различных ее теоретических и конфессиональных модификациях на протяжении минувшего столетия устойчиво эволюционировала в направлении антропологической ориентации, осваивая те представления о человеке, которые складывались в формате светских неклассических учений. Утрачивая многие традиционные черты, религиозно-философский дискурс становится формой рефлексии пребывания носителя веры в пространстве культурно-исторического мира. В границах христианской мысли на путь антропологической трансформации еще в XIX в. вступила протестантская либеральная теология. XX столетие породило массу антропологически центрированных протестантских учений от выдержанных в ключе неортодоксии до постмодернистских. В первой половине XX столетия за ней последовала католическая мысль, в которой сложились различные версии трансцендентального неотомизма, неоавгустинианства, персонализма, экзистенциализма, тейяризма, «теологии снизу» и иных новейших концепций. В еврейской философии также происходило движение к созданию диалогически ориентированной религиозно-антропологической мысли, которая оказала влияние на светские постмодернистские доктрины.

Весьма показательны в плане радикального антропологического поворота религиозной философии те метаморфозы, которые претерпела официальная метафизическая доктрина католицизма — неотомизм. В среде представителей трансцендентального неотомизма, осуществившего ревизию антрополо-

гии Аквината, вслед за учением Канта особую популярность завоевали философская антропология и экзистенциальная герменевтика.

Трансцендентальная антропология неотолизма отнюдь не отказывается от основоположений доктрины Аквината, разработанного им видения человеческого существования. Однако, воспроизводя традиционные для ортодоксального томизма положения о человеке как сложной субстанции, состоящей из двух простых — души и тела, о его духовно-личностном начале, добродетелях и смысле существования, представители трансцендентальной версии «вечной философии» пытаются увидеть в нем творца культурной реальности. При этом теономичность человека, присутствующая в нем имманентно связана с Абсолютом, оказывается залогом творческой способности, дара культуросозидания. При этом производится операция своеобразного синтеза томистской онтологии человеческого существования с неклассическими представлениями о его специфике.

Наиболее полно стратегия трансцендентальной антропологии неотолизма, сделавшей основным предметом своего анализа культурно-историческую деятельность человека, представлена в работах К.Войтылы (папы Иоанна Павла II), Ж.Ладрьера, Э.Корета, М.Мюллера, К.Ранера, И.Б.Лотца и других авторов.

В сочинениях К.Войтылы представлен, например, весьма интересный вариант синтеза томизма и антропологической доктрины М.Шелера. Декларируя собственную связь с аристотелевско-томистской традицией, он открыто признает влияние на собственную мысль наследия Канта, Гуссерля и, прежде всего, Шелера¹⁰. Кроме того, его воззрения на феномен действия, в процессе которого складывается многогранный мир человека, формировались в поле идей Р.Ингардена, М.Блонделя, М.Хайдеггера, Ж.-П.Сартра, П.Рикёра. Создание онтологии человеческого существования мыслится ему возможным посредством герменевтического обнаружения структур действия. Отправляясь от исходной тотальности человеческого действия, он раскрывает основные характеристики мира человека.

Историчность человеческого существования выражается, по мысли Войтылы, в способности человеческого существа к непрестанному самопревосхождению — трансценденции на

пути к абсолюту. Тяготение субъекта к бытийным ценностям, нравственно должному оказывается основой самораскрытия личности: «Человеческая личность самореализуется... одновременно в онтологическом и аксиологическом или этическом смысле»¹¹. Именно этот процесс лежит в основе конституирования межличностных связей и культурного творчества.

Среди представителей трансцендентального неотолизма существует и достаточно много поклонников экзистенциальной герменевтики М.Хайдеггера и Х.-Г.Гадамера. Если Хайдеггер пришел к собственному варианту фундаментальной онтологии, опираясь на прочтение учения Канта, то неотомистские сторонники его доктрины идут по пути дополнения его трактовки человеческого существования в религиозно-нравственном ключе. При этом происходит вновь обращение уже к философии морали Канта, говорившего об исходной теонимичности человеческих существ. Так, например, в учении Ранера мир человека рисуется постоянно открытым через априорный горизонт его существования, позволяя индивиду находиться в позиции «слушателя слова Божия»¹². Одновременно это задает и его постоянную открытость на пути культурного творчества. В аналогичном ключе рассуждает и другой известный неотомистский автор Э.Корет, утверждающий: «Человек по природе своей обладает культурной сущностью»¹³. Подобно Ранеру, он усматривает в теонимичности человеческих существ их способность к трансценденции, расширению исторического горизонта и непрестанному творчеству.

Антропологическая модель философствования становится общепринятой в различных католических философско-теологических концепциях современности, например в «христологии снизу». «Вопрос о Боге, — писал Г.Кюнг, — есть всегда также вопрос о человеке, но вопрос о человеке в отрицательном или положительном решении есть вопрос о Боге»¹⁴. Теонимичность человека составляет, по Кюнгу, возможность постоянного творчества в свете примера жизни Христа. Подобные же идеи встречают одобрение приверженцев иных новейших католических философско-теологических концепций.

В протестантской мысли современности идея теонимичности человека как источника его способности культуросоцидания наиболее полно представлена в концепции П.Тиллиха, в

теологии «смерти Бога», теологии процесса, теологии надежды и ряде других философско-теологических концепций. Неортодоксия К.Барта зафиксировала трагическую ситуацию в противопоставлении Бога и человека, акцентируя их полярность, несоизмеримость. Р.Нибур попытался соединить религию и полную трагического разлада гуманистически инспирированную культуру через сферу морали. Религиозно-нравственное начало оказывается побуждающим человека к культурному творчеству в построениях П.Тиллиха. Философско-теологические построения Тиллиха обладают экзистенциальной ориентацией: человек предстает в них конечным существом, непрестанно вопрошающим в силу своей внутренней природы о «высшей реальности» божественного бытия. Тиллих не согласен, что его воззрения есть замаскированная форма пантеистического растворения Бога в мире. Протестантский автор квалифицировал собственные взгляды как «панентеизм», предполагающий, что Бог находится за пределами творения и одновременно в нем. Утверждение о существовании «всего в Боге» и есть формула панентеизма. Акцентируя динамику мироздания, движимого божественным импульсом, Тиллих всемерно подчеркивает, что его предтечами и единомышленниками являются Платон, Августин, Гегель, Уайтхед и Тейяр де Шарден. Парадоксальным образом приверженность этой мыслительной традиции сочетается у него с устойчивым интересом к экзистенциализму Хайдеггера, противостоящему ей.

Человек, согласно Тиллиху, есть вершина развития космического целого, наиболее полно выражающая всевластие божественного духа. Образ «вечного человека», важнейшими функциями духа которого являются религия, мораль и культура, необходим Тиллиху для его дальнейших рассуждений о судьбах всемирной истории. При этом, разумеется, религиозное измерение человеческого бытия выглядит, в его интерпретации, в качестве главного и определяющего, задающего не только вечные ориентиры морали, но и исходный импульс культурно-исторического творчества. «Религия, — пишет Тиллих, — это субстанция, основание и глубина духовной жизни человека»¹⁵. В истории религиозной философии он усматривает две принципиально различные установки по вопросу о соотношении

религиозного и культурно-исторического измерений человеческого бытия, представленные именами Августина и Аквинанта. Фома Аквинский, согласно Тиллиху, проводит неправомерное разделение сфер религиозного опыта и культурно-исторического творчества. Августин, напротив, кажется ему теоретиком, указавшим на присутствие Бога в каждом акте жизнедеятельности субъекта, выявившим, что абсолютный смысл истории постижим лишь через призму культуры, слит с присутствующим в ней смысловым наполнением. Солидаризируясь с ним, Тиллих заключает, что «религия есть субстанция культуры, а культура — форма религии»¹⁶. В этом положении заключена основа о слиянии «сакрального» и «мирского» в культурно-историческом процессе.

Проблема специфики человеческого бытия в контексте культуры находит весьма интересную интерпретацию в антрополого-пантеистических вариантах теологии «смерти Бога», разработанных Т.Альтицером, П.Ван-Буреном, Г.Ваханяном, Г.Коксом и другими американскими теоретиками неопротестантизма. Рассуждая об истоках современного культурного кризиса, приведшего к «смерти Бога» в человеческом сообществе, Ваханян замечает: «Конечно же, этот кризис не только религиозный, как возникает искушение думать. Он — и религиозный, и культурный»¹⁷. Демонстрируя его истоки при помощи инструментария генеалогического анализа, предложенного Ницше, представители теологии «смерти Бога» критикуют традиционную религиозность, доказывая ее ограниченность. Религия при этом трактуется как рождаемая самой спецификой человеческого бытия, и потому смена культурных одежд, ее воплощающих, еще не есть свидетельство окончательной гибели Бога. Теономичность человека — залог возрождения ее влияния.

Представители теологии «смерти Бога» открыто декларируют свой разрыв с любыми версиями традиционного христианского толкования Бога как трансцендентной миру реальности. В пантеистическом ключе они интерпретируют божественное бытие как сопричастное миру культуры. «Понимание мира христианством трансцендентно, а наше — имманентно. В этом состоит не только теологическое, но и культурное различие»¹⁸, — констатирует Ваханян. Ему и другим сторонникам теологии

«смерти Бога» представляется бесспорным суждение Ницше о том, что потусторонний миру Бог традиционной религии безвозвратно утрачен для европейской культуры. Кончина прежнего Бога означает, по Коксу и Ваханяну, рождение «подлинного», призванного жить не за пределами истории, а в ней самой, в многообразии деяний человека. Ваханян пишет, что человечество «движется к цивилизации, чья система символов, питаясь идеей о человеческом как явлении Бога, фиксируется на понятии Бога в человеке или, другими словами, на Царстве Божиим, Боге в настоящем времени»¹⁹. Бог, которому надлежит возродиться на базе внутренней религиозности человека, должен раскрыться в обновленном лице культуры.

Раскрытие Божества в человеческих деяниях, истории становится центральной темой исканий не только представителей теологии «смерти Бога», но и философско-богословских концепций Ю.Мольтмана, В.Панненберга, сторонников различных вариантов теологии процесса и иных версий современной протестантской мысли.

В границах современной еврейской антропологической мысли идея теономичности человека проводится на базе строгого монотеизма, предполагающего несоизмеримость божественного и конечного личностного начал. Одновременно в произведениях Ф.Розенцвейга, М.Бубера, Э.Левинаса и других представителей еврейской антропологии такого рода полярность оказывается основанием для установления этико-диалогического отношения между человеком и абсолютном, его коммуникации с другими субъектами. В отличие от христианской мысли, утверждение главенствующей роли этического начала в диалоге служит еврейским авторам для резкой критики примата онтологии, сложившегося в европейской мысли от элеатов до Хайдеггера. Следовательно, онтологические схемы оказываются неприемлемыми при описании диалогического способа сосуществования человеческих субъектов перед лицом Абсолютно Другого. Это делает еврейский диалогизм чрезвычайно созвучным постмодерной ситуации. В данной связи наиболее релевантны ей построения Левинаса, непосредственно повлиявшие на многие моменты учения Ж.Деррида²⁰.

Избирая отправной точкой собственных философских построений идею бесконечности, Левинас со всей очевидностью апеллирует к наследию Когена, переосмысливая его в экзистенциально-феноменологическом ключе. «Идея бесконечности есть способ бытия бесконечности — становления бесконечности. Бесконечность не существует изначально, а затем обнаруживает себя. Ее обесконечнивание производится как откровение, как установление ее идеи во мне»²¹. Солидаризируясь со многими идеями не только Когена, но и Розенцвейга, предложившего их нетривиальное экзистенциальное прочтение, Левинас считает возможным их последовательное развитие в ключе феноменологии. Всякое знание трактуется им как итог интенциональности сознания, которая может быть понята как содержащая в себе бесконечность, взывающую к преодолению его нынешнего состояния. Вот почему человеческая субъективность есть всегда нескончаемое желание большего, своеобразная жажда бесконечного в каждом конечном моменте постижения мира.

Свои собственные построения Левинас рассматривает как продолжение антитотализирующего типа теоретизирования, ярко представленного в сочинениях Розенцвейга. Развивая его идеи, Левинас предлагает жесткую критику тотализирующего мышления, которое, на его взгляд, связано с гипостазированием онтологических конструкций. В этом смысле ему представляется возможным отождествить по типу мышления построения Гегеля и Хайдеггера, предложившего, как известно, программу преодоления устоев европейской сущностной метафизики. Оба эти мыслителя, несмотря на радикальную противоположность гегелевского субстанциализма и хайдеггеровской антисубстанциалистской программы, оказываются, по Левинасу, в плену у тотализирующего мышления, предполагающего примат онтологии — утверждение главенствующей роли целостной картины бытия в философском видении мира. «Примат онтологии для Хайдеггера, — полагает Левинас, — не базируется на трюизме: “для того чтобы знать существующее необходимо уже постигнуть Бытие существующих образований”». Утверждение примата Бытия над существующими означает уже решение относительно сущности философии; это уже субординация отношения с кем-либо, кто существует, (этического

отношения) отношению с Бытием существующих, которое в своей надличности санкционирует познание, власть существующих (познавательное отношение), проводит субординацию справедливости по отношению к свободе... Подчиняя каждое отношение с существующими отношению с Бытием, онтология Хайдеггера утверждает примат свободы над этикой»²². Левинас порицает Хайдеггера за невнимание к существующему, за желание создать онтологию, ориентированную, как и у его предшественников, на идею целостности-тотальности. Хайдеггер выглядит теоретиком, обосновывающим свободу человеческого существа как заданную самим фактом его вовлеченности в тотальность Бытия и в то же самое время радикально неспособным исходить из первенства межчеловеческих отношений.

Вполне в духе радикального постмодернизма Левинас обличает и властные притязания онтологического теоретизирования. «Онтология как первофилософия – философия власти»²³, – констатирует он. Этот тип теоретизирования видится ему результирующим в государственном организме, санкционирующем ненасильственное сосуществование людей средствами легитимного насилия. Универсальная безличность власти предстает в его построениях формой бесчеловечности.

Логически Левинас опирается в своей борьбе с идеей примата онтологии на тезис о том, что принятие бесконечности в качестве исходного факта философского теоретизирования взрывает любые тотальные конструкции. Однако эта философская посылка лишь расшифровывает исходную позицию библейского мирозерцания, которая одновременно воплощается и в утверждении первенства этического начала во взаимосвязи между людьми. Если людям не дано постигнуть Бога, то любые онтологические конструкции изначально порочны и можно лишь толковать слово Библии и строить межчеловеческие отношения сообразно дарованным свыше заповедям. Логические основания, принимаемые Левинасом для критики любых тотализирующих онтологических конструкций, совершенно созвучны еврейской традиции и одновременно парадоксальным образом позволяют рассуждать в соответствии с умонастроениями радикальной постмодернистской деконструкции любых онтологических допущений. Правда, в границах такой

критики тотализирующего мышления в редакции Левинаса не ставится вопрос о возможности деконструкции предпосылок его собственной позиции.

Позитивным выводом из критики онтологического мышления должен, по Левинасу, стать метафизический взгляд на мир как место средоточения иного, реальности, которая принципиально неоднородна, гетерогенна. Я и Другой – фундаментальная тема философских построений Левинаса, являющаяся необходимым прологом к выдвигаемому им пониманию этических оснований общественной жизни, культуры. Фундаментальная гетерогенность мира, соцветие его многообразия открываются в диалоге Я и Другого. Уже само присутствие Другого как партнера по диалогу видится Левинасу основой существования религии. «Мы предполагаем называть “религией” связь, которая устанавливается между тем же и иным без создания тотальности»²⁴, – заключает Левинас. Тотальность, таким образом, взрывается благодаря самому факту присутствия Другого в мире. Присутствие Бога как Абсолютно Другого дано в подобной интерпретации через диалог с другими людьми, где коренится сама возможность религии. Одновременно эта связь конституирует и возможность этического измерения человеческого существования. «Вопрошание тождественного, которое происходит в эгоистической спонтанности тождественного, производится иным. Мы называем это вопрошание моей спонтанности присутствием Другого этикой»²⁵. Другой заставляет индивида задуматься об устоях межчеловеческого общения, преодолевая самоцентрированность. Этика, сообразно с такой интерпретацией, является непосредственным выражением религиозного измерения человеческого существования. Мораль представляется Левинасу одновременно и надкультурным феноменом, и высшей составляющей культуры, вдохновляющей человека на творческое созидание в диалоге с другими людьми.

Просвещенческое понимание взаимоотношений науки и религии, наиболее содержательно сформулированное в гносеологическом плане Кантом, стало отправной точкой для многообразных современных трактовок этого вопроса в границах философско-научной и религиозно-философской рефлексии. Кант говорил о возможности четкого определения компетен-

ции науки, дискредитируя притязания спекулятивной метафизики и рациональной теологии. Принимая при этом легитимность религиозной веры как востребованной имманентной структурой морального сознания, он видел именно в этой области единственно возможную опору для философско-теологического теоретизирования. Теономичность человека оставалась реальным шансом выживания религиозной философии и богословия. Дальнейшая история рефлексивного осмысления науки реализовалась в русле движения от поиска жестких критериев ее демаркации с внеучной сферой к признанию их взаимодополнительности, осмысленности различных способов рационально-дискурсивного описания мира. Итогом такого рода размышлений стал постмодерный взгляд, предполагающий равнозначность различных способов интерпретации мира, форм культуры, обслуживающих коммуникативное взаимодействие людей. Таким образом, линия аргументации в разграничении науки и внеучного видения мира, намеченная в пределах кантовского трансцендентализма, пришла к незапланированным итогам. Развиваясь параллельным курсом с рефлексивным осмыслением науки, современная западная философско-теологическая мысль реализовала кантовскую стратегию обоснования легитимности религиозности как изначально укорененной в человеке. Одновременно с утратой многих традиционных черт философско-теологический дискурс становится формой рефлексии культурно-исторического мира, который творит и в котором пребывает носитель религиозной веры. Эта стратегия, многообразно представленная в различных вариантах католической, протестантской и иудейской мысли, оказалась чрезвычайно созвучной постмодерному плюралистическому и мозаичному мировоззрению, в создание которого внесла свою лепту и постпозитивистская философия.

Примечания

- ¹ Гольбах П.А. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного // Гольбах П.А. Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 581.
- ² Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 548–549.

- 3 *Popper K.* Conjectures and Refutations. L., 1989. P. 253.
- 4 Ibid. P. 256.
- 5 *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. L., 1995. P. 278.
- 6 *Фейерабенд П.* Избр. труды по методологии науки. М., 1986. С. 463.
- 7 Там же. С. 452.
- 8 Там же. С. 455.
- 9 *Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis, 1993. P. 40.
- 10 *Wojtyla K.* Personne et acte. P., 1983. P. 16.
- 11 Ibid. P. 182.
- 12 *Rahner K.* Experiment Mensch. Hamburg, 1979. S. 72.
- 13 *Coreth E.* Was ist der Mensch? Innsbruck; Wien; München, 1976. S. 72.
- 14 *Küng H.* Menschwerdung Gottes. Freiburg; Basel; Wien, 1970. S. 169.
- 15 *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 241.
- 16 Там же. С. 266.
- 17 *Vahanian G.* God and Utopia. The Church in a Technological Civilization. N. Y., 1977. P. 1.
- 18 *Vahanian G.* Kultur ohne Gott? Göttingen, 1973. S. 95–96.
- 19 *Vahanian G.* God and Utopia. P. 3.
- 20 См.: *Derrida J.* Adieu _ Emmanuel Levinas. Paris, 1997.
- 21 *Levinas E.* Totality and Infinity. An Essay on Exteriority. Pittsburg, 1998. P. 26.
- 22 Ibid. P. 45.
- 23 Ibid. P. 46.
- 24 Ibid. P. 40.
- 25 Ibid. P. 43.

**НАУКА О БЫТИИ И НАУКА О ВЕРЕ: ПРОБЛЕМА
СООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ
В РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА***

Svetlana Konacheva

**The science of being and the science of faith:
the problem of relationship between philosophy and theology
in religious thought of XX centuries**

The paper is an interpretation of the religious dimension in Heidegger's philosophy and the dialogue between Heidegger and Christian theologian R. Bultmann. In «Being and Time» Heidegger says about indirect influence of philosophy on theology: philosophy funds any ontological revelation in regional ontology. In this funding, philosophy becomes a type of methodological criticism of understanding faith; a criticism of theologically substantiated conceptualizing. Heidegger has detailed this position in the article «Phenomenology and Theology». Here he defines theology as a historical science, one which is generated by faith and justified by faith in itself. Ontology can be only a formally directing corrective of the ontical, pre-Christian content of theological concepts. The second part of this article deals with the theological interpretation of Heidegger's philosophy. Rudolf Bultmann, in employing the concepts of Heidegger's existentialist analysis, advanced a new method of interpreting the Scriptures – the method of demythologizations. According to Bultmann, theology is neither speculative nor scientific in an objectifying sense, but rather is existential. Theology is a movement of faith itself, faith as a historical reality. Believing is ingredient in the structure of meaning. Thus, a theologian asks of the text those questions the text is asking which are also the questions he as an existing man is asking. When the text answers these questions, to say the exegete

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ. Проект 0703-00293а «Роль религиозных предпосылок и ценностей в становлении и развитии социально-гуманитарного познания».

understands the answers is to say he finds them answering his questions. The primary theological purpose is not to communicate an information to intellect, but to facilitate actual existential encounter between God's word and man as the one who must continually decide how he is to understand his existence.

* * *

Бог и бытие, философия и теология — давняя проблематика западной мысли, прошедшая через эпохи интенсивного осмысления и почти полного забвения. В XX в. этот вопрос был поставлен с новой остротой, заставившей вернуться к началам западной цивилизации, заново помыслить ее двойную принадлежность к истинному бытию Парменида и Гераклита и открывающему себя Богу Моисея, пророков и Христа. При этом теологическая проблематика продумывается в герменевтической ситуации кризиса понимания и доверия, ведущего к деструкции метафизики, определяющей Бога как высшее сущее, причину всего существующего. Стремление к преодолению этого кризиса заставляет theologов обращаться к позитивной науке и основополагающей философской понятийности, что порождает ряд новых сложностей. Возникает вопрос о границах и возможных точках соприкосновения научного, философского и теологического дискурса в осмыслении ключевых проблем человеческого существования. Может ли философия оказаться профанным изложением новозаветного понимания мира и человека или Откровение (а вслед за этим и теология, исходящая из веры как события Откровения) преобразует философские понятия, свидетельствуя о возможности нового эсхатологического бытия, разрывая границы конечности, для философии непреодолимые? Предельно остро этот вопрос стоит в диалоге двух крупнейших мыслителей XX в. — философа Мартина Хайдеггера и теолога Рудольфа Бультмана. Контрапункты этого диалога позволяют прояснить специфику философского и богословского понимания *conditio humana*.

Мартин Хайдеггер: философия как онтологический корректив онтических понятий теологии

В самых ранних работах Хайдеггера – в его диссертации «Учение Дунса Скотта о категориях и значении», лекционных курсах – вопросы соотношения философии и теологии затрагиваются довольно фрагментарно. Поэтому перейдем сразу к центральной работе Хайдеггера – «Бытию и времени», оказавшей значительное влияние на протестантское богословие XX в. Центральной проблемой книги становится критическое осмысление бытия, которое в метафизическом мышлении сведено только к субстанциальности и наличности, понимание человека как особого сущего, озабоченного бытием. Трансцендентально-феноменологическая истина становится достоверной только в фундаментальной онтологии, «из которой проистекает все прочее» и которую надо рассматривать в качестве онтологии истории, фактического жизненного опыта в экзистенциальной аналитике *Dasein*. Но эта связь фундаментальной онтологии и аналитики вот-бытия не есть для Хайдеггера нечто само собой разумеющееся, она должна быть заново обоснована. Аналитика вот-бытия как бытия-в-мире, должна представить доказательства того, что эта связь может лежать в основе всей онтологии, ее трансцендентальных и исторических вопросов. Хайдеггер показывает, что бытие истины имеет изначальную связь с вот-бытием, стремление к пониманию открывает вопрос об истине и тем самым вопрос о смысле бытия¹. Этот вопрос не оказывается поиском того, что стоит за бытием. Смысл – это само бытие, насколько оно втянуто в экзистенцию, насколько оно то, к чему экзистенция выступает в своем экзистировании. В дальнейшем исследовании феноменологический подход в разработке онтологии истории или исторически обоснованной онтологии, истины, конституированной пониманием *Dasein*, приобретает герменевтический характер.

Как пример источника смыслов и истин, некритически введенных в философию и тем самым фактически парализовавших ее задачу – быть фундаментальной онтологией, Хайдеггер рассматривает традиционную рецепцию теологических постро-

ений в философии. Вопрос о смысле бытия в фундаментальной онтологии оборачивается против общепринятых богословских приемов и часто принимаемой в философии связи «естественного» понимания с откровением. «Вера и мировоззрение», поскольку они претендуют на понятийное понимание, должны были бы «обратиться к экзистенциальным структурам»². Хайдеггер указывает также, что его рассмотрение экзистенциальных структур никоим образом не является повторением библейских образов, но, наоборот, предшествует теологическому и мифологическому наброску экзистенции. Только прояснение «полной онтологической сущности» феноменов смерти, совести, вины, которые являются центральными онтологическими понятиями, делают доступными для понимания теологические спекуляции по поводу смерти и греха. Таким образом, экзистенциальный анализ со своими только кажущимися близкими к теологии понятиями решительно отвергает право теологии вмешиваться в вопросы обоснования онтологии, и это следует уже из методических притязаний философии. Однако философский анализ может претендовать на определенную значимость для теологии. Хайдеггер иллюстрирует эту возможность на примере рассмотрения совести и вины. Онтологический анализ должен исходить из повседневного понимания совести и прояснить основанные на нем «антропологические, психологические и теологические теории совести» в их «онтологической укорененности»³. Именно в таком беспредпосылочном философском анализе теология должна искать онтологические условия своей фактической возможности.

Хайдеггер определяет соотношение философии и теологии в контексте анализа герменевтики. В тесной связи с изначальными вопросами «Бытия и времени» герменевтика понимается как истолкование процесса развития исторической онтологии, она выполняет задачу фундаментально-онтологической рефлексии смысла бытия, является условием возможности всякого онтологического исследования. Вопрос о бытии оказывается не «свободно парящей спекуляцией об обобщенных обобщенностях», как это было в традиционной метафизике, но «принципиальнейшим и конкретнейшим вопросом»⁴. И в этом качестве он спрашивает не только о бытии, но о бытии в той

мере, в какой оно каждый раз оказывается бытием сущего. Но мы не встречаемся с сущим самим по себе, но уже каким-то образом интерпретированным. Наука, по мнению Хайдеггера, фиксирует сущее как определенную область вещей, не принимая во внимание донаучный опыт сущего и не ставя вопрос о характере этого опыта. Поэтому такие науки нуждаются в более или менее радикальной ревизии своих основных понятий. И здесь, наряду с математикой, физикой, биологией и историей, Хайдеггер называет теологию, поскольку она занимается изначальным истолкованием «бытия человека к Богу (Sein zum Gott)», «предначертанного смыслом веры и остающегося внутри нее»⁵. Теология оказывается истолкованием трансценденции вот-бытия и определением смысла сущего (сотворенного). Она предстает как историческая или, скорее, фактическая наука и ввиду кризиса своих основных понятий вступает в обновленный диалог с философией, чтобы обрести адекватный фундамент для своей догматической систематики.

Философия, которая исследует весь онтический опыт сущего и анализирует основополагающий опыт и понятия, которые предшествуют всякой науке, разрабатывает экзистенциальное понятие науки. Если философия исполнит свою собственную задачу — прояснение вопроса о бытии — она сможет дать экзистенциальную интерпретацию науки, которая характеризует ее как «способ экзистенции», и тем самым обнаружит или, скорее, раскроет ее как «модус бытия-в-мире, сущего или бытия»⁶. При этом философия вносит лишь косвенный вклад в развитие позитивной науки, не претендуя на прямое разъяснение той области сущего, которой эта наука занята. Аналитика историчности вот-бытия не разрабатывает теологические понятия, но становится методологическим прояснением всех содержательных высказываний теологии в анализе «бытия человека к Богу». Каждая область науки, которая возникает из той или иной сферы сущего и человеческого отношения к ней, интерпретируется в такой «продуктивной логике», которая исследует основные понятия, относящиеся к сущему, и истолковывает это сущее, исходя из конституции его бытия. Предваряющее исследование предметной сферы различных наук одновременно оказывается в качестве методологии науки и ре-

гиональной онтологией, поскольку рассматривает соответствующее сущее в свете отношения Dasein к нетематически сопоставленному с ним смыслу бытия.

Хайдеггер считает, что вопрос о бытии обладает онтологическим приоритетом, поскольку это вопрос об условиях возможности науки, которая исследует сущее, как определенное сущее в свете понимания бытия, это продумывание «условий возможности самих онтологий, располагающихся прежде онтических наук и их фундирующих»⁷. Онтологическому приоритету вопроса о бытии соответствует его онтический приоритет в том сущем, которое в состоянии этот вопрос поставить: в вот-бытии. Здесь возникает вопрос об условиях возможности соответствующего мироотношения и его особого, например научного, сочетания с онтологическим обоснованием имплицитного проекта бытия. Dasein определяется не только через отношение к бытию, оно онтически выделено, оказывается одновременно и пониманием бытия всего сущего, и проекцией сущего на смысл бытия. В этом отношении Dasein и онтологично в себе, и является основанием различных онтологий. Оно есть «онтически-онтологическое условие возможности всех онтологий»⁸. Поэтому фундаментальную онтологию, из которой происходят все другие (онтологии), необходимо искать в экзистенциальной аналитике вот-бытия. Философия, которая как экзистенциальная аналитика проясняет смысл бытия и рассматривает это прояснение в качестве своей фундаментальной задачи, в методологическом обосновании науки служит для создания и проверки основных научных понятий, поскольку она учреждает и осмысляет соответствующий онтологический регион. Это возможно, поскольку фундаментальная онтология одновременно с вопросом об условиях возможности науки, регионального проекта бытия, тематизирует и онтологические условия возможности: основания и значимость этого проекта.

Вопрос об отношениях философии и теологии может прояснить это двойное методологическое условие науки, если философия осмыслит тот факт, что теология, хотя и выступает полностью как историческая наука, но при этом как наука, исходящая из веры, притязает на свой собственный проект бытия и смысла. По отношению к теологии, которая является толкова-

нием трансценденции, такого отношения вот-бытия к Богу, которое экзистенцию определяет как веру, экзистенциальная аналитика выступает в качестве рефлексии по поводу смысла бытия вообще. Богословски раскрытое истолкование «бытия человека к Богу» обретает здесь свое онтологическое условие возможности. И это последнее оказывается одновременно аналитикой историчности вот-бытия. Историчность означает еще и опыт брошенности вот-бытия, который сам в себе онтологичен. В брошенности и одновременном броске к не им созданным основаниям вот-бытие понимает все сущее из его бытия, т.е. из бытия, исторически раскрытого. Эта историчность вот-бытия оказывается онтическим условием возможности истолкования «бытия человека к Богу», а аналитика экзистенциальности экзистенции, которая онтологически фундирует эту историчность, служит для обоснования и проверки его основных понятий.

Таким образом, косвенное влияние философии на теологию заключается в том, что она рассматривает научность этой науки. Философская рефлексия тематизирует региональную онтологию этого знания, система категорий которого обосновывается в трансцендентальной, точнее, в фундаментальной онтологии. Хайдеггер видит задачи фундаментальной онтологии не только в том, что она рефлектирует над абстракциями научных рассуждений, но в том, что она обосновывает тот способ понимания бытия, который и делает возможным сам научный подход. Поэтому философия как герменевтика в хайдеггеровском смысле становится методологическим основанием теологии, она интерпретирует определенный набросок бытия: трансценденцию вот-бытия как веры (отношение к Богу в смысле историчности). Этот набросок бытия ограничивает ту область сущего, которая доступна исторической науке теологии: «бытие человека к Богу». И он определяет возможные подходы к этому сущему: исторические категории, делающие это отношение доступным для понимания. Философия фундирует всякое онтологическое раскрытие в региональной онтологии, становится методологической критикой понимания веры: критикой всякой теологически обоснованной понятийности. Косвенность воздействия философии на теологию определяется ее

трансцендентальной ориентацией, онтологически (временность бытия) — онтической (историчность вот-бытия) заданностью аналитики экзистенциальности вот-бытия.

Программные утверждения «Бытия и времени» по поводу основных отношений философии и науки были применены Хайдеггером к теологии в работе «Феноменология и теология»⁹. В начале работы он отвергает вульгарное понимание отношения между философией и теологией как отношения двух мировоззрений. Сам же он ставит проблему иначе — как вопрос о соотношении двух наук. Он дает формальное определение науки как таковой: «Наука есть обосновывающее открытие замкнутой в себе области сущего, или бытия, стремящееся к самой открытости»¹⁰. Из хайдеггеровского различения сущего и бытия вытекает существование двух возможностей науки: науки о сущем (онтические) и науки о бытии (онтологические). Онтические науки, изучающие наличное сущее — *positum*, которое известным образом уже донаучно раскрыто, Хайдеггер предлагает называть позитивными науками. Теологию он относит к позитивным наукам и считает, что «в этом качестве она абсолютно отличается от философии»¹¹. Это понимание противопоставляется традиционному (для Хайдеггера совершенно неприемлемому), по которому обе науки заняты одной и той же областью человеческой жизни, но одна исходит из принципа веры, а другая из принципа разума. Хайдеггер же ставит перед собой иную задачу — охарактеризовать теологию как позитивную науку и на этой основе выяснить возможную связь с абсолютно отличной от нее философией.

Прежде чем характеризовать позитивность теологии, Хайдеггер предлагает выяснить, что же есть для теологии наличное. Этим наличным сущим не может быть ни Бог, ни христианство. Теология определяется как понятийное знание о том, что делает христианство изначально историческим событием — о *Christlichkeit* — христианстве как таковом. Это решает вопрос о возможной форме теологии как позитивной науки о христианской вере. Вера для Хайдеггера «есть способ существования человеческого вот-бытия, который по его собственному свидетельству, сущностно связанному с этим способом существования, не выводится по собственной воле из вот-бытия и через

него, но проистекает из того, что открывается в этом способе существования — из веруемого»¹². Содержанием христианской веры, только ей явленным в качестве Откровения, становится Христос, распятый Бог. Акцентируется внимание на том, что Откровение не просто передача знаний относительно некоторых событий прошлого, это сообщение делает нас «участниками» события, которое есть само Откровение. В этом «со-участии» в событии Распятия, по мнению Хайдеггера, «целостное вот-бытие оказывается перед Богом как христианское, то есть соотнесенного с Распятием, и существование, затронутое этим откровением, открывается себе самому в собственном забвении Бога»¹³. Таким образом, вера может понимать себя только веруя в открывающего себя Бога. Хайдеггер стремится не превращать теологию в науку о религиозных состояниях и переживаниях. Никогда верующий не узнает о своем специфическом существовании на основании теоретической констатации своих внутренних переживаний. Он может только «верить» в эту возможность существования, возможность, в которой затронутое Откровением вот-бытие, не полагается на собственные силы, но отдается Богу и таким образом возрождается. Поэтому собственно экзистенциальный смысл веры — вера-возрождение. Причем возрождение Хайдеггер берет здесь в качестве модуса исторического существования верующего вот-бытия в той истории, которая начинается с события Откровения.

Смысл теологии как науки заключается в тематизации веры и того, что раскрывается в вере, — Откровенного. Только в вере теология может обрести достаточное основание для себя самой и только внутри веры как исторического события она обладает смыслом и правом на существование. Теология есть наука о вере не только потому, что ее предметом оказывается вера и веруемое, но и потому, что она сама исходит из веры. Это наука, которую вера порождает и оправдывает. Такая тематизация веры, соотнесенная с ней самой, ставит перед собой единственную цель — развить со своей стороны само верование. Но в качестве экзистирующего отношения к Распятому вера есть способ существования исторического вот-бытия. Поэтому, по Хайдеггеру, «теология, будучи наукой о вере, как о некоем событийно-историческом (*geschichtlich*)

способе бытия, есть в своей глубочайшей основе историческая (*historische*) наука; при этом историческая наука особого рода, в соответствии с коренящейся в вере своеобразной историчности — откровенной событийности»¹⁴. В качестве такого исторического познания теология стремится только к прояснению христианского свершения, открывающегося в веровании. Любое теологическое высказывание обращается к христианскому существованию в его конкретности, хотя теологическая прозрачность веры не может обосновать и подтвердить ее правомерность или каким-то образом облегчить ее принятие и пребывание в ней. Наоборот, Хайдеггер считает, что теология может сделать веру только более трудной, показав, что верование как раз приобретает не ею — наукой теологией, но исключительно только верой.

Хайдеггер пытается описать сущность теологии еще с одной стороны — показав, что не есть теология. Хотя буквально слово теология означает науку о Боге, Бог, по мнению Хайдеггера, ни в коей мере не есть предмет ее исследования: «Теология не есть спекулятивное богопознание»¹⁵. Еще меньше — это наука о человеке, о его религиозных состояниях и переживаниях. Тем самым Хайдеггер налагает запрет на выведение идеи теологии с помощью специализации нетеологических наук — философии, истории, психологии. Мы не должны определять научность теологии, избирая заранее другую науку как мерилло четкости ее доказательств и строгости ее понятий. Теологическая понятийность и доказательность теологических суждений могут вырастать только из самой теологии как науки о вере. И ей не следует пытаться оправдывать очевидность веры, привлекая познания, выработанные другими науками. Вера остается единственным основанием теологии, даже если ее доказательства исходят из формально свободных действий разума. Поэтому несостоятельность нетеологических наук перед лицом того, что открывает вера, также не может служить доказательством в пользу религии. Ведь только, «уже твердо придерживаясь истин веры, можно позволить “неверующей” науке наскакивать на веру и разбиваться о нее»¹⁶. Но вера не поняла бы самой себя, если бы захотела оправдать себя, воспользовавшись этим разгромом науки.

Анализируя отношение теологии к философии, Хайдеггер подчеркивает, что не вера, а наука о вере как наука позитивная нуждается в философии, причем не для обоснования и первичного раскрытия ее позитивности — *Christlichkeit*, а только в том, что касается ее научности. Как наука теология подчиняется требованию, чтобы ее понятия соответствовали тому существу, которое она исследует. Но всякое сущее раскрывается только на основании предварительного допонятийного понимания того, что есть это затрагиваемое сущее. Всякое онтическое истолкование возникает на скрытой онтологической основе. Здесь возникает вопрос о специфических познавательных особенностях теологических понятий. Не должна ли вера стать познавательным критерием и при онтологически-философском объяснении таких понятий, как крест, грех, спасение? Хайдеггер полагает, что всякое понятийное развертывание может происходить только в тесной взаимосвязи с исходной сокрытой бытийной целостностью, к которой восходят понятия любой позитивной науки. При объяснении же основных теологических понятий это приводит к следующему.

Экзистенциальная интерпретация веры как возрождения предполагает, однако христианская жизнь включает в себя снятие до-верующего, т.е. не-верующего существования вот-бытия. Снятие означает здесь не уничтожение, а включение в новое творение. В вере дохристианское существование преодолевается в экзистенциально — онтическом смысле, но это означает, что преодоленное дохристианское *Dasein* экзистенциально-онтологически включается в верующее существование. В результате все основные теологические понятия, рассмотренные в полноте региональных взаимосвязей, обнаруживают дохристианское содержание, экзистенциально бессильное, т.е. онтически снятое, но именно поэтому онтологически определяющее и постижимое рационально. Все основные теологические понятия неизбежно содержат в себе понимание бытия, которым обладает само по себе человеческое вот-бытие как такое, коль скоро оно вообще экзистирует. Поэтому «онтология выступает только в качестве корректива онтического, дохристианского содержания теологических понятий»¹⁷. Эта коррекция не закладывает основ, но является формальным указанием на онтологический характер того региона бытия, в котором не-

обходимо должны пребывать теологические понятия как понятия экзистенциальные. К сущности философии подобная формально указывающая, корректирующая функция не относится. Философия как онтология просто предоставляет теологии возможность прояснить онтологический контекст своих основных понятий, оставаясь при этом в фактичности веры. Однако, не философия как таковая требует реализации этой возможности, но именно теология, если она понимает себя как науку. Хайдеггер даже подчеркивает, что вера в своем сокровенном ядре как специфическая экзистенциальная возможность остается смертельным врагом той в высшей степени изменчивой формы существования, которая сущностно принадлежит философии. Только если мы осознаем экзистенциальное противопоставление между религиозностью и свободным принятием на себя целостного вот-бытия, существующее до всякой теологии и философии, можно будет поставить вопрос о возможной общности теологии и философии как наук, о подлинной коммуникации, без всяких иллюзий и от всяких слабосильных попыток посредничества. Поэтому Хайдеггер приходит к провокативному выводу о том, не существует «ничего подобного христианской философии, которая есть попросту деревянное железо»¹⁸.

Философское познание только тогда может стать релевантным и плодотворным для позитивной науки, когда ученый, имея дело с основными понятиями своей науки, возникшими из позитивного осмысления онтических связей своей сферы сущего, ставит под вопрос соответствие традиционных понятий этому тематизированному сущему. Затем, исходя из требований своей науки, оставаясь в круге собственных научных вопросов, он может вновь возвратиться к вопросу об изначальном бытийном устройстве того сущего, которое остается предметом исследования и становится обновленным.

Р.Бульгман: экзистенциальная аналитика как методическое основание керигматической теологии

Р.Бульгман принадлежит к тем немногим христианским мыслителям, кто был готов продумать теологическую проблематику в контексте серьезного анализа ситуации современного

человека, переосмыслить мифологию и супранатурализм традиционного теизма. Он стал также одним из первых богословов, вступивших в глубочайший диалог с мыслью Хайдеггера, принявших хайдеггеровскую экзистенциальную аналитику в качестве одной из основ керигматической теологии. В своих работах Бультман, как и К.Барт, понимает Бога как абсолютно иного, как источник кризиса всякой предметности, отрицание всякой человеческой и мировой конечности. Тем самым традиционное богопознание радикально ставится под вопрос, поскольку мышление, остающееся в рамках субъект-объектной схемы, непосредственно о Боге ничего сказать не может. Если теология пытается говорить «о Боге», «подобная речь не имеет смысла, ее предмет теряется»¹⁹. Бог не может быть предметом познания как объект среди объектов, но Он обращается к человеку, призывает его. Мы можем говорить о Боге «из Бога», из Его Откровения человеку. Теология возможна, только если она обращается к человеческому существованию, определенному словом провозвестия. На вопрос о возможности говорить о Боге, Бультман отвечает: «только говоря о нас»²⁰, о том, что Бог совершает в конкретном человеческом существовании. Поэтому центром бультмановской теологии становится интерпретация новозаветных текстов, призванная раскрыть изначальное провозвестие. Историчность веры требует критической научной разработки свидетельств веры как систематической проекции исторического понимания, которое установило бы значение предания для веры как человеческого решения.

Работа Бультмана «Понятие Откровения в Новом Завете», вышедшая в 1929 г., исследует теоретические основания теологии. Первым шагом здесь стало определение Откровения. Вопрос об Откровении принадлежит к способу бытия человека. Его экзистенциальная основа — это понимание вот-бытия, «которое знает об ограниченности вот-бытия и стремится разорвать эти границы»²¹. То, что мы должны понимать как Откровение, оказывается ответом на этот постулат экзистенции, и поэтому Откровение дважды исторично: оно доступно только в историческом вопросе человека о значении Откровения для его экзистенции, и одновременно в этом вопросе оно становится узнаваемым как содержательный ответ на человеческий вопрос,

требующий решения. Откровение обретает здесь свой смысл и становится узнаваемым в общей человеческой данности: историчности как конечности и как попытки разрыва этой конечности. Но оно отвечает на этот вопрос в соответствии с определенным, исторически сложившимся положением вещей, значение которого в основной перспективе этого вопроса и проясняется с помощью собственно научного анализа. Историко-философские результаты вопроса об Откровении никоим образом не порывают с таким пред-пониманием: они обязательно связаны с ситуацией человека, который в собственной конечности ищет возможности ее преодоления. Поэтому теологическое понимание только тогда будет осмысленным как целое, когда критическое историческое исследование получит свое оправдание через анализ вошедшего в историческое изучение пред-понимания. Научно-историческое исследование и керигматическая теология перестанут конфликтовать друг с другом, если вопрос о пред-понимании в исследовании будет осмыслен как подготовка человека к решению его вот-бытия, исходящему из того нового положения вещей, которое вносят содержательные высказывания Откровения в основной вопрос о конечности и о преодолении ее границ. Каждое понимание Откровения, в интерпретации Бульмана, имеет своей целью, с одной стороны, прояснение того, «что человек через Откровение приходит к себе самому, своей сущности»²², а с другой стороны, основное формальное определение этой сущности в ее зависимости от возможности, которую предоставляет содержательная данность свидетельств веры. Историчность Dasein и ее определение в философском самопонимании человека оказывается неперемным слагаемым понимания веры и возможностью установления содержательного смыслополагания через веру.

Бульман демонстрирует эту связь на нескольких примерах. Так, опыт ограниченности, который характеризует историчность как конечность, содержательно указывает на неминуемость смерти, и тогда Откровение, вводящее новый смысл, альтернативно определяется как жизнь. Это обещание жизни перед лицом смерти есть для Бульмана горизонт понимания веры во Христа. Но для того, чтобы была возможность понять и оправдать новый способ бытия веры, для того, чтобы увидеть его

связь и его различие с конечностью вот-бытия, т.е. чтобы обосновать керигматическую теологию вместе с ее историческим материалом, необходимо истолкование историчности вот-бытия вообще. В этом контексте станет ясной двойная функция Откровения: Откровение на основании своих философски проясненных основных понятий может восприниматься как доступное опыту и одновременно обновляющее всякий опыт, заново все просветляющее действие. Собственные основания керигматической теологии обретаются через поиск всеобщих и удостоверенных антропологических оснований.

В бульгмановском обосновании теологии как единства исторической науки и провозвестия присутствует необходимая отсылка к философии, которая, как было показано в хайдеггеровской статье «Феноменология и теология», осуществляет критику основных теологических понятий. Одновременно постулируется диалектическое различие между теологическим действием по передаче какого-то содержания и тем, что она передает, поскольку основа этой передачи (ее ограниченность миром) преодолевается в событии веры. Это дает возможность содержательного раскрытия понятия историчности веры в тесной связи с новозаветным текстом, раскрытия, которое одновременно оказывается онтологической структурой и онтическим преодолением этой структуры ради благодатного обновления в решении веры.

Работы Бульмана, написанные в конце 1920-х гг., исходят из той предпосылки, что экспликация веры, которая в качестве теологии должна быть научной и керигматической, основана на философии. Бульман осознает свою зависимость от Хайдеггера, хотя и не часто это декларирует. Он считает, что хайдеггеровский экзистенциальный анализ в данный момент более всего подходит для обоснования теологии, а собственное богословие именуется экзистенциальной интерпретацией. Особенно четко Бульман определяет необходимость опоры на Хайдеггера для такой экзистенциальной интерпретации в споре с Г.Кульманом. Кульман считал Хайдеггера метафизическим мыслителем, рассматривал Dasein — анализ как решимость на свою самость, что совершенно не соотносимо с христианским пониманием человеческого существования. Изначальный опыт

вот-бытия представляется ему идентичным с замкнутым в самом-себе-бытием. Поэтому теология как абсолютно иное толкование сущности вот-бытия не должна искать свои методические основания в философии, иначе «содержание теологии, ее предмет профанируется и фальсифицируется»²³. Кульман полагал, что Бульман упускает благодать ради схватывания веры в понимании, что очень близко к католическому рационализму. В конечном итоге Бог для Бульмана оказывается диалектически схватываемой «бытийной возможностью человеческого бытия самого по себе», в то время как протестантизму присущ скорее отказ от рационального познания Бога и благодати. Для протестанта благодать никоим образом не является возможностью нашего собственного бытия. Вместе с философией, по мнению Кульмана, теология оказывается в круге только человеческого, оказывается во власти чуждых ей противоречивых тезисов о бытии. Философия и Откровение выступают для него как два одинаково позитивных определения человека и поэтому обязательно вступают в спор. Поэтому отношения философии и теологии он видит только обостренно парадоксальными. Он требует отказа от всякой рациональности ради открываемой в благодати, неограниченной устремленности к Богу в противовес философскому пониманию трансценденции.

Бульман, напротив, утверждает, что теология всегда зависит от общепринятой системы понятий своего времени, она препоручает свое понимание философии, которая производит критический анализ общепринятой системы понятий. В работе «Историчность Dasein и вера», он отмечает, что особое дело философии — это вопрос о понимании бытия, и, ставя этот вопрос, философия оказывает великую услугу теологии. Теология и философия имеют своим предметом человека и его отношение к миру. При этом понимание в философии формально всеохватывающе, а в теологии оно содержательно конкретизировано. Философия Хайдеггера спрашивает об условиях возможности того, что человек может поступать как верующий или неверующий, теология должна принести свой ответ в определение вот-бытия. Поэтому смысл бытия, определяемый в теологии, происходит от смысла бытия как такового. Профанирования теологии через философию не происходит, поскольку

философия не вторгается в содержание теологии, но только критически корректирует теологическое понимание. Опираясь на хайдеггеровское определение, данное в «Феноменологии и теологии», Бульман формулирует связь философии и теологии: «Если теология как позитивная наука говорит об определенном существе, то смысл бытия, из которого она исходит, должен быть определенным, то есть “производным”, и философия должна быть той инстанцией, которая эту “производность” находит, что нисколько не умаляет самостоятельности теологии»²⁴. Тем самым в вопросе об отношениях философии и теологии Бульман принимает не только возможность, но и необходимость для научной теологии опираться на философию в определенном Хайдеггером смысле. Теология как критическая, историческая наука, которая одновременно имеет герменевтические задачи, нуждается в философском обосновании. И если она не обращается к философии, это только мнимый маневр.

Без сомнения, методическим источником понятия историчности вот-бытия как основного понятия керигматической теологии является хайдеггеровский Dasein-анализ. Но при этом Бульман решительно модифицирует понятия этого анализа в теологическом истолковании. Он исследует онтический текст Откровения, основываясь на понятии историчности, которое из самого же Откровения и выводит. И это означает, что философия Хайдеггера уже не может просто формально применяться как метод теологического мышления, поскольку онтические источники их методических вопросов различны. Еще более четкое различие существует между философским и теологическим пониманием собственного существа вот-бытия. В «Бытии и времени» Хайдеггер рассматривает вот-бытие, исходя из его собственной структуры. Экзистенциал «заботы», через который осмысливается вот-бытие, основывается на «временности». Но эта временность не становится основой, лежащей за пределами вот-бытия, она сама понимается как экзистенциал. Это значит, что понимание вот-бытия как «заброшенности» не предполагает «бросающего», а связывает заброшенность с бросанием вот-бытием самого себя. Для Бульмана же собственное существо вот-бытия есть онтически новый образ вот-бытия, верующая экзистенция. В анализе историчности вот-бытия,

истолковании основных структур его повседневности спрашивается о том, как опыт веры усматривает ее феноменальную данность. Для этого необходимо «новое бытие» в вере, но такое понятие вовсе не встречается в феноменологическом анализе Хайдеггера. Таким образом, историчность как определение бытия вот-бытия в вере приобретает расширение, которое не применимо в формальном анализе философии, и в этом определении только в той степени можно ориентироваться на экзистенциальный анализ, в какой оно не противоречит феноменологически-трансцендентальным структурам историчности. Бультман же объединяет философские основания и богословскую интенцию так, что все характеристики, которые определяют верующее вот-бытие, делаются понятийными только на основании экзистенциального анализа.

Соединение экзистенциального анализа и диалектики К. Барта стало методической основой и для бультмановской программы демифологизации, которую он начал разрабатывать с 1941 г. Бультман характеризует задачи демифологизации как вопрос к историческому, мифологическому тексту о его «подлинном содержании». Смысл подлинного содержания «указывает в диалектической двусторонности на научно-историческое (*historisch*), объективирующее рассмотрение исторического (*geschichtlichen*) свидетельства и его призывный характер»²⁵. Поэтому и новозаветную мифологию следует вопрошать не об объективирующем содержании ее представлений, а о высказываемомся в этих представлениях содержании экзистенции. Новозаветные тексты могут быть демифологизированы, ибо их мифологическая форма есть только форма: она абсолютно необходима исторически, но не является специфически христианской и может быть без труда отделена от провозвестия как выражения специфически-христианского самопонимания. Программа демифологизации предполагала не просто разоблачение или устранение мифа, при котором мы всего лишь обнаруживаем расстояние, отделяющее нашу культуру с ее понятийным аппаратом от той культуры, в которой нашла свое выражение «благая весть». В мифе высвобождается заключенный в нем символический фон. Демифологизация является преобразованием текста, нацеленным на более углубленное его познание,

т.е. на осуществление интенции текста, которая имеет в виду событие, а не сам текст. Углубляясь в текст и снимая одно за другим его мифологические одеяния, Бультман обнаруживает послание, являющееся первичным смыслом текста. Позитивной функцией демифологизации становится отделение керигмы от мифа.

Раскрывая подлинный смысл новозаветного провозвестия, Бультман принимает отдельные элементы экзистенциальной аналитики Хайдеггера, прежде всего выделение двух фундаментальных характеристик человеческого бытия — подлинного и неподлинного существования. В «Бытии и времени» бытие человека предстает как открытая возможность, которая в неподлинном существовании реализуется как возможность самоутраты, растворения в толпе, «в людях» (*das Man*). В неподлинном существовании человек отчаянно пытается избежать фундаментальной и неизбежной возможности своей жизни — перспективы смерти. Люди постоянно уговаривают себя и других, что «еще не», еще не скоро, пытаются устроить так, чтобы в отношении смерти было постоянное успокоение, возможность просто о ней не думать. Но человеку открыта и другая возможность — поднять голову и увидеть смертность. Человек может решиться на свою конечность, осознать свою жизнь как «бытие-к-смерти». Эта решимость избавляет от иллюзий, от судорожных поисков спасительной лазейки в вечность, когда даже «искание Бога» оказывается результатом стремления выбраться на сухой, спасительный берег. Бультман иногда называл экзистенциальный анализ человеческого бытия в мире у Мартина Хайдеггера профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: «Человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять себя в мире наличного и безличного (*das Man*) либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего! Разве не таково же новозаветное понимание человека?»²⁶.

Но здесь перед Бультманом встает одна немаловажная проблема: не получается ли, что экзистенциальная интерпретация дает христианское понимание человека, — но без Христа? Мо-

жет быть, в Новом Завете представлено естественное понимание человеческого бытия, и философия выразила это понимание гораздо яснее, без всяких мифологических оболочек. Как полагает Бультман, Новый Завет и философия сходятся в том, что человек может быть и стать лишь тем, что он уже есть. Хайдеггер только потому может призывать человека к решимости существовать в качестве Я перед лицом смерти, что он проясняет ему его собственную ситуацию вброшенности в Ничто; человеку остается лишь решиться стать тем, что он уже есть. Но вопрос заключается в том, может ли природа человека быть осуществлена, т.е. может ли человек прийти к самому себе после того, как ему будет указано, что собственно представляет собой его природа. По мнению Бульмана, философия убеждена, что достаточно указать на «природу» человека, чтобы это повлекло за собой ее осуществление. И именно здесь проходит водораздел между философским и новозаветным пониманием человеческой ситуации. Новый Завет утверждает, что человек не в состоянии достичь подлинного существования собственными усилиями, помимо откровения Бога во Христе. Только через деяние Бога человек может освободиться от фактической подвластности миру. Для Бульмана речь идет о понимании того состояния испорченности, в котором находится каждый человек. Человек знает о своей испорченности и о своей подлинности, но подлинность не принадлежит ему как природное свойство, человек не распоряжается ею. Философия же принимает принципиальную возможность за фактическую, забывая, что в состоянии испорченности проявляется прежде всего своеволие человека, в то время как подлинная жизнь есть жизнь в самоотдаче. Используя терминологию Хайдеггера, Бульман говорит, что подлинное существование, будучи онтологической возможностью для человека (т.е. структурным элементом его бытия), не есть его онтическая возможность (т.е. возможность, которую он сам может осуществить). Подлинная жизнь может быть дана человеку только как дар. Настаивая на радикальной испорченности человека своеволием, Бульман считает условием фактической возможности подлинного существования освобождение человека от себя самого. В этом заключается смысл события Христа как откровения божественной любви, освобож-

дающей человека от самого себя для самого себя. Тем самым основополагающим отличием Нового Завета от философии становится тот факт, что Новый Завет и христианская вера «знают и говорят о деянии Бога, впервые делающем возможной самоотдачу, веру, любовь, подлинную жизнь человека»²⁷. Для Бульмана суть христианской веры — это событие, в котором Бог освобождает человека от обусловленности своим прошлым и предлагает ему дар подлинного существования. Речь идет не об историческом, но об эсхатологическом будущем, когда, оставаясь в пространстве истории, христианин в решении веры получает точку опоры вне истории. Историчность теологически проясняется как будущая возможность, которая всегда должна схватываться с самого начала. Герменевтические основания теологии Бульмана превращаются через ее диалектическую ориентацию в кругообразное (*zirkelhaften*) понимание, поскольку он указывает на единство экзистенциального анализа философии и теологического определения человека. Вопрос человека о Боге возникает из до- или нехристианской ситуации осознания конечности как границы, которая ведет к вопросу о собственном существе бытия. Без этого предварения ответ Откровения не может быть понят. Одновременно этот ответ содержательно определяет вопрос о собственной возможности бытия, через передачу дохристианскому *Dasein* недоступного способа бытия в вере. На это напряжение понятий истории и эсхатологии, природы и благодати, имманентности и трансцендентности Бога указывает само диалектическое содержание веры.

Таким образом, хотя Бульман разрабатывает основные понятия своего теологического понимания в диалоге с философией Хайдеггера и признает необходимость философской дискуссии для обоснования теологии, соотношение между трансцендентально-экзистенциальной трактовкой и теологическим способом данности человеческого бытия в значительной степени остается неразрешимым парадоксом. Формальная структура подходов к пониманию мира и Бога, с одной стороны, должна быть одинаковой, даже если она и оказывается превзойденной в вере. С другой стороны, такое завершение конечности возможно только при совершенно ином *argiōi*. Оно становится не просто вопросом о завершении конечности, которое

обретает свои границы в неотменимости смерти, но выступает как новое бытие, дарованное благодатью. Парадоксальность соотношения мирской и эсхатологической историчности ставит под вопрос возможность философского обоснования теологии, ибо понимание в диалектике нового бытия не может быть обосновано через грешное мирское бытие, которое предложено в экзистенциальном анализе.

Диалог М.Хайдеггера и Р.Бульмана показывает как проблемные моменты соотношения философии и теологии, так и его возможность найти точки соприкосновения. Вера не должна стремиться к отождествлению своего предмета с бытием. Она ставит человека в иной контекст, и цель теологии – адекватно мыслить этот контекст. Теология – это мысль, которая живет в доме веры. Нет никакой христианской теории бытия и никакой возможности мыслить феномены Откровения с точки зрения события. Ни это последнее, ни Бог Откровения, который есть Дух (Ин. 4, 24), не оставляют возможности интегрироваться один в другой. Теология и философия должны восходить к своей сущности в своей гетерогенности. Но человек призван жить в доме со-бытия так же, как и в доме Духа, во взаимной любви. Мы вынуждены оставаться в диалоге между ними. Согласно принципу, что только «Бог может понять Бога», не надо искать способов конечного познания Откровения, ставя его в антропологическую перспективу или пытаясь познать из самого себя, с точки зрения Бога, который открывается как Дух. Существует герменевтический круг между Богом и Духом, он остается внутри конкретных созерцаний того, кому он открывается. И для того, чтобы понять Бога как Духа, необходимо дать говорить событиям Откровения. Это один из возможных путей, на котором теология, оставаясь в границах веры и говоря на ее языке, может соприкоснуться с философией.

Литература

1. Бульман Р. Иисус // Путь. 1992. № 2. С. 3–137.
2. Бульман Р. Новый Завет и мифология // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. 1–2. М., 2004. С. 7–42.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

4. *Bultmann R.* Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. Tuebingen, 1929.
5. *Bultmann R.* Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an G.Kulmann // G.Noller (Hg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion (Theologische Bucherei 38). 1967. S. 72–94.
6. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Tuebingen, 1965. *Bultmann R.* Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1. Tuebingen, 1961. S. 26–38.
7. *Heidegger M.* Phaenomenologie und Theologie. Pfullingen, 1957.
8. *Лезов С.В.* Теология Рудольфа Бульмана // Вопр. философии. 1992. № 11. С. 71–85.
9. *Рикер П.* Предисловие к Бульману // *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996. С. 116–137.
10. *Gadamer H.-G.* Martin Heidegger und die Marburger Theologie // O.Poeggeler (Hg), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks (Neue Wiss. Bibl. 34). Koeln, 1969. S. 169–178.
11. *Ittel G.W.* Der Einfluss der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R.Bultmanns // Kerygma und Dogma 2. 1956. S. 90–108.
12. *Kuhlman G.* Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann // G. Noller (Hg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion (Theologische Bucherei 38). 1967. S. 33–58.
13. *Luck U.* Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein die existential-analytische Begrifflichkeit in der evangelischen Theologie. Das Problem der ontologischen Konsequenzen der existenzialen Interpretation // G.Noller (Hg.), Heidegger und Theologie. S. 226–248.
14. *Schmithals W.* Die Theologie Rudolf Bultmanns. Tuebingen, 1966.

Примечания

- ¹ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 230, 231.
- ² Там же. С. 180.
- ³ Там же. С. 290.
- ⁴ Там же. С. 9.
- ⁵ Там же. С. 10.
- ⁶ Там же. С. 11, 45.
- ⁷ Там же. С. 11.
- ⁸ Там же. С. 13.
- ⁹ *Heidegger M.* Phaenomenologie und Theologie. Pfullingen, 1957.
- ¹⁰ Ibid. S. 48.
- ¹¹ Ibid. S. 49.
- ¹² Ibid. S. 52.
- ¹³ Ibid. S. 53.

- ¹⁴ Ibid. S. 55–56.
- ¹⁵ Ibid. S. 59.
- ¹⁶ Ibid. S. 61.
- ¹⁷ Ibid. S. 64.
- ¹⁸ Ibid. S. 66.
- ¹⁹ *Bultmann R.* Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1. Tübingen, 1961. S. 26.
- ²⁰ Ibid. S. 33.
- ²¹ *Bultmann R.* Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. Tübingen, 1929. S. 3.
- ²² Ibid. S. 12.
- ²³ *Kuhlman G.* Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann // G. Noller (Hg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion (Theologische Bücherei' 38). 1967. S. 46.
- ²⁴ *Bultmann R.* Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an G. Kulmann // Ibid. S. 73.
- ²⁵ *Bultmann R.* Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort an Karl Jaspers: K. Jaspers, R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, München, 1954. S. 58.
- ²⁶ *Бульман Р.* Новый Завет и мифология // *Бульман Р.* Избранное: Вера и понимание. Т. 1–2. М., 2004. С. 25.
- ²⁷ Там же.

А.П. Забияко

**ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАКТОВКИ КВАЗИРЕЛИГИЙ
(КОНЦЕПЦИИ И.ВАХА И П.ТИЛЛИХА)**

Andrej Zabiako

**Theological interpretations of quasi-religions
(conceptions of J.Wach and P.Tillich)**

In our report we shall focus attention on two theological interpretations: the conceptions of Protestant thinkers J.Wach and P.Tillich.

J.Wach approves, that an initial reality of religious life is religious experience. The religious experience, according to Wach, is a response to what is experienced as Ultimate Reality. Through representations about transformations of religious experience he interpreted religious modifications. The expressions of religious experience are genuine if they are meant not to serve external, that is, social, political, economic, aesthetic, or personal aims and purposes, but to formulate and perpetuate man's deepest experience, his communion with God. Pseudo-religion (quasi-religion) may exhibit features of genuine religion, but in it man relates himself not to ultimate but to some finite reality.

Tillich in a basis of his concept puts a category of belief. Belief is the ultimate concern, and religion is the state of being grasped by an ultimate concern, a concern which qualifies all other concerns as preliminary and which itself contains an answer to the question of meaning of our life. In quasi-religion the ultimate concern is directed towards objects like nation, a particular form or stage of society, or a highest ideal of humanity, a science, which are then considered divine. Scientific and technical revolutions, on ideas Tillich, paves the way for formation of new forms of quasi-religions.

На протяжении всего ушедшего века религия испытывала извне мощнейшее давление сил, которые не только вытесняли религию из прежних границ ее бытования, но и приводили к значительным трансформациям религиозной духовности. Под влиянием политики, идеологий, прогресса науки и сциентизма, художественного творчества и других факторов развились религиоподобные формации, для определения которых были введены в оборот понятия «псевдорелигии» и «квазирелигии». В данной статье основное внимание уделяется двум значительным теологическим концепциям, предложенным для интерпретации данных феноменов протестантскими мыслителями И. Вахом и П. Тиллихом.

«Псевдорелигии»: религиоподобные мутанты секуляризма

В немалой степени озабоченность Иоахима Ваха (1898—1955) проблемами религиозных трансформаций первой половины XX в. была обусловлена не только его научными интересами и религиозным мировоззрением, но и обстоятельствами личной жизни. Вах родился в Германии в еврейской семье, его предком был известный просветитель Мозес Мендельсон (1718—1786), рационалист, сторонник прогресса и проповедник веротерпимости. Внук М. Мендельсона Феликс, ставший крупным музыкантом и композитором, в детстве был крещен в лютеранской церкви. Переход в протестантизм не избавил, однако, потомков глашатая толерантности от гонений. Иоахим Вах после окончания Лейпцигского университета (1922), где изучал восточные языки и историю религий, и преподавания в нем с 1924-го по 1935 г. был вынужден эмигрировать из нацистской Германии в США. Здесь он обрел известность и благополучие, однако от его взора не скрылись некоторые перекосы американской духовности. Вах был, безусловно, конфессионально ориентированным мыслителем, однако вынесенный из семейного прошлого и веяний новоевропейской культуры дух толерантности оберегал его от косности.

В русле идей, усвоенных в Германии прежде всего из трудов М.Шелера и Р.Отто, и хорошо известных в Америке подходов У.Джемса Вах широко оперировал понятием религиозного опыта. Через представления о трансформациях религиозного опыта им были осмыслены религиозные модификации.

Религиозная жизнь варьируется в широком диапазоне индивидуальной и групповой деятельности, которая реализует себя прежде всего в «теоретической» (теология, космология, антропология), «практической» (культ) и «социальной» (сообщества) формах выражения. Но сколь бы ни различались эти формы, подчеркивал Вах, в их основе лежит *sensus numinis* (нуминозное чувство), которое в истории получает воплощение благодаря усилиям пророков, учителей и других авторитетных персон, закладывавших новые религиозные традиции. Следуя феноменологической парадигме, он утверждает, что первичной данностью религиозной жизни выступает религиозный опыт.

В одной из своих первых крупных работ, «Социологии религии»¹, Вах в поисках дефиниции религиозного опыта отсылает к трактовке Р.Отто, согласно которой «религия есть опыт святого»², следовательно, религиозный опыт есть «опыт святого». В более узком конфессиональном смысле он определяет религию как «общение человека с Богом»³. В последнем, обобщающем труде «Сравнительное изучение религий» Вах, не отстраняясь от представлений о Боге как “terra firma” опыта⁴, предпочитает для обозначения того, что фундирует опыт, пользоваться понятием Предельная Реальность (Ultimate Reality). Та реальность, которую он называет предельной, отличается от всех прочих форм бытия рядом аспектов, для обозначения которых Вах зачастую использовал терминологию методологически близких ему религиоведов: 1) она есть *mysterium* (лат. «Тайна»), *alienum* (лат. «Потустороннее»), совершенно иное, нуминозное, в терминах Р.Отто, а также, согласно характеристике Р.Маретта, «жуткое»; 2) она включает в себе спонтанную энергичность, жизненность, креативность — качества, которым придавал особое значение Н.Зёдерблом; 3) она есть могущество, *tremenda majestas* (лат. «совершенное всемогущество»), по Отто; 4) Предельная Реальность вызывает в человеке амбивалентное

переживание, с одной стороны, смешанного с ужасом благоговейного трепета (*tremendum*), а с другой — притягательного очарования и блаженства (*fascinosum*)⁵.

Трактовка Вахом объекта религиозного переживания к качестве Предельной Реальности была обусловлена прежде всего влиянием феноменологии М.Шелера и Р.Отто. Предельная Реальность Ваха в ряде своих основных характеристик — это область абсолютного, как ее понимал М.Шелер, или, в терминах Р.Отто, — нуминозный объект. Феноменология Шелера укрепляла надежду Ваха, что сквозь конечное может просвечивать бесконечное.

Опираясь на представление о Предельной реальности, Вах определяет религиозный опыт как «ответ на то, что пережито как Предельная Реальность»⁶. В сложной структуре взаимодействия человека и Предельной Реальности именно ее четвертый аспект наиболее значим — средоточием религиозного опыта является благоговейный трепет.

Человек широкого религиозного кругозора, Вах утверждал, что религиозный опыт облакает себя в бесконечное многообразие форм выражения⁷. Вслед за Ф. фон Хюгелем⁸ религиовед полагал, что Предельная Реальность одна, и эта Реальность — Божество, но ментальный акт (*intentio*), направленный на Предельную Реальность, в каждой религии может быть своеобразным. Будучи сторонником веротерпимости, он, однако, понимал, что такая трактовка не снимает вопроса о критериях, оберегающих от погружения в пучину релятивизма. Каковы критерии «так называемого “подлинного” (genuine) религиозного опыта»⁹, ставит вопрос Вах? В «Социологии религии» ответ звучит так: «Разные выражения религиозного опыта являются подлинными, если они предназначены не для обслуживания внешних, т.е. социальных, политических, экономических, эстетических целей или персональных устремлений, но для оформления и сохранения глубочайшего опыта — опыта общения человека с Богом»¹⁰.

В «Сравнительном изучении религий» он уточняет критерии. Во-первых, подлинный религиозный опыт есть ответ на то, что пережито как Предельная Реальность, следовательно, «переживания какой-либо конечной реальности» не могут быть

религиозными¹¹. Во-вторых, критерием подлинности религиозного опыта выступает то, что он является «тотальным ответом тотального существа», т.е. в религиозном опыте целостным образом реализуется вся полнота личности в неразрывном единстве интеллектуальных, эмоциональных и волевых побуждений. Этим религиозный опыт отличается от «других видов опыта, которые являются частичными, затрагивающими только одну часть человеческого существа»¹². Третьим критерием подлинного религиозного опыта является его интенсивность: это означает, что он есть «наиболее сильный, полный, потрясающий и глубокий опыт, на который человек вообще способен»¹³. Четвертым критерием выступает то, что подлинный религиозный опыт находит выход в действии — «он императивен; он является наиболее мощным источником мотивации и действия»¹⁴.

Вывод Ваха краток и строг: «Присутствие одного или даже нескольких критериев не является достаточным основанием для однозначной характеристики опыта как именно религиозного. Должны наличествовать все четыре критерия»¹⁵. При всем том, что подлинный религиозный опыт носит ситуационный характер, т.е. реализуется в разных исторических, культурных, социальных и конфессиональных контекстах, в сущности своей «он не ограничен временем или пространством; он универсален»¹⁶.

Определив свое понимание подлинного религиозного опыта, Вах получает инструмент для отделения «зерен от плевел».

«*Псевдорелигия* может демонстрировать черты подлинной религии, но в ней человек соотносит себя не с предельной, но с некоей конечной реальностью», — констатирует религиовед¹⁷. Обращаясь к реалиям своего времени, Вах выделяет четыре главных типа современных ему псевдорелигий.

Первый — марксизм: его хилиазм и экономическая теория имеют явное сходство с религией; коммунизм трансцендирует материалистическое мировоззрение, облачая его в священные книги, догматы, ритуалы; марксизму свойственны упорное стремление к созданию «нового человека», одержимость справедливостью и готовность к самопожертвованию. Однако не только методы, но и важнейшие основоположения марксизма указывают на его отличие от подлинной религии. Вах полагает, что базисное различие заключается в отсутствии в марксизме

решений центральных для подлинной религии духовных проблем — теологических, космологических и антропологических. Отказ марксизма от идеи греховности человека не позволяет ему подняться над задачами простого экономического освобождения человека и общества¹⁸.

Второй тип псевдорелигии — биологизм. Под биологизмом Вах понимает «культ жизни как таковой» или культ сексуальных побуждений, выражаясь современным языком, — культ сексуального драйва. К пророками этих культов он относит Ф.Ницше, Д.Лоуренса и Ж.-К.Гюисманса¹⁹. Фигуры Ницше, а в последние десятилетия и Лоуренса, английского писателя, чьи книги в начале прошлого века шокировали как чуть ли не порнография, хорошо известны российскому читателю. Жорис-Карл Гюисманс (1848—1907), рожденный в браке голландца и французки, оставил крайне противоречивый след во французской литературе. От натурализма ранних произведений («Семейный очаг», 1881) он дает резкий крен в чувственный эстетизм и гедонизм («Наоборот», 1884), а затем в декадентство с примесью сатанизма («Там, внизу», 1891), которое сменяется христианской мистикой и «спиритуалистическим натурализмом» («В пути», 1895, «Собор», 1898), когда Гюисманс возвращается в лоно католицизма и заканчивает жизнь «светским монахом» («Монах», 1903). Именно этот мятущийся декадент занял место одного из трех пророков «псевдорелигии сексуального драйва».

Третьим типом псевдорелигии Вах называет популизм или расизм — движения, в которых божественной природой наделена этническая, политическая или культурная группа²⁰. Вах, воочию наблюдавший Германию на взлете нацистского неоязычества, имел основания отнести популизм и расизм к псевдорелигии.

Наконец, четвертый тип псевдорелигии — этатизм, прославление государства. Примеры такого типа псевдорелигии Вах находит в ближайшей истории Германии, России, Японии, Китая и раскинувшейся за окнами его чикагского кабинета, мнящей себя богоизбранной, сытой Америки. Провозглашаемое этатизмом физическое и экономическое благосостояние граждан — конечно, ценность, но это, согласно Ваху, конечная ценность, которая не должна заслонять собой ценность Пределной Реальности.

При всем очевидном различии этих типов Вах, добрый лютеранин в Германии и верный член англиканской Епископальной церкви в США, профессор-теолог, преподающий в боголюбивой Америке, находит в них общую суть — они порождения и проявления секуляризма²¹. Вах убежден, что псевдорелигия производна от нерелигиозных начал. Псевдорелигии есть плод микрии антагониста религии — секуляризма.

За этим убеждением стоит общее отношение к религии. В ряде своих трактовок Вах-религиовед готов допустить, что религиозный опыт может выступать мощным фактором как созидания, так и разрушения человеческих сообществ; что религиозные мотивы могут действовать как позитивный или негативный фактор. Однако главный тезис Ваха-теолога состоит в том, что в сущности своей религиозный опыт есть «средоточие всего лучшего в человеке», а «созидательная сила религии превосходит ее деструктивные влияния»²²: на фундаментальном и предельном уровнях религия порождает социальную интеграцию, хотя эта интеграция и не всегда прямо выступает результатом религиозных факторов; полная интеграция общества невозможна без религиозных оснований. Отделив от религии как созидательной формации то, что он считает религиоподобными мутациями секуляризма, Вах снимает подозрения, что именно из религиозной формации, из ее темных недр и ожившего прошлого рождены в мир губительные химеры нацистского Асгарда, американский культ «золотого тельца» или «дух Ямато», поднявший ввысь «священный ветер» — камикадзе.

И. Вах был одним из пионеров осмысления новых вызовов христианству. В его трудах лишь намечен общий контур их религиоведческого изучения и теологической критики. В тесном взаимодействии с Вахом развивал свою «систематическую теологию» П. Тиллих.

«Квазирелигии»: метаморфозы идолопоклоннической веры

Политический и культурный коллапс в начале 1930-х гг. «старой Германии» драматически сказался на судьбе лютеранского теолога, профессора философии Франкфуртского университета Пауля Тиллиха (1886—1965). В новой Германии Тил-

лиху не нашлось места. В 1933 г. он был вынужден эмигрировать в Америку. В трудах американского периода, в «Систематической теологии» (1951–1963), «Мужестве быть» (1952), особенно в «Динамике веры» (1957) и в «Христианстве и встрече мировых религий» (1963), Тиллих подвел итоги своему личному жизненному опыту и опыту западной цивилизации, прошедшей через Первую и Вторую мировые войны, нацизм, катастрофы гуманизма и кризис христианства. В этом индивидуальном и цивилизационном опыте столкновение христианства с новыми антагонистами занимало изрядное место.

Вопреки широко распространенным пессимистическим настроениям и идеям «конца истории» Тиллих предлагает оптимистический проект жизнеустройства, в основе которого лежит обретение истинной, универсальной веры и возрождение подлинной религиозности. В свете этого проекта небезнадёжна судьба христианства, которому многие мыслители XX в. пророчили скорую смерть. Согласно Тиллиху, христианство в силу своей универсальности способно быть «великой религией» человечества, но для выполнения своей миссии ему необходима «радикальная самокритика» с учетом тех новых вызовов, которые порождены культурными условиями взаимодействия мировоззрений, религий в XX в. «...Главной характерной чертой современной встречи мировых религий является их встреча с квазирелигиями нашего времени. Даже взаимоотношения собственно религий во многом определяются встречей каждой из них с секуляризмом и одной или несколькими квазирелигиями, которые основаны на секуляризме»²³.

Уже в 50-е гг. прошлого века П. Тиллиху было ясно, что без осмысления квазирелигий, их взаимодействия с христианством и другими мировыми религиями сложно понять дальнейшие пути религиозного развития Запада и Востока. В отличие от И. Ваха, опиравшегося в анализе религий и псевдорелигий на феномен религиозного опыта, Тиллих в основу своей концепции кладет категорию веры.

Вера — жизненный нерв религии. Однако, согласно Тиллиху, современная эпоха господства науки способствовала «массовому отчуждению от религии», что вкупе с влиянием интеллектуальных новаций и теологических изощрений привело к

массовому искажению смысла веры. В итоге вера в том понимании, которое свойственно массовому сознанию, скорее способна «стать причиной заболевания, чем выздоровления»²⁴. В своем истинном смысле, по Тиллиху, вера — «это состояние предельной заинтересованности», это «предельный интерес», «предельная захваченность»²⁵. Будучи важнейшим «актом человеческой души», она, однако, не является выражением только лишь внутриспсихической жизни человека, вера — «это акт, в котором трансцендируются как рациональные, так и внерациональные элементы его (человека. — А.З.) бытия»²⁶. В вере раскрывается способность человека «трансцендировать поток повседневной жизни, полной относительного и проходящего опыта»²⁷. Основой этого совершенно особого свойства веры является то, что в отличие от всех других актов душевной жизни она направлена на существующую вне человека как конечного существа и вне окружающего мира как конечного бытия бесконечную, абсолютную реальность. Тиллих не настаивает на том, чтобы называть эту реальность «Богом» или «каким-нибудь богом», он считает достаточным указать на ее главные качества — безусловность, бесконечность, предельность²⁸. Таким образом, вера — «это акт конечного существа, которое захвачено бесконечным и обращено к нему»²⁹. В свою очередь, эта трансцендентная реальность небезучастна к человеческой «страсти к бесконечному» — предельное бытие открывается человеку, захваченному предельным интересом, т.е. верой, фундирует человеческое существование и наполняет его высшим смыслом. Так на основе веры формируется первоначало религии — «состояние захваченности предельным интересом, по отношению к которому все прочие интересы выступают как предшествующие и который заключает в себе ответ на вопрос о смысле нашей жизни»³⁰.

Однако содержание веры отнюдь не всегда идентично. В истинной вере, формирующей религию, предельный интерес человека направлен на предельную реальность. Но окружающий мир многомерен, в нем существуют разные уровни и формы реальности, соответственно, «страсть» человека может быть обращена на разные объекты: «...Все, что становится делом безусловного интереса, превращается в некоего бога»³¹. Так воз-

никает базис для религиоподобных духовных формаций — квазирелигий, в которых подлинная предельная реальность подменена конечными реальностями: «В секулярных квазирелигиях предельный интерес направлен на такие объекты, как нация, наука, особая форма или состояние общества или высший идеал человечества, которые в этом случае рассматриваются как божественные»³².

Тиллих, акцентируя при каждом удобном случае «секулярность» квазирелигий, далек от того, чтобы третировать их как эпифеномены, как подражание религии. Квазирелигия — отнюдь не сугубо внешняя мимикрия секуляризма. К квазирелигиозным относятся только те секулярные движения, которые «демонстрируют убедительные признаки собственно религий (the religions proper), хотя при этом они глубоко отличаются от них»³³. Для более точной ориентации в лабиринтах секуляризма Тиллих разграничивает «псевдорелигии» и «квазирелигии». «Иногда то, что я называю квазирелигиями, называют псевдорелигиями, но это столь же неточно, сколь и несправедливо. “Псевдо” указывает на предполагаемое, но обманчивое сходство; “квази” указывает на подлинное сходство (genuine similarity) — не предполагаемое, а основанное на идентичности некоторых сторон»³⁴.

Важнейшая сторона подлинного сходства — вера. Религии — это выражения истинной веры, а квазирелигии представляют собой метаморфозы замещенной веры. Но при этом они равным образом движимы предельным интересом. Тот тип веры, который фундирует квазирелигии, Тиллих квалифицирует как «идолопоклонническую веру» — веру, обращенную к «ложным предельностям»³⁵. Тем самым он переводит квазирелигии в привычную для христианского сознания плоскость «идолопоклонства», «ложной» веры, язычества. Здесь понятия «идолопоклонства», «язычества» из-за свойственных им широты и нестрогости значений вновь были введены в оборот для обозначения духовных антиподов христианства. Какие «идолы» замещают в предельном интересе предельную реальность, или, выражаясь христианским языком, Бога?

«Разумеется, существует множество уровней в бесконечном царстве ложных предельностей», — констатирует Тиллих³⁶. Но в этом множестве для него особенно важны три «ложных пре-

дельности». Прежде всего — нация и идеальное общество, ставшие «богами» фашизма и коммунизма, «наиболее выразительных примеров современных квазирелигий»³⁷. Фашизм и коммунизм «являются радикализациями и трансформациями национализма и социализма соответственно, и оба обладают, хотя и не всецело, потенциалом действительно религиозного характера. В фашизме и коммунизме национальный и социальный интересы вознесены до неограниченной предельности. Сами по себе национальный и социальный интересы обладают высокой ценностью и достойны того, чтобы отдать за них жизнь, но ни тот, ни другой интерес в сущности не является безусловным интересом»³⁸.

Германский фашизм, нацизм является проявлением более общей квазирелигиозной формации — национализма. «Если нация является чьим-либо предельным интересом, то название нации становится священным именем и сама нация наделяется божественными качествами, которые во многом превосходят реальное бытие и жизнедеятельность нации»³⁹. Вину за эту деформацию этнического самосознания Тиллих возлагает на секуляризм: «Национализм в современном смысле слова мог возникнуть только тогда, когда секулярный критицизм разъединил прежнее единство религиозного освящения и групповое самоутверждение, освящающая религия была потеснена и пустое место было замещено национальной идеей как предельным интересом»⁴⁰. В гипертрофированном этническом самосознании «нация — вот единственный бог, в котором все сконцентрировано, бог, который, конечно же, оказался демоном, но который со всей ясностью показал безусловный характер предельного интереса»⁴¹. Деификация и сакрализация нации — этот квазирелигиозный элемент во всех национализмах придает им страсть и силу, но также создает радикализированный национализм. Нацизм, использовавший древний эсхатологический символ «тысячелетней эры» применительно к гитлеровскому Рейху и наделивший высшим священным статусом немецкую нацию, — по определению Тиллиха, «демоническая квазирелигия»⁴². Она пыталась «втянуть церкви в орбиту неоязыческих идей и культовой практики»⁴³.

Социализм тоже несет в себе мощную квазирелигиозную потенцию: «В нем ожидание “нового порядка вещей” выступает направляющим религиозным элементом, и это ожидание может выражаться в христианском символе конца истории и в секулярно-утопических символах “бесклассового общества” как цели истории. Этот квази-религиозный элемент всех типов социализма был радикализован в революционный период коммунизма...»⁴⁴. Учитывая, по-видимому, этнорелигиозную родословную К.Маркса и многих других деятелей коммунистического движения, Тиллих утверждает, что коммунистическая квазирелигия помимо общей типам социализма квазирелигиозной потенции имеет также в качестве своего основополагающего источника «ветхозаветный профетизм и иудейское законничество»⁴⁵.

Могучий импульс квазирелигия этого типа получила со стороны российской коммунистической интеллигенции. Энергия российской коммунистической квазирелигии, порожденная «потрясающе сильным типом предельного интереса», была направлена не только на переустройство общества по эсхатологическому сценарию, но на острую борьбу с «религиями в собственном смысле», прежде всего — на борьбу с православием. Православие, не сумевшее преодолеть свои «суеверные предрассудки» и обуздать охвативший общество «социальный критицизм», оказалось слабым соперником; оно в той или иной мере несет ответственность, по мысли протестантского теолога, за развитие в России столь мощной квазирелигиозной системы. Констатируя слабость восточного христианства в борьбе с интервенцией витальных религиозных движений, Тиллих проводит параллель между «вторжением» в Россию коммунистической квазирелигии и вторжением в пределы древнего восточного христианства ислама. Он не ограничивается историческими параллелями и утверждает существование типологического сходства между коммунистической квазирелигией и религией Мухаммеда. Различия между ними, безусловно, есть, но «различие между ними много меньше с психологической точки зрения, чем с теологической. Идентификация с коллективом, пренебрежение индивидуальным существованием, утопический дух — все это в равной степени свойственно исламу и коммунистической квазирелигии»⁴⁶.

Правомерность такого сближения и корректность трактовок можно оставить на совести теолога, однако эти сомнительные послылы сочетаются у Тиллиха с наблюдением, которое, как представляется, получило подтверждение позднейшим историческим опытом: «Ислам был и остается способным наиболее полно противостоять коммунизму. Социальная и правовая организация ислама в целом, так же как и повседневная жизнь индивида, дает ощущение общественной и персональной безопасности, что делает их недоступными для коммунистической идеологии, по крайней мере, сейчас»⁴⁷. Однако, уточняет Тиллих, ислам широко открыт притоку в его содержание национализма и, следовательно, способен на националистические квазирелигиозные трансформации. В конце XX — начале XXI в. ислам продемонстрировал широкий спектр своих квазирелигиозных модификаций, в которых доминирующую роль играет не только националистический, но и политический фактор.

Третьим важным для Тиллиха типом является либерально-гуманистическая квазирелигия. В этом типе квазирелигии свобода, гражданские права, автономия науки могут стать объектом предельного интереса. Квазирелигиозный характер очевидным образом присущ «либеральному гуманизму» и его «демократическому выражению» на ранней ступени их развития — в период борьбы с абсолютизмом. В другие исторические периоды квазирелигиозный характер либерализма и гуманизма может отступать на задний план или вновь усиливаться. При этом «квазирелигиозная вера может быть радикализована до такой степени, что она подрезает даже свои собственные корни как это происходит, например, в сциентизме»⁴⁸.

Кроме трех важнейших типов квазирелигий — националистического (фашизм), социалистического (коммунизм) и либерально-гуманистического, Тиллих допускает возможность существования других разновидностей. Предельный интерес может быть обращен на успех, выраженный в высоком социальном положении или экономическом преуспевании. «Успех — бог многих людей в западной культуре, в высшей степени основанной на конкуренции, и он действует так, как должен действовать любой предельный интерес: он требует безусловной

отдачи своим законам, даже если ради этого приходится жертвовать подлинными человеческими отношениями, личными убеждениями и творческим эросом»⁴⁹.

Научно-технические революции, по мысли Тиллиха, не только расширяли влияние секуляризма, но также готовили почву для формирования новых форм квазирелигиозного и религиозного развития. Первый этап «технологического вторжения» несет с собой религиозный индифферентизм. «Однако индифферентность по отношению к вопросу смысла своего собственного существования является преходящей стадией... Этот момент непродолжителен потому, что в глубине технологической креативности, так же как и в структуре секулярного сознания, есть религиозные элементы, которые выдвигаются на первый план, когда традиционные религии утрачивают свою силу. Такими религиозными элементами являются желание освобождения от авторитарной зависимости, тяга к справедливости, научная честность, стремление к большей полноте развития человечества, надежда на прогрессивную трансформацию общества. Из этих элементов, которым не чужды древние традиции, возникают новые квазирелигиозные системы, предлагающие новые ответы на вопросы о смысле жизни»⁵⁰. Обращая внимание на тип квазирелигии, который мы могли бы определить как сциентистский, Тиллих проницательно улавливал наметившиеся в его время важные тенденции развития религиозного сознания.

Квазирелигии различаются между собой с точки зрения большей или меньшей ценности тех «ложных предельностей», которым они служат: например, «нация находится ближе к истинной предельности, чем успех»⁵¹. Тем не менее всем им как разновидностям «идолопоклоннической веры» теолог выносит суровый приговор — квазирелигии являются деструктивными культурами, поскольку ведут в конечном счете к «экзистенциальному разочарованию», утрате целостности духовного мира человека и «распаду личности»⁵².

В заключение обратимся к вопросу о диалектике религий и квазирелигий, так, как ее понимал Тиллих. Помимо общего основания — веры, предельного интереса, у них есть еще ряд общих сторон. В одной из своих работ Тиллих определял рели-

гию как «сферу символов, ритуалов и институтов». Религиозные символы (мифы), ритуалы и институты возникают потому, что «духу требуется воплощение, чтобы стать реальным (действенным)»⁵³. Равным образом эта креативность духа проявляется в квазирелигиозных воплощениях: «Сегодня мы знаем, что существует секулярный миф. Сегодня мы знаем, что существует секулярный культ. Тоталитарные движения представили нам и то, и другое. Их огромная сила состояла в том, что они трансформировали обычные понятия, события и обычных людей в миф, а обычные события — в ритуалы; тем самым они вступили в борьбу с другими мифами и ритуалами — религиозными и секулярными»⁵⁴. Общие для религий и квазирелигий мифологический и ритуальный элементы «никогда не утрачиваются» и присутствуют даже в «наиболее секуляризированных формах квазирелигий»⁵⁵.

Отождествляя религию с креативной способностью духа и ее воплощениями, Тиллих приходит к выводу, что религия как «система символов, интуиции и действия — т.е. мифов и ритуалов в рамках социальной группы — всегда необходима даже самой секуляризованной культуре и самой демифологизированной теологии»⁵⁶. Можно не соглашаться с категоричностью утверждения или правомерностью данной трактовки (тем более, что она существенно расходится с пониманием теологом религии как истинной веры). Однако в сущности П.Тиллих высказывает верную мысль о том, что в секулярных обществах религия и квазирелигия всегда идут рука об руку. Лишь в тотально религиозном обществе нет квазирелигий. Существовало ли когда-либо в истории реально тотально религиозное общество?

Благодаря прежде всего ближайшим предшественникам — Н.Зёдерблону, Р.Отто, М.Шелеру протестантский теолог вскрывает глубинное содержание религии через обращение к святому. Восприняв идею Отто об амбивалентности святого, Тиллих настаивает на том, что святое изначально несет в своем составе две стороны — божественную и демоническую, в святом сокрыта и созидательная, и разрушительная потенции, «святое исконно предшествует альтернативе добра и зла»⁵⁷. Поскольку божественно-демоническое святое — сердце религии, постольку религия в производном от второй — демонической, разрушитель-

ной — стороны святого содержания оказывается родственной квазирелигии: «святое, являющееся демоническим или предельно разрушительным, тождественно содержанию идолопоклоннической веры», т.е. содержанию квазирелигий⁵⁸. Получается, что у религии и квазирелигии есть общее основание — опыт святого, в котором квазирелигии акцентируют демонически-разрушительную сторону. Если это так, то любое религиозное сообщество через интенсивный опыт святого порождает, порождает и будет порождать квазирелигии: «Священное не только открыто для демонизации и борьбы Бога против религии, т.е. борьбы против скрытых демонических смыслов религии. Священное открыто также и для секуляризации»⁵⁹.

Обращая внимание на связанные с квазирелигиями опасности, Тиллих тем не менее оценивает квазирелигии отнюдь не односторонне негативно. В определенной мере религиозные антагонисты «подлинных религий», квазирелигии могут сыграть положительную роль. «Когда мы смотрим на прежнее язычество, современный коммунизм, людей, мы можем осмелиться на предположение, что секуляризация основных групп современного человечества может быть путем к их религиозной трансформации»⁶⁰.

При некотором, порой существенном, различии подходов И.Ваха и П.Тиллиха к трактовке псевдо- или квазирелигий их объединяет единый методологический принцип, производный от общего конфессионального, шире — религиозного мировоззрения. В основе их концепций лежит постулат существования трансцендентной реальности, базисной для земного бытия. Эта трансцендентная (предельная) реальность выступает важнейшим критерием разграничения религий и квазирелигий: природа подлинной религии обусловлена трансцендентным основанием, тогда как суть квазирелигии определяет некая посторонняя реальность, возведенная в ранг высшей ценности или смыслообразующего начала. Очевидно, однако, что факт существования такой трансцендентной реальности не поддается научной верификации и потому является делом веры. При всем желании уйти от конфессиональной предвзятости оба мыслителя остаются, тем не менее, религиозно ангажированными исследователями квазирелигий.

Примечания

- ¹ В 1931 г. появилось на немецком языке «Введение в социологию религии» («Einführung in die Religionssoziologie»), которое в США было переработано Вахом с учетом его лекционных курсов и издано на английском языке в 1944.
- ² *Wach J.* Sociology of Religion. Chicago, 1949. P. 13.
- ³ *Ibid.* P. 383.
- ⁴ *Wach J.* The Comparative Study of Religions. N. Y., 1958. P. 31. «Terra Firma» — лат. твердая почва.
- ⁵ *Ibid.* P. 46–49.
- ⁶ *Ibid.* P. 30.
- ⁷ *Wach J.* Sociology of Religion. P. 18.
- ⁸ Хюгель, Фридрих фон (1852–1925), австрийско-английский религиозный философ, стремившийся с позиций католической философии выработать учение, отвечающее на вызов эпохи модернизма. Высоко ценил католический мистицизм («Мистический элемент религии», 1908), затрагивал проблемы свободы воли и церковной дисциплины, религии и науки.
- ⁹ *Wach J.* Sociology of Religion. P. 375.
- ¹⁰ *Ibid.* P. 376.
- ¹¹ *Wach J.* The Comparative Study of Religions. P. 30.
- ¹² *Ibid.* P. 32.
- ¹³ *Ibid.* P. 35.
- ¹⁴ *Ibid.* P. 36.
- ¹⁵ *Ibid.* P. 37.
- ¹⁶ *Ibid.* P. 38.
- ¹⁷ *Ibid.* P. 37.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ *Ibid.* P. 38.
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ibid.*
- ²² *Wach J.* Sociology of Religion. P. 381.
- ²³ *Tillich P.* Christianity and the Encounter of the World Religions. N. Y.—L., 1963. P. 5.
- ²⁴ *Тиллих П.* Динамика веры // *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 132.
- ²⁵ Там же. С. 133 др.
- ²⁶ Там же. С. 136.
- ²⁷ Там же. С. 138.
- ²⁸ При этом, конечно, протестантский теолог отнюдь не устраняет образ Бога из своей системы: «Бог как предельное в предельном интересе человека более верен, чем любая другая уверенность» («Динамика веры». С. 163).
- ²⁹ Там же. С. 143.

- 30 *Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. P. 4.*
- 31 *Тиллих П. Динамика веры. С. 161.*
- 32 *Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. P. 5.*
- 33 *Ibid. P. 4.*
- 34 *Ibid. P. 5.*
- 35 «...В идолопоклоннической вере предварительные, конечные реальности возвышены до уровня предельности» («Динамика веры». С. 140).
- 36 *Тиллих П. Динамика веры. С. 140.*
- 37 *Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. P. 5–6.*
- 38 *Ibid. P. 6.*
- 39 *Тиллих П. Динамика веры. С. 161.*
- 40 *Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. P. 15.*
- 41 *Тиллих П. Динамика веры. С. 133.*
- 42 *Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. P. 45.*
- 43 *Тиллих П. Теология культуры. С.357.*
- 44 *Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. P. 8.*
- 45 *Ibid. P. 18.*
- 46 *Ibid. P. 19.*
- 47 *Ibid. P. 20.*
- 48 *Ibid. P. 10.*
- 49 *Тиллих П. Динамика веры. С. 134.*
- 50 *Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. P. 13–14.*
- 51 *Тиллих П. Динамика веры. С. 140.*
- 52 Там же.
- 53 *Тиллих П. Значение истории религии для теолога-систематика // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 444.*
- 54 *Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. P. 93.*
- 55 *Ibid.*
- 56 *Тиллих П. Значение истории религии для теолога-систематика. С. 444.*
- 57 *Тиллих П. Динамика веры. С. 142.*
- 58 Там же. С. 143.
- 59 *Тиллих П. Значение истории религии для теолога-систематика. С. 450.*
- 60 *Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. P. 96.*

А.Ю. Бубнов

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ КАК ЭПИСТЕМА

Alexander Bubnov

Religious experience as an episteme

The article deals with consideration of religious experience as an autonomy cognitive strategy taking the special place in hierarchy of epistememes. There are two major problems which are necessary to solve; it is demarcation of religious experience with concept and practice of mysticism and description of religious mentally. The central element of religious experience is apparently the self-report of the subject on conditions of consciousness treated by the last as connected with acrossing of the ordinary. The religious confirmation is a process of establishing correlation between data of introspection and current perception of a reality.

Категория религиозный опыт при исследовании религии выступает как методологический концепт, призванный снять конечную неопределенность и неопределимость понятия мистицизм. Мистицизм — явление, претендующее на статус общечеловеческого духовного опыта, причем опыта, выходящего за пределы разнообразных человеческих практик, лежащего над и под ними. Философ, серьезно разбирающий проблему мистицизма, испытывает некоторое смущение перед тем материалом, с которым ему предстоит работать. Разоблачение или апологетика (в той или иной степени) — вот тот узкий путь, который предопределен выбором объектом исследования мистического.

Взамен предлагается рассматривать религиозный опыт как эпистему. Под эпистемами мы будем понимать автономные познавательные стратегии (заимствуя термин у Фуко,

будем употреблять его в смысле близком к парадигме), что в отношении религии предполагает включенность этой последней в многообразие человеческих практик на правах одной из них. Следовательно, религиозный опыт может быть изучен без того, чтобы отрицать сам объект исследования, но и без встраивания науки в паранаучные структуры. Кроме того, по умолчанию предполагается связь данного опыта с конфессиональными и доктринальными рамками, а обширная и неохватная область «мистических практик» выводится за эти рамки.

С чего начинается философское изучение религиозного опыта? Разумеется с парадокса. Заглавие фундаментального исследования питерского востоковеда Е.А. Торчинова «Религии мира. Опыт запредельного» можно вполне корректно читать как «Религии мира. Опыт трансцендентного». В философской традиции опыт и трансцендентное несовместимы, одно исключает другое. Трансцендентное, следовательно, лежащее за пределами опыта. Таким образом, автор настаивает на отрицании разделения на сферы опытного и вне- или сверх-опытного познания и полагает, что опыт пронизывает весь видимый и невидимый мир (в духе идей У.Джеймса о чистом опыте как первичном материале вселенной)¹. В этой путанице смыслов, порожденной взаимодействием религиозной и научной эпистем, намечаются три пути: 1) религия понимается как особое сверх-опытное познание (не имеющее пересечений с наукой), но по своему объективное; 2) религия как внеопытное (и бессодержательное), иллюзорное знание; 3) религия как разновидность опытного познания, причем специализация религии — те «отрасли истины», которые не доступны науке.

Первого варианта придерживались многие мыслители, богословы, да и сами субъекты религиозного опыта, рассматривая религиозное познание, как сверх-опытное, а следовательно, спонтанное, вызванное исключительно внешним источником. Но такая интерпретация таила в себе опасности для религии, т.к. хоть и неявно, но отрицала духовные усилия личности, акт веры как сознательной устремленности к Богу (запредельному). Второй вариант достаточно полно характеризует установки в отношении религии позитивизма и вульгарного

материализма. И, наконец, третий представляется наиболее перспективным в силу целого ряда причин, которые будут раскрыты дальше.

Определим ряд достаточно очевидных особенностей религии, как опытного знания. Первое, что можно отметить: религиозный опыт традиционно охватывает ту часть реальности, перед которой наука застывает в нерешительности, а именно экзистенциальные компоненты человеческого бытия. Далее, религиозный опыт есть отрицание аналитики и субъект-объектного расчленения в познании, им противопоставляется сопереживание, вчувствование и слияние. Центральной процедурой религиозного опыта выступает свидетельство и фигура религиозного свидетеля как аналог наблюдения и наблюдателя, эксперимента и экспериментатора в науке. Особенность религиозного свидетельства в том, что это в первую очередь акт самонаблюдения. Таким образом, без психологических интерпретаций никак не обойтись.

Сразу оговоримся, что свидетельство может употребляться в двух значениях. Во-первых, свидетельство как рассказ очевидца о событии, имевшем место во внешней по отношению к нему реальности. Такого рода религиозные свидетельства в большинстве своем имеют отношение к чуду в его чистом виде (как проявлению сверхъестественного в материальной реальности). Рассматривать их с научной точки зрения крайне затруднительно, поскольку нет никакого моста между реальностью воспринимаемой наукой и реальностью религии и мистики. Попытки перекинуть такой мост и подвести единую базу под столь разнородные явления воспринимаются в научных (впрочем, религиозных так же) кругах со скепсисом. И это неудивительно, поскольку итогом объединительных попыток, как правило, оказывается паранаучная структура, паразитирующая на вольно истолкованных фрагментах научного знания и отрицающая в той или иной мере церковную традицию.

Но свидетельство может быть и познанием внутренней реальности, описанием внутреннего состояния субъекта религиозного опыта. В этом случае мы имеем дело с феноменологическим описанием состояний сознания, и какими бы ни были эти описания, они уже прочно вписаны в контекст единой ре-

альности — реальности сознания. И в этом смысле религиозное свидетельство как автономная познавательная стратегия обладает рядом свойств. Во-первых, свидетельство, как уже отмечалось, есть описание неких феноменов сознания. В смысле соответствия объективной реальности оно не верифицируемо, но и не фальсифицируемо (ни доказать, ни опровергнуть явления внутреннего мира личности в отсутствии стороннего наблюдателя не представляется возможным). Действительно, мысли и чувства субъекта и, шире, все экзистенциальное бытие личности так и не стали объектом научного знания (только философского). Реальность внутреннего мира, она же реальность сознания, обладает текучестью и гибкостью совершенно не свойственной обыденности материального мира. То, что невозможно здесь и сейчас, возможно в фантазии, во сне, в игре творческого воображения. Казалось бы, признание этого очевидного свойства субъективной реальности обесмысливает свидетельства о религиозных переживаниях. Однако любые изменения сознания рано или поздно влекут изменения в поведении субъекта, а поведение, становящееся деятельностью, способно преобразовывать мир (в точном соответствии с парадигмальной установкой марксизма). Таким образом, опосредованное подтверждение феноменов сознания возможно. История религиозных учений, поступков, актов веры и последующего социального бессмертия религиозных лидеров в информационной матрице человечества — такова фоновая «база данных» для верификации—фальсификации религиозных переживаний и свидетельств.

Первая задача, которую предстоит решить исследователю, это составление «карты» религиозного сознания. Где границы религиозного в сознании и какова специфика переживаний трансцендентного. Как соотносится знание, приобретаемое в опыте и выраженное в языке, и каковы потери при его трансляции. Насколько традиция, к которой принадлежит субъект религиозного опыта, влияет на понимание происшедших в его сознании изменений, и где та первичная достоверность, которая позволяет человеку не сомневаться в подлинности данного ему в опыте. Таков далеко не полный круг вопросов, вытекающих из поставленной задачи картографирования территории религиозного опыта.

Рассмотрим особенности религиозного познания на примере взглядов трех совершенно разных мыслителей, принадлежавших к разным культурам и эпохам, но, тем не менее, исследовавших религию как целостный феномен на основании совокупности свидетельств субъектов живого религиозного опыта. Пионером таких исследований по праву считается У.Джеймс. Именно он впервые попытался выделить общие признаки в религиозных свидетельствах радикальных протестантских групп. Две характерные особенности текстов и свидетельств протестантских радикалов сформировали его выводы. Отказ от традиции в пользу личного опыта и религиозный максимализм, стремление достичь предельных форм контакта с божественным, отказ от любых опосредованностей и символизаций.

Опираясь на эти характеристики, Джеймс подчеркивает, что религиозный опыт, как фундамент религиозного познания, не может быть представлен в виде теологического утверждения, т.е. чисто интеллектуального концепта. Религиозный опыт в его многообразии — это опыт индивидуальных человеческих чувств, личностных потребностей и поисков Бога как ответа на эти потребности. Для индивида не может быть внеличного, не обусловленного жизненными условиями опыта. Пафос Джеймса как сторонника «радикального эмпиризма» направлен на утверждение «живой веры» в противовес явно вторичным, по его мнению, институтам церковности. Но внутри индивидуализированного, личностного по своему характеру религиозного переживания, скрыто общее. Он писал: «Есть ли во всех противоречащих друг другу религиозных убеждениях некое общее ядро, на котором все они единодушно сходятся... Боги и вероучения различных религий, конечно, противоречат друг другу, но существует однообразное явление, общее всем религиям: это душевное освобождение»². Джеймс поясняет смысл душевного освобождения — оно состоит в осознании человеком своего несовершенства (душевное страдание) и последующем душевном спасении, уходе от страдания, имеющем мистический характер. Истинное «Я» человека осознает свою близость чему-то родственному во внешнем мире, однако далеко превосходящему его. Слияние с этим Абсолютом и падение низшего «Я» есть настоящая цель религиозного опыта. По мысли Джеймса, изложенная формула охватывает все множество

собранных им самоотчетов субъектов опыта, вмещаая в себя множество описаний и раздвоения личности, и подавления низшего «Я», и внешнего источника преображающей силы, и чувства общения с ней. Этот единый «механизм работы» религиозного опыта позволяет, по его мнению, определить источник, внешнее «не-что» религии, как область человеческого подсознания, лежащую между эмоциями и интеллектом, или же сублиминальное «Я». Многообразии и противоречивости религиозного опыта начинаются там, где субъекты опыта, представляющие различные конфессии, пытаются описать и осмыслить характер взаимодействия сублиминального «Я» и внешней силы (т.е. Бога), порождая теизм и пантеизм, ведантизм и трансцендентальный идеализм.

Таким образом, религия образуется в точке пересечения «живого опыта» и религиозной традиции. В тот момент, когда субъект начинает коррелировать данные самонаблюдения с той картиной мира, которая у него имеется. Задача исследователя при интерпретации религиозных свидетельств — снять эффект воздействия традиции и вернуться к изначальным данным самонаблюдения. Очистить источник от «шумов». Важная оговорка состоит в том, что Джеймс никоим образом не отрицает саму реальность религии. Тот факт, что она имеет психический характер, говорит скорее в ее пользу, т.к. психический опыт пронизывает все субреальности. Джеймс работает с религиозными свидетельствами как опытный криминалист с рассказами очевидцев. Отсеивая домыслы и интерпретации, он пробивается к источнику (базовому событию), разумеется, веря в то, что источник реален (в противном случае вся работа теряет смысл). Применяя некий аналог феноменологической редукции, помноженный на восприятие свидетельств субъектов религиозного опыта как рассказов пациентов о своих проблемах, которые могут описать симптомы, но не в силах постигнуть их истинной причины, он формулирует концепцию единства религиозного опыта. Созданная на материале протестантских религиозно-мистических «протоколов», эта концепция и спустя столетие не потеряла своего эвристического значения, несмотря на то, что наука о религии обогатилась с тех пор массой феноменологических исследований, психоанализом и трансперсональной психологией.

Оригинальным продолжателем идей У.Джеймса о единстве и многообразии религиозного опыта является известный востоковед (специалист по даосизму) Е.А.Торчинов. В исследовательской традиции, идущей от Джеймса, религиозный опыт трактуется предельно широко — как любые переживания внутреннего характера, имеющие своим предметом Бога или иную высшую силу. Однако поиск подлинной первоосновы религиозных переживаний предполагает более жесткую демаркацию обыденного и выходящего за пределы обыденности в опыте. Те религиозные переживания, которые являются лишь модификацией обычных человеческих эмоций, пусть более глубоких и интенсивных, но все же посясторонних, имманентных, не могут, по всей видимости, выступать в качестве интегрирующего значения религиозной практики. Важным требованием к «чистому» религиозному опыту является выделение его специфичности, ограниченности от обыденного, естественного опыта. Исходя из этого, Торчинову представляется недостаточной дефиниция религиозного опыта, в которой его главное отличие полагается в стремлении к предмету познания, имеющему сверхъестественный характер³. Помимо трансцендентного предмета, религиозный опыт включает и специфические методы познания божественного, изменяющие структуру и содержание религиозного переживания, а это означает переход к изучению глубинных переживаний.

В качестве центрального стержня религиозного опыта Е.А.Торчинов предлагает рассматривать так называемые трансперсональные переживания и методы их достижения — психотехнику. Иными словами, то, что обычно и не совсем удачно определяют как мистику. «Именно трансперсональные переживания различных типов, — подчеркивает он, — являются основой и религиозного опыта, и религии как таковой... Именно названный корень — сокровенная сущность религии, тогда как все остальное — либо проявления (феномены и эпифеномены) этой сути, либо формы самоотчуждения религии ... (что прежде всего относится к аспектам религии как социального института)»⁴. К трансперсональным переживаниям Торчинов относит состояния слияния и единения с божеством, или иной первоосновой бытия, переживания онтологического «ничто»,

соответствующие в большинстве религий рангу высшей святости. Сюда же могут быть отнесены и архетипические переживания (в юнговском смысле), и шаманистские «экстазы», а также разнообразные эзотерические ритуалы и мистерии, в большинстве своем предполагающие достижение опыта первого рода.

Торчинов опирается преимущественно на трактовку трансперсонального опыта, связанную с экспериментальными и теоретическими работами С.Грофа. Последний предположил, что трансперсональные переживания, присущие религиозным мистикам, имеют аналог в самоописаниях людей, подвергшихся воздействию ЛСД (после запрета этого препарата психологами-трансперсоналистами был разработан ряд методов заменяющего действия, вроде «холотропного» дыхания). Человек, испытывающий воздействие этих методов, последовательно проходит ряд стадий бессознательного: фрейдистское биографически-либидозное; юнгианское переживание архетипов коллективного бессознательного вкуче с воспоминаниями о пренатальном и перинатальном опыте; и, наконец, собственно трансперсональные переживания, аналогичные религиозно-мистическим. С.Гроф разделил вызываемые переживания на четыре группы (назвав их базовыми перинатальными матрицами) по стадиям перинатального развития человека. Каждой из стадий – единству с матерью, антагонизму и синергизму с нею и отделению от нее – был присущ свой тип трансперсональных переживаний, соответственно – космическое единство, образы ада, «вулканический» тип экстаза и чувство второго рождения и искупления⁵.

По мнению Е.А.Торчинова, связь трансперсональных переживаний с религиозно-мистическими и их привязка к глубинным областям бессознательного позволяет религиозной психологии перейти, на новом уровне, от описания «протоколов» субъектов опыта к гносеологической проблематике и рассмотрению единства религиозного опыта (хотя он и воздерживается от оценки онтологической релевантности данных грофовских экспериментов, особенно в части воспоминания пациентами прошлых жизней). Используя понятия трансперсонального опыта и психотехники, Торчинов на широком историко-религиоведческом материале пытается продемонст-

рировать генерирующую роль последних в становлении большинства религий (ярче выраженную в восточных религиях — «религиях опыта», более слабую в теизме — «религиях откровения»). Очищенные от архетипических напластований трансперсональные переживания религиозных субъектов и психотехнические практики, по его мнению, обнаруживают удивительное единство и легко поддаются типологизации⁶. Исходя из преобладания того или иного вида психотехники и предполагаемой цели практики, он выделяет три типа трансперсонального опыта.

- «Гностический», преимущественно безо_бразный экстаз, направленный к конечной цели растворения в Абсолюте (либо отождествления с ним). В большей степени это йога буддизма Махаяны (мадхьямика, с оговорками чань и дзен), джняна-йога (в контексте адвайта-веданты) и христианский мистицизм апофатического толка.

- «Бхактический», приоритет эмоционального отношения к предмету поклонения, целью выступает соединение с Абсолютом при сохранении преобразенной индивидуальности, «обожение». Сюда следует отнести преимущественно индийское бхакти, исламский суфизм, восточно-христианскую аскетику (Макарий Египетский и Симеон Новый Богослов) и католический мистицизм.

- «Тантрический», использование психотехник с задействованием соматического фактора (сосредоточение на частях тела, регуляция дыхания, экстатический ритуальный танец и т.п.). Данный тип отражает скорее присущую многим мистическим традициям систему психотехнических упражнений, дополняющую опыт двух предыдущих типов. Но также можно выделить и традиции преимущественно психосоматические, где опыт данного рода если и не самоцель, то уж точно самая необходимая часть. Примером являются тантрическая йога в буддизме и индуизме, даосские формы психотехники, поздний (паламитский) исихазм.

В приведенной типологии отражены как онтологические (цель практики), так и гносеологические (специфика методов) компоненты религиозного опыта. Торчинов, как и ранее Джеймс, ищет специфику религиозного познания мира в самых радикальных проявлениях религиозного опыта. Но он идет

дальше, редуцируя психические переживания к психотехникам. Таким образом, бесспорную очевидность для него приобретают уже не самоотчеты свидетелей о психических состояниях, но способы достижения этих состояний. Связано это в первую очередь с проблемой языка. Субъект радикального религиозного опыта — мистик⁷ — во всех религиозных практиках стремится к единству с онтологической основой мира (как соответствующему переживанию) и выходу за рамки субъект-объектной дихотомии познания. Проблема состоит в том, что, «выходя за рамки» в своем переживании, он не может выйти за них в своем описании. По двум причинам — в силу конфессиональной традиции (рассматривающей высказывания «Я есть Бог» как недопустимую гордыню), а также за недостаточностью средств для такого описания в обыденном (да и научном) языке. Поэтому религиозно-мистические описания, как правило, выражены на языке метафор близкой им традиции, а также либо слишком поэтичны (как эротические и гастрономические экскурсии католических визионеров и притчи суфийских мистиков), либо логически парадоксальны (как дзенские коаны и мондо). В богословском плане эта тенденция выражается в негативном определении высших и глубинных данных религиозного опыта — *neti, neti* («не то, не то») упанишад и восточнохристианская апофатика. Негативность как особенность трансперсональных (мистических) описаний можно определить, вслед за Д.Б.Зильберманом, как «семантическую деструкцию языка»⁸.

Трансперсональный (мистический) опыт имеет две составляющих — архетипическую и глубинную. Архетипический (свидетельский) уровень мистического опыта описывает с помощью языка традиции переживания единства данные в опыте глубинного уровня. Но в какой мере традиция и, шире, культурный контекст предопределяют характер описания, а возможно, и сами трансперсональные переживания? Действительно, если считать глубинный уровень трансперсонального опыта единым в независимости от конфессиональных и культурных традиций его субъектов, это является важным аргументом в пользу наличия описываемой им сверхонтологической реальности, реальности «чистого опыта», т.е. Бога. Аргументы *pro et contra* в отношении контекстуальной зависимости мистического опыта

примерно равнозначны и напоминают аристотелевский вопрос о курице и яйце. Описания видений у большинства мистиков заданы господствующей культурной традицией, и можно считать сам мистический опыт интерпретацией, тогда как философская рефлексия над ним будет интерпретацией интерпретации⁹. Выделить в этом случае общее в опыте не представляется возможным. Но можно ли саму причину трансперсонального опыта видеть в интеллектуальной аккультурации?

Взаимоотношения трансперсонального опыта и традиции сложнее, чем полная предопределенность или же автономность. С одной стороны, трансперсональный опыт интерпретируется в рамках традиции, которая сама выполняет функцию мотивирования адепта, вступающего на путь опыта (спасение души для христианина или достижение нирваны для буддиста). Однако, в свою очередь, опыт также поддерживает традицию от угасания, а в крайних случаях и выходит за ее пределы, генерируя новую традицию (подобно Будде, который был изначально отшельником-шраманой брахманистской традиции).

Совершенно иной (в отличие от вышеперечисленных) подход к проблеме религиозного опыта, характеру религиозных переживаний и их взаимоотношению с конфессиональной традицией демонстрирует известный русский философ-консерватор Иван Ильин. В своей фундаментальной работе «Аксиомы религиозного опыта» он осуществляет пересмотр базовых положений У.Джеймса, стремясь рассмотреть проблему религиозного опыта в контексте православной традиции. Аксиомы Ильина имеют разделительный характер, это не признаки религиозного опыта со стороны его единства (позиция Торчинова), а разделительные линии (демаркации) с возможными искажениями. Суть их в том, что они претендуют выражать христианский духовный опыт. Ильина-консерватора (причем классического) волнует замутнение религиозности со стороны оккультизма, гностицизма и теософии. В некотором смысле эти течения, столь популярные в России начала века, приватизировали идею опытного познания трансценденции. Ильин хочет вернуть эпистему религиозного опыта, понимаемого в феноменологическом ключе как совокупность самоотчетов о переживаниях носителей религиозного сознания, — православию.

Опыт для И.А.Ильина есть основа религиозности. Постановка вопроса об аксиомах религиозного опыта для И.А.Ильина тождественна обращению к опыту святых и религиозных деятелей прошлого как эталонному. «Надо вернуться сначала умственным взором... к живым пламенникам сущей религиозности и пережить, в меру своих сил, вместе с ними их опыт»¹⁰.

Религиозный опыт возможен только в рамках человеческого сознания. Главное в нем — это антропоцентричность, он имманентно присущ человеческой природе как важнейшая характеристика и потребность людей. И.А.Ильин постулирует необходимость для опытного осмысления религии четкого деления на субъект и объект (хотя последний тоже может быть субъектом). Потребность в опыте как связи может быть лишь между разделенным; человеческой религии необходимо ее инобытие — Бог. Религиозный опыт характеризуется глубокой субъективностью, принципиальной непередаваемостью полностью другому, своей сущностной невыразимостью. Каждый раз опыт веры в Бога носит самобытный и своеобразный, личностный характер для всякого человека. Субъективность (индивидуальность) человека и его опыта состоит в возможности постичь достоверно и подлинно лишь себя, свое тело и чувства, наше тело заслоняет нас от других.

Однако субъективность религиозного опыта, должна, по мнению Ильина, уравниваться его духовностью. Духовность религиозного опыта есть его корреляция с традицией, сознательный уход от переживаний, не соответствующих рамке «правильной духовности». Религиозный опыт, не соответствующий требованиям христианской духовности, создавал «извращенные» человеческие религии, кощунственные молитву и обряд, безнравственную церковную практику. Но в таком случае специфику религиозного опыта составляет вовсе не источник (он должен быть един), а интерпретация субъекта опыта. Религиозный посредник должен быть подготовлен к правильной интерпретации своего опыта. Для этого существует весь массив религиозной традиции, для этого, как явствует из контекста «Аксиом», писал свой труд и Ильин. Не соответствующий официальной религиозности опыт отторгается церковью, как это видно на примере судьбы христианских мистиков. Та-

ким образом, христианская церковь, являясь организацией, выражающей идею коллективного спасения, боится себя от «разъедающих» последствий чрезмерной субъективности религиозного опыта гениальных одиночек. Вопрос о критериях правильного религиозного опыта может стать предметом ожесточенной внутрицерковной борьбы (как это было в XIV в. в Византии во время исихастских споров).

Говоря о духовном опыте, Ильин перечисляет основные чувства и переживания, свойственные такому опыту. А именно: трезвение, смирение, осознание своего несовершенства, трепет, стремление к тайному и т.п. Это перечисление резюмируется выводом о двух составляющих религиозного опыта: молитве и «поющем сердце». Под этим «?ому?лом?» неологизмом понимается сочетание концентрации на духовных предметах и творческого вдохновения, что сродни поэтическому.

В целом, религиозный опыт, по Ильину, определяется как сугубо персональный в отличие от трансперсонального. Развивая эту мысль, можно говорить о сопоставлении в рамках религии опыта практики (жизни, поведения) и опыта своего рода сверхпрактики, сверхжизни, трансперсональных состояний, для адекватной интерпретации которых нет даже подходящих слов и образов у самих субъектов опыта. Опыт для И.А.Ильина по сути предвосхищает то понимание сакрального, каким оно представлено у М.Элиаде¹¹. Этот опыт есть особое восприятие мира в качестве обители Бога, как области священного. В нем же сокрыты комплекс ритуалов и табу, и подробно разбираемая Ильиным в книге «О монархии и республике» сакрализация мирских институтов (таких, как государство, армия, да и сама личность правителя)¹². Совершенно иной тип опыта разбирает Е.А.Торчинов. Тот опыт схож с научным, с опытом познания и проникновения в неизведанное.

Примечания

- ¹ См.: *Торчинов Е.А.* Единство и многообразие религиозного (мистического) опыта (от феноменологии религии к трансперсональному анализу) // *Онтология диалога: метафизический и религиозный опыт: Междунар. чтения по теории, истории и философии культуры.* СПб., 2002.
- ² *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 394–395.
- ³ См. например: *Мелони Г.Н.* Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // *Человек.* 1992. № 4.
- ⁴ *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. СПб., 1997. С. 41.
- ⁵ Подробнее см.: *Гроф С.* Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994; *Он же.* За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993.
- ⁶ См.: *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. СПб., 1997. С. 375–376.
- ⁷ Термин «мистик» («мистический») крайне неудачен и способен лишь затемнить проблему религиозного опыта, сводя ее к тайне, личностной и непознаваемой в своей сути. Но он слишком распространен, чтобы без ущерба для понимания сказанного и написанного быть замененным. Хотя термин «религиозный эксперт» гораздо ближе к эпистемологической постановке вопроса.
- ⁸ См.: *Зильберман Д.Б.* Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка // *Вопр. философии.* 1972. № 5.
- ⁹ *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М., 1998. С. 43.
- ¹⁰ *Ильин И.А.* Собр. соч.: Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. М., 2002. С. 35.
- ¹¹ См.: *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
- ¹² См.: *Ильин И.А.* О монархии и республике // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. М., 1994.

Л.А. Маркова

ПО ПОВОДУ ДОКЛАДА А.Ю. БУБНОВА

Ljudmila Markova

Commentary on Alexander Bubnov's report

Если исходить из названия доклада, то доминирующей в нем является ориентация на научное мышление, что выражается, прежде всего, в утверждении познавательного характера религиозной практики. Вот это меня и смущает, и не только в связи с докладом Александра Юрьевича. И в ряде других докладов, и в дискуссиях по их поводу часто сквозила мысль о познавательном характере религиозного отношения к миру, причем эта идея высказывалась не как проблемная, а скорее, как нечто само собою разумеющееся. Безусловно, познавательная составляющая присутствует в любом типе мышления, но даже в светском мышлении она далеко не всегда является доминирующей. В европейской истории ни в античности, ни в Средние века мышление никак нельзя назвать познавательным по преимуществу. Познавательным в полном смысле этого понятия оно стало в Новое время, причем в науке мы имеем наиболее логически завершенный его вариант. При этом обязательным условием научного познавательного отношения к миру является противостояние субъекта и предмета познания. Именно эта черта науки была одним из серьезных препятствий для выявления некоторых общих оснований естествознания и религии.

Стремление Александра Юрьевича рассмотреть религиозный опыт как познавательный подтверждает и то, что он выводит за пределы конфессиональных и доктринальных рамок все мистические практики. Но в то же время уже в самом начале

доклада, формулируя свои исходные положения, утверждает, что религиозный опыт есть «отрицание аналитики и субъект-объектного расчленения в познании, им противопоставляется сопереживание, вчувствование и слияние». Но разве познание не предполагает противостояние субъекта объекту? Если нет, то как автор понимает познание?

Не всегда ясно, согласен ли автор с идеями рассматриваемых им авторов, тезисы которых часто очень далеки, на мой взгляд, от понимания религиозного опыта как познавательного.

В последние десятилетия при философском анализе религии (таким анализом чаще всего занимаются теологи-протестанты, являющиеся одновременно, как правило, естествоиспытателями) упор делается тоже, как и у нашего докладчика, на познавательном отношении науки к миру и на возможности соотнести на этой почве науку с религией. Но речь идет, как правило, об особенностях науки XX в., в логической структуре которой происходят изменения именно в сторону пересмотра субъект-предметного отношения. Это обстоятельство облегчает рассмотрение вопроса о некоторых общих основаниях науки и религии именно потому, что в науке уже нет того четкого противостояния субъекта и предмета, которое всегда было неприемлемо для религии.

В свое время сторонником жесткого *разделения* науки и религии был Н.Бердяев. Он писал, что наука — низшая форма человеческой жизнедеятельности, она существует в греховном мире материальной необходимости, где субъект отделен от объекта. Научная логика есть реакция мышления на поставленные самим бытием трудности. Для Бердяева преодоление научного подхода к миру означает выход в область религиозной философии, мистического религиозного мышления, которое отделено от научной рациональности трудно преодолимой стеной. Христианская религия покоится на догматах, которые не являются ни интеллектуальными теориями, ни метафизическими учениями. Они представляют собой факты, видения, живой опыт. В церковных догматах всегда максимум мистики, в ересьях — всегда рационализм. Религия, считает Бердяев, не отвергает законов природы, открытых наукой. Факт закономерности природы неопровержим, и в то же время он не отрицает воз-

возможности чуда. Для обоснования своей мысли Бердяев обсуждает такое событие религиозной жизни как чудо Воскресения Христа. То, что Христос умер на кресте смертью раба, это факт, который все знают, его знание не требует ни веры, ни любви. Этот факт мир *знает*. Что Христос воскрес, это не дано как факт принудительный и доказательный, в него можно только верить. Если бы можно было доказать, что Христос воскрес, то чудо Воскресения потеряло бы свой смысл, оно вошло бы в круговорот природной жизни. Весь смысл чуда Воскресения в том, что оно невидимо и недоказуемо. Этот пример Бердяева, на мой взгляд, действительно наглядно и убедительно демонстрирует различие между возможностью в науке познать и доказать и, с другой стороны, возможностью в религии только верить в недоказуемые наукой факты.

С.Н.Булгаков тоже проводит четкую грань между познающим научным разумом и мистицизмом религии. Разум, считает Булгаков, за истину принимает только то, что может быть *доказано*, обнаружено как необходимое звено в причинной связи явлений. Основой знания является логическая необходимость, в то время как вера есть путь знания без доказательств, вне логики, вне закона причинности. Вера свободна от ига рассудочности. То, во что можно верить, нельзя знать, оно выходит за пределы знания, а в то, что можно знать, нельзя и не должно верить. Кто верит в таблицу умножения или теорему Пифагора, спрашивает Булгаков, их *знают*. А кто *знает* Бога, включая его в число предметов научного знания? В него *верят*. Булгаков приводит определение веры апостолом Павлом: вера есть «уверенность в невидимом как видимом, ожидаемом и уповаемом как настоящем».

Религия имеет, пишет Булгаков, две стороны: субъективное устремление, искание Бога, и объективное Откровение, ощущение Божественного мира. Объективное содержание веры обладает для верующего полной достоверностью, есть его религиозное знание, полученное через Откровение. Вера имеет в качестве своего источника и объекта тайну, недоступную человеку, ему трансцендентную, а потому предполагающую Откровение. Содержание религии, религиозный опыт, Откровение кристаллизируются в догматах, которые представляют собой

формулы, вбирающие в себя в образах или понятиях религиозные суждения. Религиозный догмат *дан* в своей достоверности, и его значимость не зависит от проверки.

По мнению Булгакова, религия воспринимается наукой как эмпирическая феноменология религии, которая и изучается подобно фактам этнографии или истории. Факты религиозной истории регистрируются, классифицируются, схематизируются. Научным изучением религии можно заниматься при полном отсутствии религиозной веры. Рационализм науки предполагает принципиальное отрицание чуда. Тексты, написанные на человеческом языке, обладающие исторической конкретностью, для научного изучения являются только литературно-историческим памятником. Для верующего же сознания они реально представляют собой Слово Божие, историческая оболочка лишь прикрывает их божественное содержание.

Таким образом, и Бердяев, и Булгаков утверждают несовместимость науки и религии в их основаниях. И действительно, научный опыт трансформируется в научный эксперимент, который возможен только в условиях противостояния субъекта и познаваемого предмета, и одна из основных черт которого — воспроизводимость. Откровение в религиозном опыте есть факт единичный, единожды данный, невозпроизводимый и демонстрирующий слияние верующего и того, что ему *открывается* в трансцендентном мире. В науке все равно, кто проводит эксперимент, личностные черты экспериментатора несущественны, его может повторить любой другой ученый при соблюдении определенных правил. Факт Откровения «завязан» на личности верующего, именно на его свидетельствах, он представляет собой уникальное событие, и повторить его другому верующему невозможно.

Факты Откровения лежат в основе священных текстов, с которыми теологи всегда имели дело. При этом язык Священного Писания оставался как бы прозрачным, и читающий Библию ощущал себя непосредственным свидетелем тех событий, которые в ней излагаются. Наличие языка, текста воспринималось настолько как нечто само собою разумеющееся, что даже не заслуживало упоминания. Во второй половине прошлого века в теологии, прежде всего в протестантской, наблюдается

фиксирование внимания именно на тексте, на языке. При этом утверждается контекстуальность толкования, т.е. зависимость смысла от условий интерпретации. Священные тексты — это прежде всего история их толкования. Поскольку контекстов, условий может быть сколь угодно много, то и смыслов много. В Новое время теология ориентировалась на постижение сути излагаемых в Библии событий, причем в идеале предполагалось существование некоего единственно верного толкования, к которому надо стремиться. Центр тяжести был расположен в области *содержания* текстов.

В условиях постмодернизма в акте чтения акцент переносится на *человеческий* полюс, на множественность толкований, которые вступают друг с другом в определенные отношения, в том числе в отношения диалогического характера. Читающий Писание в первую очередь имеет дело не с событиями, которые там излагаются, а с разными способами их истолкования, с историей этих толкований, осуществлявшихся в отличающихся друг от друга исторических и социальных контекстах. Содержание текста как предмет предстает в лице своих истолкователей. Каждый из них имеет дело не только и даже не столько с самим содержанием текста как предметом, сколько с другими толкованиями этого текста, с которыми он вступает в диалог.

В этом моменте существует опасность дойти до утверждения, что предмет исчезает. Мы имеем дело с толкованиями текста, которых может быть безгранично много, каждое из этих толкований имеет право на существование, и все они разные. За этим множеством толкований предмет как нечто устойчивое и самодостаточное теряется.

Не только протестанты, но и католики в XX в. признают зависимость церковных решений от культурного и социального контекста. В свое время теоретические выводы Галилея вступили в противоречие с некоторыми местами Св. Писания, и они бросили вызов аристотелевской системе, которая была принята Церковью. В 350-ую годовщину публикации *Диалогов* папа Иоанн Павел II сказал, что Церковь состоит из индивидов, которые ограничены в своих возможностях и которые тесно связаны с культурой своего времени. Только тщательные исследования

могут научить различать существо веры от научных систем данной эпохи. В 1984 г. Ватиканская комиссия признала, что официальные представители церкви ошиблись, осуждая Галилея.

Тенденция найти общие основания для науки и религии достаточно сильна в теологии конца прошлого века. Утверждается, что хотя метафизика и является сферой деятельности скорее философа, чем ученого или теолога, тем не менее, может служить для последних общим полем размышлений. Метафизика в рамках томизма отчасти претендует на выполнение такой роли, но при этом полностью не преодолевается дуализм духа/материи, ума/тела, человека/природы, вечности/времени. Многообещающим кандидатом на посредническую роль в настоящее время является, по мнению многих, философия процесса, т.к. сама она сформулирована под влиянием как религиозного, так и научного мышления. Выражается надежда, что удастся выработать такое понимание Бога, причинности, пространства, времени и т.д., которое окажется приемлемым и для религии, и для науки.

В религии неизбежно, по-видимому, присутствует элемент мистики, не поддающийся рациональному истолкованию. Плюрализм в теологии прошлого века в рамках постмодернизма, с одной стороны, и *единая, общая* метафизика — с другой, по существу, вытеснили элемент мистики как не поддающийся рациональному объяснению из рассуждений теологов, лишив тем самым религию религиозной веры и опоры на Откровение. Теологи-протестанты (и не только протестанты), сконцентрировав все свое внимание на особенностях толкования священных текстов, их многообразии, «погрузили» религию в контекст культуры, социума определенной эпохи, лишив ее своеобразия и тех черт, которые могли бы ее отличать, в том числе, и от науки. При этом сами они в ряде случаев задаются вопросом, а существует ли предмет, о котором говорится в священных текстах (Бог, акты Откровения)? Если допускается бесконечное множество разнообразных толкований, то не может сохраниться никакая устойчивость, стабильность предмета толкования, он становится бесконечно изменчивым. Представители философии процесса тоже лишают религию ее необходимых свойств и в значительной степени «растворяют» ее в науке.

Каков же может быть выход из положения? Ведь то, что существуют разные толкования Библии, безусловно, является фактом, который порождает целый ряд трудностей. Над этими трудностями размышлял еще блаженный Августин. И то, что теологи, философы и ученые оперируют одними и теми же категориями, можно рассматривать как некоторую общую базу для понимания их деятельности тоже факт, против которого трудно возражать. Как же избежать тех вроде бы неизбежных выводов, которые получаются при логическом доведении до предела исходных установок того и другого подхода? По-видимому, поиски возможности диалога между наукой и религией совсем не обязательно предполагают обнаружение чего-то *общего* между ними. Каждая из этих двух видов духовной деятельности вполне может оставаться сама собой, со своими особенностями и своим особым местом в жизни человека. И это совсем не исключает возможность диалога, того или иного контакта между ними, а может быть, даже совсем наоборот, диалогизировать, общаться проще и интереснее не с двойником, а с тем, кто не похож на тебя.

Образ Христа, сочетающего в себе Бога и земного человека, мог бы послужить некоторой логической моделью для построения теологических систем, в которых верующий человек был бы обращен одновременно и к Богу, и к земной жизни, а также для логического осмысления отношения рационального, вполне земного научного мышления к религиозному, с неизбежным элементом мистицизма, постижению мира.

**ЧТО ТАКОЕ ВЕРА?
УЧЕНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА И ОTCОВ ЦЕРКВИ
О СУЩНОСТИ ВЕРЫ И ОТНОШЕНИИ ЕЕ К ЗНАНИЮ**

Victor Lega

What is faith?

**Apostle Paul's and Church Fathers' teaching on the essence
of the faith and its relationship to knowledge**

In the Eastern Orthodox Church the question about the essence of the faith was considered as subject to other than mere philosophical speculations, it was treated in terms of authority of the Holy Scripture, especially with the reference to Apostle Paul's quote from his Letter to the Hebrews: «Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen» (11:1), where the key word is substance, in Greek “hypostasis”. The word “hypostasis” has several meanings: the Face of the Holy Trinity, an individual, that is, personality, and the substance. Therefore, it can be assumed that in Eastern theology there exist at least three meanings of the word “faith”: theological, personal (psychological) and philosophical (ontological and epistemological).

Church Fathers mentioned various aspects of faith, pointing out that there are two types of faith: faith arising from hearing and faith due to God's grace. The former depends on an individual's free will, and the latter is God's gift, which brings a human being back to their natural state.

According to Church Fathers, faith is not an isolated faculty of the soul, it is its overall activity. Such understanding of the faith allows to avoid problems that existed in Western theology due to its rational nature. In fact, in Western theology faith is treated in a more subjective way, as an act of an individual's free will, thus opposing the reason. Eastern theology takes into account not only an individual's experience, but it also embraces the truth itself. In Western theology faith is usually considered in terms of an individual's free will. According to Eastern theology, faith is above all things a natural state of a human being. Pseudo-Dionisius held that Christian faith in God's truth is the union of Christians with this truth, which exists objectively.

Говорить о важности проблемы соотношения веры и разума в религиозной философии — совершенно излишне. Но для ее решения необходимо прояснить основные понятия. Вера — основное понятие христианства. «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16, 16). Вопросы веры являются основными и в Посланиях святых апостолов, и в творениях отцов Церкви. И тем более удивительно мне было читать в некоторых изданиях о том, что в православной литературе, в отличие от католической и протестантской, проблемы веры не разработана так же полно. «Как и учение о благодати, оно (т.е. учение о вере) ждет еще разработки», — пишет автор статьи в энциклопедии «Христианство» И.Д.Андреев¹.

Важность этого вопроса очевидна и при взгляде на нее с точки зрения современного человека. Неверие стало главенствующим фактором в мире. Современный так называемый цивилизованный человек считает зазорным принимать что-либо просто на веру, без проверки разумом. Вера уходит из жизни людей, и вполне понятна обратная реакция некоторых христиан — во всем виноват разум, а атеизм и неверие — следствие развития наук. Любая проблема православной апологетики и миссионерства упирается в вопрос соотношения веры и разума: имеем ли мы право вторгаться силами нашего разума в вопросы религии — рассуждать о Боге, о чуде, о таинствах и т.д.? Можем ли мы судить разумно или должны оставаться только на позиции веры?

Если мы скажем, что христианство должно опираться на разум, то мы тем самым поставим веру под начало знания, а если мы в своей проповеди Евангелия будем говорить, что надо просто верить в Иисуса Христа, то очевидно возражение: «Почему именно во Христа? Должен быть критерий выбора. Поверить просто так — это легкомыслие». И возражающий будет по-своему прав: нельзя верить «просто так», должно быть некое основание. Но, с другой стороны, вера всегда предполагает акт волевой, свободный, ибо в объекте веры всегда можно сомневаться. Ведь в том-то и заключается подвиг веры, что человек преодолевает в себе это сомнение, отвергает соблазнительные доводы разума.

Итак, человек мыслящий скажет, что верить «просто так» он не может, он должен найти более авторитетные аргументы, которые могли бы стать основанием для его веры. Если же человек тем не менее соглашается начать себя убеждать («Я не

верю, и это плохо»), то с точки зрения обыденного сознания это будет состоянием, похожим на самозомбирование, самогипнотизирование. Более того, если человек начинает верить, при этом отказываясь от сомнения, то он тем самым делает шаг предательства по отношению к истине, т.е. к Богу, поклоняться Которому следует «в духе и истине» (Ин. 4, 24). Ведь любая истина познается, ищется и доказывается, в том числе и истина о Боге. Если же ее нельзя доказать, то Бог — не истина.

Далее, вера предполагает веру в некоторый авторитет и послушание этому авторитету. Но авторитеты могут быть разные. Поэтому чтобы выбрать какой-то авторитет, нужно иметь критерий, который тоже должен быть как-то обоснован.

Вера представляется современному человеку отказом от своего достоинства. «Человек — это звучит гордо», а ему предлагают смириться, верить в недоказанное, т.е. сделать некий легкомысленный и унижительный шаг. Если же человеку сказать, что он должен верить из-за страха наказания Божиего, то он тем более начинает бунтовать.

Во всех этих возражениях прослеживается одна мысль — о противоположности веры и разума. Верить можно лишь в то, что нельзя доказать, и наоборот, если мы что-то подвергаем исследованию разумом, то мы в это уже не верим в собственном смысле слова. И эта мысль кажется настолько очевидной, что признается и верующими, и атеистами. Однако все не так просто, как кажется на первый взгляд.

В понимании веры прежде всего отмечают субъективный ее аспект. Вера — это акт свободной воли человека. Доведенная до абсурда в современном мире, эта концепция поселила в людях уверенность в том, что верить можно во что угодно — в Бога, в магию, в науку, в себя и т.п., и при этом не нужно отчитываться за свой выбор. При этом исчезает второй аспект веры — ее объект, во что человеку верить, истинна ли эта вера. Это расхождение имеет и свою историческую перспективу в области христианской философии и богословия.

Проблема отношения веры и разума принимает в западной мысли характер философской проблемы еще у Климента Александрийского и Тертуллиана. Климент утверждал гармонию веры и разума («веры не может быть без знания, равно как и знания без веры» (Строматы, V, 1, 3)), Тертуллиан же указывал

на полную их противоположность («верую, ибо абсурдно» — знаменитая фраза, выражающая суть его учения). В схоластике этот спор разгорелся с новой силой. Одна из наиболее популярных формулировок принадлежит Ансельму Кентерберийскому, постулировавшему примат веры над разумом: «Не ищущу разуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь; ибо верую и в то, что если не уверую, не уразумею» (Прослогион, 1). Противоположную точку зрения предложил Пьер Абеляр, считавший, что, наоборот, если вера как откровение абсолютного Разума, Логоса всегда разумна, то разум стоит несколько выше веры. Эта позиция нашла свое выражение в его известной формуле: «Понимаю, чтобы верить». Однако если вера есть акт *волевой, субъективной*, а разум требует *объективных* доказательств, то они не могут пересекаться и являются либо различными путями к одной Истине (Фома Аквинский), либо свидетельствуют о существовании двух не связанных друг с другом истин (Сигер Брабантский, Уильям Оккам).

Практически все эти мыслители прибегали к авторитету св. Августина, который уделял этой проблеме значительное внимание. В разные периоды своей жизни он по-разному решал проблему соотношения веры и разума — то доверял разуму (в молодости), то склонялся к примату веры (в последних своих трактатах). В целом же он все же не видел противоречия между ними, ибо, как писал он в одной из своих последних работ — «О предопределении святых» — «всякий верующий мыслит, причем мыслит, веруя, и верует, размышляя» (2, 5). «В известном смысле прав тот, — говорит Августин в одной своей проповеди, — кто говорит: “Буду понимать, чтобы поверить”, и прав я, когда повторяю за пророком: “Верь, чтобы понимать”: согласимся, что мы говорим истину. Итак, понимай, чтобы верить, и верь, чтобы понимать» (Проповеди, 43). Но в целом, если рассматривать веру в контексте знания, то вера, согласно Августину, оказывается шире понимания. Не все можно понять, но во все можно верить. Как пишет Августин, «что я уразумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и уразумею. Все, что я уразумею, то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю.... Поэтому, хотя многих предметов я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать» (Об учителе, 11). Таким образом, вера шире, чем понимание.

Итак, в западном богословии и философии сформировались несколько вариантов проблемы соотношения веры и разума: «верую, ибо абсурдно» Тертуллиана, «верую, чтобы понимать» Ансельма, «понимаю, чтобы верить» Абельяра и концепция двойственной истины Сигера и Оккама. И что удивительно: все эти возможные варианты представляются одинаково логичными. Действительно, евангельские события совершенно абсурдны с точки зрения разума и в них можно и нужно только верить; совершенно верно и то, что в основе любого познания лежит акт веры — в аксиомы, веры учителям и т.п. — и прежде всего в существование истины и ее познаваемость; верно и то, что всякий христианин может и должен «дать ответ» о своих упованиях (1 Петр. 3, 15), аргументированно показав истинность христианства; правильным кажется и то, что вера и разум толкуют о разных предметах: вера — о Боге, а разум — о тварном мире. Поэтому выходит, что каждый по-своему прав, и победителя в таком споре найти невозможно. Как такое может быть? Может быть, есть какое-нибудь иное решение этой проблемы, которое не вызвало бы таких резких контраргументов? Как представляется, решение этой проблемы, данное в восточной православной Церкви, позволяет избежать этой серьезнейшей проблемы.

Стоит обратить внимание на то, что в восточной православной Церкви таких споров о соотношении веры и разума, как в западной Церкви, не было, хотя также встречались различные способы понимания этой проблемы. Причиной этому, на наш взгляд, является то, что философствование в Византии было не столь ярко выражено, как на Западе, где философский способ мышления (разум) часто противопоставлялся религиозному постижению Бога (вере). Философия на православном востоке была той же религией, как об этом сказал преп. Иоанн Дамаскин: «...философия есть любовь к мудрости; Бог же есть истинная мудрость. Посему истинная философия есть любовь к Богу»². Поэтому и решение нашей проблемы восточные отцы Церкви искали не столько на путях философского дискурса, сколько обращаясь к Священному Писанию.

Ключевой фразой для понимания сущности веры можно считать высказывание ап. Павла в послании к Евреям: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (11, 1). Русский перевод не показывает всей глубины греческого текста, а

ведь православные богословы имели перед глазами именно греческий текст: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένης. Слово, переведенное как «осуществление», в греческом тексте послания — это ὑπόστασις. Это одно из наиболее емких терминов восточного богословия. Во-первых, ὑπόστασις — это «ипостась», т.е. Лицо Пресвятой Троицы. Во-вторых, слово «ипостась» понималось как индивидуальный предмет (как, например, в известной формуле св. Василия Великого «нет сущности без ипостаси», являвшейся простым выражением аристотелевского учения о сущности как о форме предмета), т.е. применительно к человеку, его индивидуальность, личность. А в-третьих, в дословном переводе с греческого на латынь ὑπόστασις — это substantia, субстанция. Кстати, именно так перевели это слово в Вульгате: «est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum»³. Поэтому можно предположить, что поскольку именно это слово является определяющим в данном определении ап. Павла, то может существовать по крайней мере три смысла слова «вера»: *богословский*, *личностный* (психологический) и *философский* (онтологический и гносеологический).

Чаще всего под верой понимается свободное согласие с каким-либо положением, которое невозможно доказать. Такую веру апостол Павел назвал «верой от слышания» (Рим. 10, 17). Разумеется, и отцы и учителя Церкви указывали на такое понимание веры. Так, у св. Василия Великого мы читаем: «Вера есть несомненное согласие на то, что выслушано с удостоверением в истине проповеданного по благодати Божией» («О вере»). Климент Александрийский в «Строматах» пишет, также упирая на свободный характер веры: «Вера же есть свободное предположение себе вещи достигаемой, от благочестия одобряемое». Примеры можно множить довольно долго. Но даже из этих высказываний видно, что для православных богословов свободное согласие с каким-то положением неотделимо от благодатного дара, которым удостоверяется истинность этого положения, принимаемого на веру. Но очевидно, что, оставаясь только на субъективистском понимании веры, можно прийти к утверждению, что поверить можно во что угодно. Ведь для христианства важно указать не только на свободный характер акта веры, но и на истинность этой веры, а истина не терпит произвольного волюнтаризма. Истина всегда объективна, обязатель-

на для человека, и в некотором смысле даже как бы подавляет его свободу. Абсолютная истина — это Бог, основа всего нашего существования и познания. Поэтому личностно-психологический аспект веры в Бога у отцов Церкви всегда дополняется аспектом онтологическим, философским, и богословским.

На философский аспект веры особенно обращали внимание на латинском западе. Вера для многих западных богословов — например, для св. Августина, Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского и др. — есть недоказуемая основа нашего мышления, обеспечивающая возможность познания истины. Ведь познавать истину, стремиться к ней, не веря в ее существование, в принципе невозможно. В этом смысл наиболее распространенной в схоластической формуле «верую, чтобы понимать»: вера есть основа *человеческого* познания, гарант его способности познать истину. Поэтому, как пишет польский исследователь С.Вшолек, в учениях этих богословов нет места противоречию между верой и разумом, ибо «вера является частью разума, а разум — частью веры»⁴. Такое понимание веры можно найти и у восточных отцов Церкви. Так, например, св. Василий Великий пишет: «Что прежде — знание или вера? А мы утверждаем, что вообще в науках вера предшествует знанию, в рассуждении же нашего учения, если кто скажет, что веру предваряет знание, то не спорим в этом, разумея, впрочем, знание, соразмерное человеческому разумению»⁵.

Однако все же гораздо более часто на востоке размышляли не о необходимости веры в Бога для нашего знания о Боге и о мире, а о необходимости веры в Бога как в бытие и истину. Вера в этом смысле в православии менее ориентирована на решение проблем тварного мира, а имеет одну главную цель — Бога. Как отмечает свящ. Павел Флоренский, это нашло свое отражение даже в языке: если на латинский язык слово «истина» переводится как *veritas*, что оттеняет юридический аспект термина и более соответствует нашему слову «правда», то в русском языке «истина» — это то, что *есть*, а в греческом (ἀλήθεια) — вечность. Восточное богословие, в отличие от западного, всегда исходило не только из переживаний отдельного человека, но включало в себя и самоё истину. Так, по мнению Псевдо-Дионисия, вера христиан в божественную истину есть не что иное, как единение их с этой истиной как объективной⁶.

Отсюда следует, что вера в восточном православном богословии всегда рассматривается как неотделимое от Божественного бытия состояние человека, состояние единения человека с Богом. Этот богословский смысл (отождествлявшийся с философско-онтологическим) в православии всегда понимался в неразделимом единстве с личностно-психологическим.

На то, что вера может пониматься в этих двух смыслах, указывали многие отцы Церкви. Так, преп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» писал, отмечая личностный и богословский аспекты: «Вера, между тем, двояка: есть вера *от слышания* (Рим. 10, 17). Ибо, слушая божественные Писания, мы верим учению Духа. Вера же эта обретает совершенство через все, что законоположено Христом: веруя делом, живя благочестиво и исполняя заповеди Обновителя нашего. Ибо кто не верует согласно с преданием кафолической Церкви или кто через постыдные дела имеет общение с диаволом, тот неверен. *Вера же есть, опять-таки, осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр. 11, 1) или несомненная и нерассуждающая надежда на то, что обещано нам Богом, и на успех наших прошений. Поэтому первая вера относится к нашему намерению, а вторая — к дарам Духа»⁷. Согласны с ним и преп. Анастасий Синаит, отмечавший в «Путеводителе»: «Правая вера понимается в двух смыслах: вера есть *от слышания* (Рим. 10, 17), от проповеди, и есть еще более прочная вера — *осуществление ожидаемых* (Евр. 11, 1) благ. Верой *от слушания* могут обладать все люди, а вторую веру стяжают только праведники», и Кирилл Иерусалимский, написавший в «Пятом Огласительном поучении», что «Слово *вера* одно по названию своему ... разделяется на два рода. К первому роду принадлежит вера научающая, когда душа соглашается на что-либо. И она полезна для души... Другой род веры есть тот, который по благодати даруется Христом».

Возможно ли объединить эти два понимания веры: *веры от слышания*, являющейся результатом нашего *доверия* тому, кого мы слушаем, и *истинной веры*, дающей нам *уверенность* в существовании Бога? Как нам представляется, это объединение возможно лишь в том случае, если не только противопоставлять Бога и человека как субъекта веры и ее объекта, как тварь и Творца, но и увидеть в этом противопоставлении некое единство. Это достигается в христианстве учением о человеке как образе

и подобии Божиим. Противопоставление, с одной стороны, Бога, а с другой — человека, *верящего* в Его бытие, по логике субъект-объектных отношений должно привести к пониманию веры просто как некоей способности познания. Этот гносеологический смысл веры получил своеобразное развитие в творчестве Якоби и Шлейермахера, разработавших учение о существовании в человеке особого органа веры.

Да, действительно, в Священном Писании часто говорится, что орган веры — это сердце. Таких примеров можно привести немало: «Кто... не усомнится в сердце своем, но поверит» (Мк. 11, 23), «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею» (Мф. 22, 37); «если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать..., то спасешься» (1 Кор. 10, 9), «блаженны чистые сердца, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8) и т.д. Но все же общеизвестно, что сердце в православной традиции «есть тайный центр человека»⁸, есть полнота его бытия. И поэтому вера как деяние сердца есть не просто деятельность какого-то органа чувств, составляющего часть человеческого естества, но естественное целостное гармоничное состояние *всего* человека, превышающего деятельность какой-либо одной его части — разума, свободной воли и т.п. Как пишет св. Григорий Палама, «а я и святую нашу веру полагал бы неким превосходящим любое чувство и любое разумение созерцанием нашего сердца, поскольку она превосходит все умственные способности нашей души» (Триады, II, 3, 40).

Ни у одного из отцов Церкви мы не найдем понимание веры как способности нашего познания. Согласно святоотеческому учению, способностью к познанию обладает лишь душа, тело же является лишь ее орудием. Рассуждая о природе души, отцы Церкви часто принимают учение о душе или платоновское (преп. Максим Исповедник), или аристотелевское (преп. Иоанн Дамаскин). Преп. Максим Исповедник говорил о том, что душа трехчастна — в ней есть начало вожделеющее (чувства), разумное и яростное (волевое). Иоанн Дамаскин тоже признавал в душе три начала — растительное, животное (чувства и ощущения) и разумное. Ни у того, ни у другого вера не выделена в некую особую познавательную способность. Есть свободная воля, разум и чувства, но веры как отдельной, отличной от других, познавательной способности души нет.

Таким образом, истинная вера осуществляется не какой-либо способностью души (как, например, обычно считается — свободной волей), а всей душой, точнее даже, всем человеком, понимаемым в его нерасчленном единстве. Понимаемая таким образом вера, основанная на православном учении о единстве и простоте человеческой природы, и прежде всего души, избегает тех проблем, перед которыми ставилось западное богословие при его психологической направленности. Действительно, в западном богословии вера есть акт свободной воли человека и поэтому в некотором смысле противостоит разуму. Но, например, преп. Максим Исповедник указывает, что «вера не есть просто только дело воли, имеющее значение подвига, в награду за который уже затем дается понимание усвоенной сначала внешним образом истины...: она есть орган действительного восприятия и познания истины. Не отрицается естественная деятельность разума по отношению к предмету веры; но в то же время предполагается, что усвояемая через веру истина, как имеющая объективное значение вне человеческого сознания, имеет силу сама просвещать и привлекать к себе ум еще прежде, чем он успел, так сказать, сделать попытку к самодеятельному ее уяснению. Вера поэтому не противопоставляется знанию и не отличается от него, как низшая ступень в усвоении истины от высшей. Вера есть тоже знание, но исходящее из недоказуемых принципов. Она имеет непреходящее значение в деле богопознания, так как высшие истины Откровения не могут быть вполне объяты умом, не переставая от этого сохранять просвещающее значение для ума. Вера есть в этом отношении даже высший род познания в сравнении с обычным. Ибо Бог, будучи Благим, созидает всякую душу по образу Самого Себя»⁹.

Это единство волевой, разумной и чувственной способности души, т.е. душа, понимаемая в ее целостности, в православии называется целомудрием. Целомудрие, деятельность нерасчленной души, взятой как единое целое, не подвергается анализу ни со стороны разума, ни со стороны чувств, ни со стороны воли. И разум, и воля, и чувства представляются частями, как бы проекциями единой души. Поэтому взятые сами по себе они, естественно, вступают друг с другом как бы в некое противоречие, как, например, противоречие между волевым актом веры и детерминированным актом разума.

Эта же точка зрения всегда подчеркивалась и отцами Церкви. Так, преп. Максим Исповедник пишет в «Главах о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия»: «Бог дарует благочестивым людям исповедание и веру в то, что Он подлинно есть, и [подобная вера] доступнее всякого доказательства. Ибо вера есть истинное ведение, обладающее недоказуемыми началами, поскольку она есть ипостась вещей, превышающих ум и разум» (1, 9)¹⁰.

Обратим внимание на слово «ипостась», употребленное здесь преп. Максимом. Слово «ипостась» в данном случае можно переводить не только как «сущность» вещей, превышающих ум и разум, но и в сугубо богословском смысле — как Лицо Пресвятой Троицы. Так, комментируя фразу из Первого послания апостола Павла Коринфянам: «*всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог*» (1 Кор. 11, 3), преп. Максим Исповедник пишет: «Христос же есть, как мы полагаем, воипостасная вера»¹¹. В толковании на определение веры, данное ап. Павлом в послании к Евреям, преп. Максим указывает, что «вера в Бога есть то же самое, что и Царствие Божие, и они только мысленно отличаются друг от друга. Ибо вера есть безвидное Царствие Божие, а Царствие [Божие] есть вера, божественным образом обретающая [свои] формы»¹².

Таким образом, преп. Максим богословски формулирует мысль, получившую большое распространение в западной философии: что вера не противоразумна, а сверхразумна. Попытку философски понять отличие противоразумности от сверхразумности предпринял Лейбниц. Согласно мнению этого философа, между тем, что противоречит разуму, и тем, что превышает разум, существует серьезное различие. «Признают превышающим разум то, чего нельзя понять и в пользу чего нельзя представить априорных оснований. Но, наоборот, положение будет противоречащим разуму, если оно опровергается неопровержимыми доводами или противоположное ему может быть доказано точным и серьезным образом»¹³. Поэтому евангельские события, таинства, догматы, пишет далее Лейбниц, не противоречат разуму, а превосходят его. Для Лейбница вера касается только деяний Божиих, а не самого Его бытия. Что же до собственно бытия Бога, то Лейбниц считает, что оно может быть доказано силами разума. Но знать, с одной стороны, что Бог *есть*, и, с другой — верить в Его благодать (т.е. знать,

что Бог есть) — это все же разные вещи. И дело веры состоит именно в полном доверии Богу, в понимании того, что от Бога не может исходить никакое зло. Именно эта божественная вера превосходит человеческое понимание. Итак, делает вывод Лейбниц, «различие, которое обыкновенно делают между тем, что превышает разум, и тем, что противоречит разуму, очень хорошо согласуется с установленным мною разграничением двух родов необходимости; ибо то, что противоречит разуму, противоречит безусловно достоверным и неопровержимым истинам, а то, что превышает разум, противоречит только тому, что обыкновенно испытывают и узнают на основании опыта. ... Истина превышает разум, когда наш ум (равно как и каждый сотворенный дух) не может понять ее; а такова, на мой взгляд, истина св. Троицы, таковы же чудеса, принадлежащие одному Богу, как, например, сотворение; таково избрание существующего порядка вселенной, основанного на всеобщей гармонии и на ясном познании бесконечного числа предметов сразу. Но истина никогда не может противоречить разуму; элемент веры, который может быть отвергнут и опровергнут разумом, отнюдь не должен признаваться непостижимым для разума — напротив, можно утверждать, что его всего легче можно понять и ничто столь не очевидно, как его противоречие разуму»¹⁴.

Это рассуждение Лейбница весьма логично, но оно имеет и свою обратную сторону. По своей сути оно касается проблемы доказательства бытия Бога и непосредственным образом связано с проблемой теодицеи, «оправдания Бога». Лейбниц полагал, что бытие Божие вполне доказуемо разумом, но сущность Бога, Его проявление в тварном мире, прежде всего — Его благость недоступны нашему пониманию и поэтому сверхразумны. Однако, как мы видели, для отцов Церкви и бытие Божие, и Его деяния в мире есть также вопрос веры.

В религиозной философии часто приводится такой пример: аналогом веры в Бога является вера в существование внешнего мира; ведь если подойти к проблеме существования мира со стороны разума, то можно оказаться перед парадоксом — мы не сможем доказать существование внешнего мира («скандал в философии», по выражению Канта). Если же подойти к проблеме существования мира со стороны доверия чувствам, то можно прийти к выводу, что внешний мир — это только явле-

ние, и вновь получится, что внешнего мира нет. Но никакие доводы разума не докажут тем не менее человеку, что внешнего мира не существует. Почему? Потому что человек *верит* в существование мира, в нем есть эта глубинная вера в существование вещей, которая не подрывается ничем. Как пишет В.С.Соловьев, «мы безусловно верим в существование внешнего мира самого по себе (независимо от его явления для нас), признаем такое его существование бесспорной истиной, тогда как рациональные доказательства этой истины, представленные доселе философами, строгой критики не выдерживают»¹⁵. Такова же вера и в бытие Бога: христианин верит, хотя разум может привести доказательства в пользу Его несуществования, чувствами «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1, 18), а свободная воля противится вере. Но если мы вспомним, что душа единая, проста и целостна и ее нельзя расчленить на некие независимые друг от друга части, а чувства, воля и разум являются способностями единой души, то наша душа, взятая во всей ее целостности, совершает действия, превышающие и чувства, и волю, и разум, и называемые верой. Действие такой веры неподвластно ни разуму, ни воле, ни ощущениям, но она также дается нам непосредственно. Хотя сразу следует оговориться, что подобное сравнение веры в Бога и веры в мир, о котором говорил, например, В.С.Соловьев, не совсем корректно, ибо, по мысли преп. Максима Исповедника, «только бытие Его одного (т.е. Бога. — *В.Л.*) принимается на веру»¹⁶. Это действительно так и с точки зрения философии, ибо существование мира, хотя и неподдающееся рациональным доказательствам, очевидно и даже насильственно для человека, оно подавляет его свободную волю (трудно заставить себя не верить в наш мир), в то время как в бытии Бога можно сомневаться и даже вполне отрицать Его существование, поскольку истинная вера в Бога дается целомудренной душе, т.е. душе, соединяющей в себе воедино и разум, и свободную волю, и чувства.

Понятно, почему в таком случае возникает кажущееся противоречие между разумом и волей, с одной стороны, и верой — с другой: я, скажем, хочу заставить себя поверить, но не могу доказать. Или наоборот: доказываю, но не могу себя заставить поверить. Дело в том, что вера принадлежит к другой реальности, чем разум и воля, вера объединяет их, дает им существование и спо-

способность действовать, является их основой и средой их существования. Именно поэтому противоречия между верой и разумом не может существовать в принципе, поскольку они — явления разных порядков. Противоречие возникает лишь тогда, когда вера отождествляется только с волей и в разделенной душе появляется некая несогласованность ее начал. Если же понимать веру онтологически и богословски, а не только личностно-психологически, то понятно, что отношения между разумом и верой выглядят более глубоко: с одной стороны, разум, как свойство души, может приводить человека к вере¹⁷, но с другой — насильственно сделать это (доказать существование объекта веры так, как доказывается математическая теорема) не может, ибо разум — это еще не вся душа. Так же выстраиваются и отношения свободной воли с верой: поскольку вера включает в себя волю, то вера всегда свободна, но, поскольку вера не сводится только к воле, нельзя поверить во все что угодно. Можно сказать, таким образом, что *вера — это свободное умозрение истины, осуществляющееся целостным человеком по благодати Божией*. Именно такую веру имеет в виду преп. Исаак Сирий: «веру, воссиявающую в душе от света благодати, свидетельством ума подкрепляющую сердце, чтобы не колебалось оно в несомненности надежды»¹⁸.

Вера как непосредственная деятельность всей нашей души являет нам объект нашей веры в непосредственном опыте. Подобное же сравнение истинной веры в бытие Бога с верой в существование мира проводил и св. Иоанн Златоуст в «Беседе на Послание к Евреям»: «Таким образом, вера, говорит [апостол], есть созерцание неявного и ведет к такому же полному убеждению в невидимом, как в видимом. Как невозможно не верить видимому, так невозможно быть вере, когда кто не убежден в невидимом вполне так же, как в видимом»¹⁹.

Может ли человек иметь такую веру? Может, и даже более того — это его естественное состояние, ее имел человек в раю до грехопадения. Адам, находясь в Эдеме, мог разговаривать с Богом, видеть Его — иначе говоря, вера его была столь истинной и самоочевидной, что не нуждалась ни в каких разумных доводах, ни в свободном согласии. В чем причина отсутствия в нынешнем человеке истинной веры? По единодушному согласию христианских богословов, эта причина — грехопадение прародителей и унаследованный нами от них первородный грех,

повлиявший на нашу природу. По мысли преп. Максима Исповедника, сущность грехопадения состояла в появившейся после совершения греха Адамом дисгармонии в природе человека, приведшей к тому, что чувственное начало в человеке, в идеальной его природе предназначенное подчиняться высшим началам, и прежде всего разуму, берет верх. «Грехопадение состояло в том, что человек отвратился от Бога, своего первообраза, обратился к тому, что было ниже его, к материальному бытию, и подчинился последнему»²⁰. В результате этого нарушилась гармония человеческого естества, душа подчинилась телесному началу и утратила свою целостную простоту, и поэтому человек потерял способность лицезреть духовный мир, т.е. утратил истинную веру. Но при этом человек оказался в таком состоянии, когда сам он своими силами уже не может вернуть себя в первозданное состояние, как бы он этого ни хотел, ибо в результате грехопадения изменилась природа, т.е. сущность человека. Человек, конечно же, может хотеть вернуться в первозданное состояние, т.е. он может иметь веру начальную, но получить истинную веру своими силами он не в состоянии, ибо это означало бы изменение природы человека. Такая вера может быть дана лишь Богом в ответ на молитвенные просьбы и благочестивую и праведную жизнь человека. Истинная вера, по православному учению, всегда дается только в Церкви по благодати Божией. Так можно понимать во многом таинственную фразу, произнесенную отцом бесноватого отрока: «Верую, Господи! Помоги моему неверию» (Мф. 9, 24). Иначе говоря, у отца есть вера начальная, «от слышания», но истинной веры, которую может дать только Бог, у него нет. И именно ее он просит у Христа, Который, соединяя в Себе природу и божественную, и человеческую, являет пример той совершенной веры, к которой должен стремиться человек, веруя во Христа. Христос дает человеку дар веры, упраздняя печать первородного греха, так что в человеке вновь обретается утраченное единство его природы. Результатом этой веры является любовь к Богу: «От собирания воедино вокруг божественных [вещей] и единения душевных сил, то есть силы разумной, желательной и яростной, и рождается любовь. Вследствие этой любви и запечатлевают в [своей] памяти красоту Божественной зрелости те, кто приобрел уже через благодать равенство с Богом»²¹.

Таким образом, для восточного богословия истинная вера — это прежде всего *естественное состояние* человека. Вера часто сравнивается отцами Церкви с телесным зрением: так же как естественно для человека видеть внешний мир, а слепота — это болезнь, так и вера в Бога так же естественна для человека, а неверие — это искажение, результат действия первородного греха.

Именно этот непосредственный опыт, дающийся по благодати Божией, видение целомудренной души (души, оперирующей сердцем, а не разумом или чувствами) не только дает человеку субъективную уверенность в бытии Бога, т.е. веру, которую и должен иметь православный христианин, но и есть путь к действительному обожению, к единению с Богом, «к премысленному акту непосредственного познания Божества в священном экстазе»²².

Итак, восточное православное богословие смотрит на проблему веры несколько в ином ключе, чем западное. Если для западного типа богословствования, как отмечает А.И. Бриллиантов, было более всего характерно субъективистское, психологическое понимание веры, то для восточного — онтологическое²³. Однако следует заметить, что и восточные отцы Церкви не исключали психологизма в понимании веры, понимая, что подвиг веры возможен лишь при свободном деянии человека, но считали подобную веру лишь начальным ее состоянием.

Примечания

- ¹ Андреев И.Д. Вера // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. С. 354.
- ² Иоанн Дамаскин, преп. Творения. Источник знания. М., 2002. С. 57.
- ³ Так же переводится это слово и в ряде современных западных изданий Библии, например: «La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (итал.), «Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen» (англ., *New King James Version*), «Es pues la fe la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de las cosas que no se ven» (исп.).
- ⁴ Виолек С. Рациональность веры. М., 2005. С. 60.
- ⁵ Св. Василий. Творения... Письма. Минск, 2003. С. 361.
- ⁶ Ср.: «Слово представляет собой простую и поистине сущую истину, в согласии с которой, как чистым и необманчивым знанием сущих, существует божественная вера, постоянное утверждение верующих, истиной их

и им истину утверждающее в непреложном тождестве. Так что верующие имеют простое знание истины. Ведь если знание объединяет познающих и познаваемое, а незнание есть причина вечного изменения и дробления неведущего в самом себе, то того, кто уверовал в Истину по священному Слову, ничто не отгонит от очага истинной веры, у которого он способен сохранить постоянной недвижимую и непреложную тождественность. Ведь объединившийся с Истиной хорошо знает, что он в своем уме, даже если многие увещевают его как из ума поступившего» (*Дионисий Ареопагит*. О божественных именах, VII, 4 // *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. СПб., 2002. С. 465–469).

- ⁷ *Иоанн Дамаскин, преп.* Творения. Источник знания. М., 2002. С. 294–295.
- ⁸ *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 275.
- ⁹ *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998. С. 218.
- ¹⁰ *Максим Исповедник, преп.* Творения. Т. 1. М., 1993. С. 216.
- ¹¹ *Максим Исповедник, преп.* Вопросы к Фалассию. Вопр. 25 // *Максим Исповедник, преп.* Творения. Т. 2. М., 1994. С. 83.
- ¹² Там же. Вопр. 33. С. 108.
- ¹³ *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 111.
- ¹⁴ Там же. С. 91.
- ¹⁵ *Соловьев В.С.* Вера // *Христианство*. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. С. 352–353.
- ¹⁶ *Максим Исповедник, преп.* Творения. Т. 1. С. 216.
- ¹⁷ Ср.: «Ведение есть ступень, по которой человек восходит на высоту веры» (*Исаак Сирин, преп.* Слова духовно-подвижнические. М., 2002. С. 195).
- ¹⁸ *Исаак Сирин, преп.* Слова духовно-подвижнические. М., 2002. С. 207.
- ¹⁹ *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа 21.
- ²⁰ *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С. 240.
- ²¹ *Максим Исповедник, преп.* Вопросы к Фалассию. Вопр. 49. С. 152.
- ²² *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 136.
- ²³ См.: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С. 234–242.

А.С. Щавелёв, С.П. Щавелёв

**ЖИЗНЬ И ЖИТИЕ
(НА ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИХ ГРАНИЦАХ РЕЛИГИИ
И НАУКИ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ АГИОГРАФИИ
И БИОГРАФИИ)**

Aleksey Schavelev, Sergey Schavelev

**Life and sacred legend
On the metahistorical boundaries of religion and science:
general and particular aspects of hagiography and biography**

This article is an attempt to compare the essential aspects of philosophical discourse and poetical features of the two main description modes of human life – Hagiography and Biography. We try to show the historical genealogy of ideas, which became the foundation of this two types of texts, devoted to the outstanding people. As a result, we can designate the general binary opposition of a Hero and a Saint, as a universal archetype. During the ages this two types were the exemplary models of human behavior. Heroes gave to the common people a pattern of will to the power and expansion, and Saints represented how to transmit sufferings and existential problems. The last, but not the list, in this article we analyze the first Russian autobiography of Earle Vladimir Monomah and one of the first Russian sacred legends about St. Theodosij from Pecherski's monastery.

* * *

А вы считаете наукой агиографию? ...
Видите, темный век попытался создать науку о хороших людях, наш же, гуманный и просвещенный, интересуется только людьми плохими.

Г.К. Честертон. «Тайна отца Брауна»

Сравнение религии и науки как отдельных форм сознания и творчества жизни и мира осуществлялось и осуществляется чаще всего на довольно общем уровне. В таких категориях, как

знание и вера, естественное и сверхъестественное, рациональное и эмоциональное, героическое и нуминозное и т.п. Таким образом, акцентируется, причем априорно, без опоры на первоисточники религиозного и научного знания, скорее разница, нежели некая дополнительность их в составе культуры. Особенное отчуждается от общего и преувеличивается (у свободомыслящих), либо наоборот (ортодоксами). Спору нет, по типу перед нами разные пути познания, уровни сознания. Однако наука, при более пристальном ее рассмотрении, оказывается не чужда аксиологии¹, а религия со своей стороны не только принимает наукообразные формы теологии, но и выступала в свое время одной из предпосылок самой строгой науки². В данной работе ставится цель несколько конкретизировать «перекрестный допрос» религии и науки, Церкви верующих и «невидимого колледжа» ученых с точки зрения теории познания. А именно взять за основу сравнения одну и ту же форму знания, внешне одинаковый там и тут жанр его изложения — жизнеописание.

С древнейших времен воспроизводство традиций человеческих коллективов, их социальных норм, этосов поведения, ценностных предпочтений и «лекал» повседневности задавалось чаще и надежнее всего через призму историй жизни разного рода «замечательных людей», экстраординарных личностей. В этой роли поначалу выступали боги и земные герои. Позднее, на рубеже античности и средневековья Церковь оформила жанр жития святого (агиографию), а светская историография — жанр биографии выдающегося в том или ином отношении человека (в том числе, и церковного деятеля, но описанного из-за пределов храмовых оград). Наша рабочая гипотеза состоит в том, что эти два жанра нельзя ни полностью отождествлять, ни однозначно противопоставлять. У них обнаруживаются различные, но сопоставимые прототипы и функции в истории духовной культуры. На их примере проясняются как пределы, так и перспективы диалога религиозной веры и научного знания, а также, без претензий на парадоксальность выражаясь, — их же массовидных «эманаций» вроде «веры в науку» (в том числе идеологии науки) и церковного знания (т.е. духовной традиции).

Миф и эпос — духовные «прародители» жизия и биографии

Как уже отмечалось, в качестве «супермоделей» поведения в древних социумах выступали образы предков и пантеоны языческих богов, воплощавшие собой разные человеческие качества, доблести и пороки. При всем внешнем богатстве, изумительной пестроте мифологии и эпоса разных континентов, народов и эпох, вся мифоэпическая традиция сводилась к какой-нибудь сотне архетипических сюжетов, опирающийся на общий фонд мотивов³. Соответственно, архаическое сознание выделяло лишь два полюса человеческой исключительности, требующих публичной референции, запечатления в человеческой памяти — героя-воина и шамана⁴. Модусы их бытия различались принципиально.

Герой в ипостасях воина, трикстера, вождя и вообще культурного героя изначально ориентировался на внешнюю экспансию — освоение новых пространств, защиту родины, изобретение орудий преобразования действительности. В его поведении сочетались аполлонийское начало, спартанская дисциплина мужских союзов⁵ — и периодические припадки типа амока, завоевательное бешенство сверхусилия, направленного на конкретную цель. Для героя характерно расширение пределов возможного, доступного человеку-обывателю — как в физическом, так и в духовном смыслах. При этом главное отличие героя, вопреки распространенному в позднейшей массовой культуре стереотипу, — не столько физическая сила и крупные размеры, сколько житейская сметка, смекалка, разум. Но дух героя все-таки служит телу — трудящемуся, мигрирующему, воюющему. Главный смысл его подвигов состоял в стяжании, поглощении, присвоении ценностей, сокровищ, земель и времен, трофейных редкостей; наконец, плоти и душ убитых врагов, покоренных соперников. Так, у О.Мандельштама точно подмечено, что «Одиссей возвратился, пространством и временем полный» (Именно возвратом в обновленном качестве к своим путешествиям отличается от миграции в никуда).

Противоположность героическим ценностям представлял собой способ освоения мира шаманом. Тот чужд новизне как таковой, его отношения с бытием строятся на гармонизации,

соглашениях, обменах услугами с духами и душами Вселенной. Ведь шаман — «сталкер» иных миров, он движется по таким «этажам» пространства, коих не покорить никому, кроме него. Поэтому любого рода шаман (знахарь-целитель, «зазыватель бизонов (или оленей)», певец — сказитель и начертатель рун, пророк грядущего и т.п.) должен скрупулезно выполнять завещанные ему предками циклы обрядов, символических действий, безошибочно повторять заученные тексты. Каждое нарушение шаманского обряда чревато непоправимыми последствиями для него лично и для того коллектива, что он обслуживает⁶. Для шамана психофизические практики, экстазы и вообще обстановка дионисийской оргии — не подручные инструменты борьбы, как для героя, а перманентное состояние, дар судьбы, от которого нельзя отказаться, которым нельзя пренебречь без угрожающих последствий.

Парадоксальным образом получается, что шаман — отдаленный и условный предшественник ученого экспериментатора, а воин — служителя церкви с его обязательным духовным усилием, подвигом. Пацифизм того же раннего христианства относителен — евангельская терминология отчасти заимствована из лексикона римских легионеров (бдения часового на посту сравниваются с постом-воздержанием и т.п.); на всех новых для него землях знаки креста соседствуют с изображениями оружия вроде копья или секиры, отражающими психологию «дружины господней»⁷).

Соответственно, описания жизни героев и шаманов заметно различились уже на самых ранних стадиях мифопоэзиса. О воинах слагались публично исполняемые героические песни, хвалы, поэмы. Истории же о шаманах бытовали как волшебные сказки для приватного обихода, эзотерические истории для узкого круга родственников, посвященных в таинства по ходу инициаций и праздников. Тем самым в эстетической, символической форме культивировались разные, но одинаково нужные социуму идеалы поведения, навыки выживания.

Жанровая оппозиция, культурная дополнительность

Несмотря на многие века вертикализованного прогресса общественных порядков, серьезную трансформацию социально-психологических установок, древнее разделение «героя» и «шамана», их старый спор, кто сильнее, сохранил свою актуальность вплоть до Нового времени. Только проявились эти «бродячие» сюжеты общественного сознания в такой бинарной оппозиции культуры, прежде всего европейской, как пара «святой» (представитель церкви) и «светская персона» (выдающегося ранга). «Демоны» постмодернизма⁸ смогли отчасти затемнить, но отнюдь не вытеснить из культурной практики эти два издавна почтенных жанра описания прошлого и настоящего. А гуманитарные исследования XX в. прояснили принципиальную разницу биографии и жития, несводимость их к единому генетическому типу. Позитивистский тезис о рождении биографии из житийной традиции по мере становления понятия личности, ее самосознания, освобождения от оков архаичного коллективизма, уже не пользуется эпистемологическим доверием. Сравнение структур, поэтик, движущих сил сюжетов, а главное — смысловых сверхзадач жития и биографии вызывают серьезные сомнения в их видовом родстве. Особенно на фоне все еще живой традиции написания модернизированных патериков⁹ и периодическом появлении житийных по духу текстов в потоке современной литературы и вообще в «океане СМИ» (пусть они и маскируются там под внешне правдивые истории — под предвыборные портреты политиков, мемуары павших героев, воспоминания о дружбах с гениями и т.п.).

Жизнь святого выстраивается в памяти предков исключительно как подражание земному воплощению Божества. В наибольшей степени это выражено в буддизме и в христианстве (при всей разнице их жизненных/житийных стратегий — отрицания души/ее преображения; бегства от мира/воздаяния миру). Богословие, как известно, поощряет внутреннюю веру, а не просто внешнюю религиозность. Житие в таком случае является отнюдь не описанием реальной жизни сподобивше-

гося святости лица, а свидетельством пути его духа к высшим ценностям, аскетического подвига, «постепенного растворения лица человека в прославленном небесном лике».

Вспомним эволюцию житийной литературы в раннем христианстве¹⁰. У нее обнаружился даже «нулевой этап», прямые прототипы — в виде так называемых «рукописей Мертвого моря» конца старой эры, затем апокрифических евангелий первых веков эры новой. Уже там фигурируют ключевые образы будущей христовой проповеди — «учитель праведности», «сыны света», эсхатологические пророчества. Канонические Евангелия сразу же обрастали «деяниями» и «посланиями» апостолов, вскоре — и мартирологами все новых и новых мучеников за новую веру. Эти рассказы («легендарии», «пассионарии») из столиц, Рима и Константинополя, шагнули на широкие просторы Запада, вобрали в себя местные, провинциальные опыты христианизации. Всеобщие- и местнотимые рассказы об аскетах давали образцы преодоления всего наносного и случайного на пути ко Христу. Одного из основоположников этого литературного жанра, Симеона Логофета, жившего в середине X в., придворного византийского императора, прозвали даже Метафрастом, т.е. «пересказчиком». Он перелагал протографы прежних житий, удаляя из текстов все «несправедливое», а также «ошибки в словах», страхуясь тем самым от «насмешек или даже презрения читателей и слушателей». Позднее орден иезуитов стал издавать монументальное собрание христианских житий — «Acta sanctorum». Оно построено по годовому кругу церковного прославления их персонажей и к сегодняшнему дню доведено до 10 ноября. Всего вышло 64 тома in folio. Восточные православные церкви со своей стороны накопили целую библиотеку патериков, т.е. тех же сборников житий святых мирян и церковных служителей. Наш, русский круг житийной литературы (помесячных «mineй», их конспектов — про_логов») сложился еще в домонгольский период и служит основой как богослужения, так и воспитания в православии¹¹.

Так что суть житийности не в новаторстве культурного героя, а в повторении, подражании уже преуспевшим на пути в рай или в nirvanу; воспроизведении трансцендентального образа — земного пути Учителя, Мессии, Пророка. Поэтому аги-

ографу безразличны внутренние переживания индивида, мотивация его поступков, даже причины его религиозного выбора. Автор жития не описывает жизнь святого, а только и делает, что сравнивает его деяния со священными образцами канонической литературы, опытом предыдущих подвижников. Только из подходящих под житийный канон мотивов и шагов формируется нарратив жития. Поведение будущего святого отличают три главных вектора — во-первых, подражательность (традиционность) предшественникам на пути стяжания святости; во-вторых, герметичность (ко всему, что сталкивает его со стези аскезы) и стремление сузить жизненное пространство во избежание соблазнов (мотив ухода из семьи и от общины, отшельничества, доходящего до предела — пещерного затворничества¹², столпничества и т.п.); в-третьих, привязанность к атрибутам святости (голодовки, вериги, прочие самоистязания; пещеры, пустыни¹³ и т.п.). Замена верблюжьей шерсти на холстину, веревки на цепь, джунглей на тайгу, акрид на комаров, разумеется, ничего не меняет в структуре житийного хронотопа.

Даже самый экстремальный вид святых — юродивые — сохраняют житийный шаблон, неизменную оглядку на традицию. Именно сравнение с образами былых простецов позволяет отличить святого юрода от одержимого бесами, верифицировать божественную или же дьявольскую природу безумия¹⁴. В этой же связи отметим неточность богословского утверждения об отсутствии святых, их прославления в языческом мире. Среди многих примеров обратного наудачу вспомним скандинавского Одина, прошедшего через самоповешение на Мировом Дереве или же реального героя римской истории Муция Сцеволу, сжегшего руку в факеле на глазах врагов. А в суженном до предела пещерной кельи или даже макушки столпа пространстве жизни святого просматривается знакомая шаманам боязнь ошибиться в ритуале, сбиться с пути к абсолюту. На пятачке отшельничества/молчальничества легче избежать искуса, дерзаться фарватера святости.

Самый яркий признак святого, при всей внешней простоте этой фигуры, — некий специфический атрибут (вроде посоха, пояса, разодранного плаща, книги и т.п., вплоть до какой-нибудь песьей головы с факелом в клыках, приснившейся матери

основателя монашеского ордена Св. Доминика). Фольклорная традиция сказаний о причинах выбора той или иной вещи как показателя святости дополняется в духовной культуре теневой агиологией интеллектуалов, обычно собиравших подобные раритеты как экспонаты веры. В предметности житийных черт воплощается внутренняя сущность святости. Именно этого рода артефакты становятся важнейшими концентратами памяти о святом, его верительными грамотами в будущее, в общую историю святости. Малейшая частичка святыни (вроде волоса мученика или щепки от его эшафота) в полной мере сохраняла волшебные возможности целой реликвии в глазах верующих¹⁵. Похожим образом амулеты шаманов служат их пропусками в иные миры.

Что касается светской биографии, персональной истории, то соответствующие произведения в свою очередь обычно сохраняют налет стилевой архаичности, «патину» давности лет. К прошлым временам восходит прежде всего их привычная дидактичность. На портретах персонажей биографов — от Ксенофонта или Плутарха до А. Моруа или А. Труайя — просматривается тезис «делай как я». Даже циничный скепсис, порожденный здоровой реакцией людей на тоталитарные манипуляции всевозможными «святынками» в XX в., не смог вытравить до конца эту черту, имманентную биографизму. Как вслед за культурными героями древности шли спасаемые ими сородичи, так вчера и сегодня школьников нагружают книгами и фильмами про подвиги и свершения. И детство, и юность такими сюжетами в норме особенно интересуются.

Герой жития, обратим внимание, своим молитвенным подвигом заслуживает благодать, которой при жизни (путем общения и благословения) и после смерти (в виде мощей и прочих реликвий) делится с другими людьми. Подражать отшельнику могут единицы, ставшие послушниками и монахами, все остальные верующие заняты своими делами, пока не придет время поклониться святыне. Последняя должна вдохновить их на дальнейшие деяния в богоугодном духе. А биографии задают прямой пример «делать жизнь с кого». Разумеется, в больших или меньших масштабах жизненных достижений (убитых врагов, заработанных денег, сделанных открытий и т.д.). До сих пор нет героя, который им стал не по примеру другого героя, своего Учителя.

Несмотря на все усилия представителей так называемой микроистории, взявших на себя труд описать казус жизни простого человека, в целом биография осталась воплощением исторической роли выдающихся, модельных личностей. Тех, кто осуществил прорыв к чему-то принципиально новому в жизни и культуре (покорил полюс Земли или поставил другой рекорд, изобрел чудесную технику или придумал лекарство от неизлечимой прежде болезни и т.д.). Хотя понятие героизма серьезно релятивизировалось за последнее время и распространилось на больший спектр людских деяний, общая установка биографизма осталась прежней — пишутся все новые личные истории ученых, политиков, воинов и полководцев, прочих творцов. Публика интересуется звездами спорта и эстрады, «хозяевами жизни», «вершителями судеб мира». Новый импульс биографический жанр получил с появлением психоанализа, позволившего судить о персоне, спектре черт ее характера, драмах души и тела с невиданной доселе глубиной и парадоксальностью. Показательно, что первые литературные пробы своего метода З.Фрейд делал как раз на мифах и героических сказаниях, т.е. протоформах биографий.

Предварительно подытоживая сравнение житийных и биографических поэтик и идеологий, можно заключить: эти две формы сохранения исторической памяти об уникальных представителях человечества моделируют разные культурные парадигмы воспроизводства социума. Жития канонизировали аскетов — хранителей духовных ценностей, борцов с личными эгоистическими страстями и телесными слабостями во имя высших интересов всех своих ближних. Биографии же воспевали новаторство, экспансию, волю к власти, парирование внешних угроз тому же самому коллективу. Именно девальвацию этих двух дополняющих друг друга способов освоения Бытия, которые отменяются бесцельным гедонизмом общества потребления, описал как «ресентимент» Ф.Ницше. Однако ни представители религии, ни субъекты остальной общественной практики никогда не захотят лишаться поучительной духовной поддержки Иконы и Портрета, выполнены ли они красками или буквами.

Два заступника новорожденной Руси: игумен Феодосий Печерский и князь Владимир Мономах

Литературно-историческими образцами обсуждаемых фигур общественного сознания служат два колоритнейших персонажа из начала нашего Отечества. Один из них — монах сугубо аскетического склада; другой — прославленный воин, полководец, правитель огромной страны.

Феодосия (около 1027—1074), ставшего сооснователем знаменитого монастыря — Киево-Печерской лавры, по праву считают основоположником русского монашества — он первым «трасплантировал» сюда строгий византийский устав почти коммунистического общежития иноков. Вместе с тем Феодосий активно участвовал в общественно-политической жизни Руси третьей четверти XI в., на переломе от державы Владимира Святославича Святого и Ярослава Владимировича Мудрого к феодальной раздробленности «империи Рюриковичей». Устные и письменные поучения «железного игумена» киевским князьям-Ярославичам отражают переход к мистико-героическому этапу православия, когда духовный подвиг стал рассматриваться залогом военно-политической победы¹⁶. Недаром Феодосий стал первым святым, канонизированным Русской православной церковью из своей собственной среды (и третьим по общему счету в нашей стране — после князей-мучеников Бориса и Глеба). В его житии, написанном знаменитым Нестором, летописцем и агиографом, дан образ святого инока, который не только повторяет, но и дополняет свои ближайшие — византийские прототипы. За общежитийными клише здесь проступает масса колоритных подробностей реальной биографии преподобного героя. На ранних стадиях христианизации (а на Руси еще два-три века после официального крещения господствовало самое настоящее двоеверие, сосуществование языческих и христианских обрядов) жанровые инновации в церковной литературе оказались возможны.

Феодосий по примеру всех прочих своих предшественников, начиная с Иоанна Крестителя и Иисуса Христа, рано покидает родной дом ради служения истинной вере. Со своей ро-

дины, пограничного Курска он тайно бежит в стольный Киев, где уже есть монастыри. Материнская трагедия разлуки с любимым чадом остается за спиной. «Семьей» блаженного становятся десятки монахов, обживших пещеры в горе под столичным Киевом. Старец Антоний, выкопавший первую подземную келью, воплотил тип отшельника-одиночки. «Великий Никон», второй насельник будущей лавры, — это образ церковного сотрудника и оппонента светских властей, с которыми он нередко ссорился и удалялся в изгнание. А сам Феодосий личным примером рабочего и строителя служил монастырю, одновременно устрожая правила общежития в нем и налаживая взаимовыгодные отношения с княжеским двором. «Отец же наш Феодосий, — вспоминали его монастырские собратья, — смирением и послушанием всех превосходил, и трудолюбием, и подвижничеством, и делами, ибо телом могуч был и крепок и с удовольствием всем помогал, водунося и дрова из леса на своих плечах, а ночи все бодрствовал, славя в молитвах Бога»¹⁷. Отношения монастырского лидера со светскими владыками и вообще с мирянами носили активный и принципиальный характер. Поддержав законность правления старшего князя, он с риском для жизни продолжал увещевать младшего, на время победившего в гражданской войне за власть. Стойкость характера подтверждалась чудесными явлениями вокруг пещерцев, духовно-политический авторитет Феодосия вырос до незабываемых масштабов.

Как видно, ни один внутренний мир, ни преимущественно внешняя церкви политика, а гармония внешнего и внутреннего ради духовного подвига — вот судьба Феодосия. Так он стал одним из самых влиятельных просветителей христианской Руси.

Владимир Всеволодович Мономах¹⁸ (1053—1125) — великий князь Киевский (с 1113 г.) — прославился не только как выдающийся политик и законодатель, дипломат и полководец, но и как писатель — автор знаменитого «Поучения детям или к иным, кто прочтет» (1117 г.?). Это одно из немногих не церковных, а светских произведений древнерусской литературы, чудом (в составе одной Лаврентьевской летописи) дошедших до наших дней. Кроме назиданий близким и обращений к братьям-князьям, князь-ветеран законспектировал свою биографию —

83 «великих походов»-войн («а остальных и не упомяну, меньших») с ханами «поганых» половцев и собственными «братьями» князьями («не стерпев их злодеяний»); массу других путешествий, переговоров, охот и приключений. Его рассказ о том, как «трудился он с тринадцати лет» на благо Русской земли, правящего ею Дома (клана Рюриковичей) удивительным образом сочетает в себе возвышенную христианскую духовность, беспримерный героизм воина и охотника (спортсмена), тонкий практический разум профессионального политика и управленца. Вот наудачу выбранные места из этого самого «Поучения»: «А из Чернигова в Киев около ста раз ездил к отцу, за один день проезжая, до вечерни... И миров заключил с половецкими князьями без одного двадцать... а раздаривал много скота и одежды своей. И отпустил из оков лучших князей половецких сто... А иных витязей молодых пятнадцать, этих я, приведя живых, иссек и бросил в речку... А врозь перебил их около двухсот лучших мужей... Коней диких своими руками связал я в пущах десять и двадцать... Два тура метали меня рогами вместе с конем, олень меня один бодал, а из двух лосей один ногами топтал, другой рогами бодал; вепрь у меня на бедре меч оторвал, медведь мне у колена потник укусил; лютый зверь вскочил ко мне на бедра и коня со мной опрокинул. И Бог сохранил меня невредимым. И с коня много падал, голову себе дважды разбивал и руки и ноги себе повреждал... — не дорожа жизнью своей... Что надлежало делать отроку моему, то сам делал — на войне и на охотах, ночью и днем, в жару и стужу, не давая себе покоя. На посадников не полагаюсь... весь распорядок и в доме у себя также сам устанавливал... Также и бедного смерда и убогую вдовицу не давал в обиду сильным и за церковным порядком и за службой сам наблюдал... Не хвалю ведь я ни себя, ни смелости своей, но хвалю Бога и прославляю милость его...»¹⁹.

Героическая фигура Владимира Мономаха воплощает идеал христианского, точнее православного Государя, где «яд» макиавеллизма в виде неизбежной примеси должным образом разбавлен неподдельным благочестием. Воплощая вооруженную силу и решительность, этот светский лидер охотно идет на компромисс даже со своими злейшими врагами тогда, когда это диктуется житейским и политическим благоразумием. Непоколеби-

мый рассудок – и способность его терять в критические моменты жизни, ради победы над смертельной угрозой. Примерно так можно понять уроки этой старейшей у нас автобиографии.

На бегло очерченных, но самых типичных примерах из отечественной традиции вроде бы подтверждается тезис о симбиозе рассматриваемых форм исторического жизнеописания. Характерно, что и социально, и, так сказать, психосоматически эти монах и воин изначально практически одинаковы. Феодосий ведь происходил из семьи знатного киевского дружинника, боярина и все окружающие прочили ему именно военно-административную карьеру. Великан телом, «яр глазами». А Мономах вырос при дворе просвещенного киевского князя (который, «сидя дома, знал пять языков, оттого и честь от других стран»), сам отличался явными литературными способностями. Телом коренастый, но крепкий. Но выбранные ими пути служения божественной цели оказались разными. Причем ни тот, ни другой не отрицали незаменимых заслуг представителей другого типа. Феодосий сравнивал монахов, бредущих на ночную службу в храм с воинами, бегущими по звуку боевой трубы в строй предстоящего сражения. А князь-воин писал: «Ни затворничеством, ни монашеством, ни голоданием, которые иные добродетельные претерпевают, но малым делом можно получить милость Божию»²⁰.

Литературно-философские функции

Биографии столь же ценны для научного познания прошлого и настоящего состояний общества, сколь важны жития для выстраивания канонически выверенной истории и идеологии церкви. Жизнеописания деятелей, провозглашенных в то или иное время святыми, занимают одно из первых мест в церковных анналах и богослужебной практике. Незаменима и роль разного рода героев в гражданской, более или менее рационализированной истории страны, народа, эпохи. Вспомним Т.Карлейля, наиболее емко выразившего идею героизма в портретной галерее пророков, поэтов, пастырей, которые движут историю. Или К.Ясперса с открытым им именно по фигурам пророков-первоучителей «осевым временем». Таким образом,

сравнение канона и эпистемы на биографическом материале напрашивается. Ниже для рассмотрения берется по большей части материал христианской, в особенности православной агиографии²¹, нам культурно-исторически более близкий, понятный. Хотя подразумеваются и более общие характеристики религии вообще, включая и остальные ее типы и виды.

Биография чаще всего составляется после смерти ее персонажа. Даже если кто-то устаивается своего жизнеописания при жизни, очень скоро и оно станет достоянием потомков и может потребовать переиздания. А в церковном праве процедура канонизации еще более затянута (ради проверки достоинств кандидата на святость). Так что в обоих случаях речь идет об историческом сознании и познании. Независимо от того, когда именно состоялся акт церковного, либо гражданско-государственного прославления героя биографии, она пополняет собой историческую память социума²².

В истории культуры первично именно житие, включая вышеозначенный его мифо-эпический прототип. Первые «отцы истории» вроде Геродота или Сыма Цяня уже собирали и пересказывали легенды о героях, пророках, вероучителях, бытовавшие столетиями в устной молве. Ни один основатель новой религии не удостоился прижизненного восславления. Жизни Будды, Христа, Мухаммеда записали их духовные «дети» и «внуки». Историкам осталось разбираться в хитросплетениях выдумки, забвения и точной памяти в составе соответствующих «благих вестей» о поступках и взглядах первоучителей. Так что претендующие на объективность биографии возникали обычно в качестве некой оппозиции устной и письменной агиографии, где всегда смешаны фантазии и факты.

На первый взгляд, подходы светской и церковной истории в рассматриваемом жанре скорее противоположны. Дескать, историк стремится восстановить жизнь и деятельность своего персонажа со всей возможной объективностью, тогда как агиограф выбирает только те моменты, где богоизбранность его персонажа наиболее очевидна. С одной, научно-исторической стороны — выверенные принципы критики источника знаний о прошлом; с другой, богословской — набивший оскомину штамп, жесткий шаблон, непререкаемый канон. Во многом так

оно и есть. Историк и агиограф не могут и не должны совпадать в качестве субъекта научно-биографического письма. Но все же их разница выходит не абсолютной.

Над историками тоже довлеет определенная идеология (патриотизма, гуманизма, или же шовинизма, милитаризма). Они чаще всего структурировали биографии таким образом, чтобы вписать их в некую систему, пригодную для сравнения. Лучший образец чего — «Жизнь двенадцати цезарей» Гая Светония Транквилла. Этот автор сначала отмечает достоинства властителей Рима, затем их же недостатки (в отношении именно римской общины); даже кончины цезарей оцениваются им по той же шкале — как уход очередного руководителя повлиял на судьбы «вечного города». А церковное житие всегда строится по хронологическому принципу — начиная с рождения и до самой смерти отмечаются все те события в жизни будущего святого, где он проявил себя на стезе аскезы наивысшим образом. Здесь тоже система, но по-своему более историчная²³.

Церковь, по крайней мере, не скрывает своих идеологических установок — прославить самых верных сынов Господа, явить массам верующих их благодетельный пример. А светская история чаще всего рядится в ризы объективности — «как на самом деле» жил и мыслил герой биографии. На деле за этими «ризами» в девяти случаях из десяти прячется все то, что не укладывается в идеологию историографа. Из героя делают легенду, памятник, своего рода святого. Ю.М.Лотман имел все основания называть нашу известную книгоиздательскую серию «Жизнь замечательных святых». Действительно, герои ЖЗЛ ставились на ходули социально-политических абстракций. «Все они таланты, все они красавцы, все они поэты», как иронически пел Б.Ш.Окуджава.

На самом деле приведенная шутка Лотмана — ложный парадокс. Нет «замечательных святых». Все святые потому и святые, что типичны. Для верующего несущественны различия в том, как все они повторяли подвиг Будды или Христа. Разве меняется суть подвига оттого, что апостола Андрея распяли на косом кресте, а апостолу Петру отрубили голову? Все элементы «джентльменского набора» для святости уже заданы основателем веры.

Но умильная, комплиментарная биография – вовсе не «светское житие», а просто лживая, несостоявшаяся биография. Соответственно, слишком реалистичное, подробное житие – плохое житие, а не род биографии. Не случайно составленные первыми жития национальных святых такие длинные и наивные (у нас это произведения Нестора о Борисе и Глебе и о Феодосии Печерском – первых святых, канонизированных Русской православной церковью).

Диалог веры и знания

Все сказанное относится скорее к теории «жизнежанра». На практике составления жизнеописаний церковные и светские авторы так или иначе взаимодействуют (хотя и не всегда признаются в этом). Историк и агиограф в познавательном плане напоминают участников примитивной меновой торговли – когда заезжие купцы оставляли свои товары на заморском берегу и удалялись; аборигены в их отсутствие выбирали нужные для себя вещи и оставляли свои продукты взамен. Жития святых – ценный исторический источник. Наш прославленный историк В.О.Ключевский попытался скомпрометировать достоверность этого источника²⁴, но эта его работа возымела очень ограниченное влияние на коллег. При всей специфике канонизированной биографии она содержит в себе незаменимые сведения для научной истории эпохи, страны, личности. В свою очередь церковные агиографы вольно или невольно черпают свою информацию из общеисторических источников. Поздние авторы сочинений такого рода – в том числе из публикаций светских историков, а не только из устной молвы.

Симбиоз науки и религии замешан на идеологии. Теологу надо выглядеть объективным. Ученому историку хочется влиять и воспитывать. В нашем случае – на примере замечательных личностей из прошлого. Так рождаются внешне правдоподобные жития и пафосные биографии. Хотя если разобраться, местами меняются названия, а не внутренняя суть произведений. Житие ведь всегда повествует о духовном опыте. Тогда как на пике биографии – общественно значимые свершения, поступки героя. В этом смысле житие «первого российского дис-

сидента» протопопа Аввакума — на самом деле его автобиография. А последнее (пока) настоящее житие, думается нам, — поэма «Москва-Петушки». Там есть весь комплект элементов святости: страдание; искушение языческой прелестью (Сфинкс) и Сатаной; проповедь истинной веры (диалоги с попутчиками, воспоминания о сотрудниках); моменты юродства и богохульства; наконец, мученическая смерть. И главное для святого — он платит за свою жизнь реальной смертью (рак В.Ерофеева), но будет возрожден духовно (у писателя издано и переиздается все, вплоть до черновики).

* * *

В заключение выскажем уверения в особой актуальности сопоставленных нами жанров исторической и богословской литературы. Для людей современного мира остаются жизненно важными разные способности — и к приобретению, и самовыражению; и захвата, удержания новых рубежей любой ценой, и разумного ограничения желаний плоти, позывов архаичных инстинктов (ракеты ведь не чета луку и стрелам, а виртуальная реальность — мистическим видениям измененного истовой верой сознания). Присущий Святому «пассивный героизм» — аскетизм (среди изобилия внутри «золотого миллиарда», или же нищеты «третьего мира»), способность сохранять человечность в нечеловеческих условиях — особенно важны сегодня, когда то и дело воспроизводится ад на Земле; возникают все новые глобальные проблемы, не имеющие однозначного решения. С другой стороны, в условиях комфорта «общества потребления» легче потерять моду на Героя, способного к неконформизму, сопротивлению среде, подчас и физически, «силоу» (по И.А.Ильину).

Так что чтение и перечитывание сказок, произведений героического эпоса, их все новых и новых переложений и перепевов, равно как и многочисленных биографий выдающихся собратьев по Разуму и Воле, можно сравнить с неким «духовным витамином», резервуаром чистой, изначальной нравственности, сохраненным человечеством для своих новых поколений несмотря на все коллизии Духа и Тела.

А для гуманитарных исследований истории и культуры «жизнь» и «житие» служат благодатным материалом для преодоления односторонних идеологий, вроде позитивизма или постмодернизма, выработки научно- и культуроёмких способов философствования.

Примечания

- ¹ См. в том числе: *Лэйси Х.* Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание. М., 2001.
- ² См. наиболее убедительные версии: *Гайденко П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // *Философско-религиозные истоки науки.* М., 1997; *Наука в культуре /* Под ред. В.Н.Поруса. М., 1998.
- ³ См.: *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М., 2004; *Леви-Стросс К.* Структурный анализ мифа // *Вопр. философии.* 1970. № 6; *Лич Э.Р.* Структурное исследование мифа и тотемизма // *Антология исследований культуры.* Т. I: Интерпретация культуры. СПб., 1997; *Мелетинский Е.М.* Семантическая организация мифологического повествования и проблема создания семиотического указателя мотивов и сюжетов // *Уч. зап. Тартус. гос. ун-та.* Вып. 635. Тарту, 1983.
- ⁴ См.: *Абаев В.П.* Шаман сильнее воина // *Историко-этнографические исследования по фольклору.* М., 1994. С. 11–19; *Касавин И.Т.* Шаман и его практика // *Природа.* 1988. № 11; *Он же.* Традиции и интерпретации. Фрагменты исторической эпистемологии. СПб., 2000 («Первобытное сознание и его творцы. Вожди и шаманы»).
- ⁵ См.: *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды и инициации. СПб., 1999.
- ⁶ См.: *Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей. Комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005; *Он же.* Право на ошибку: представление о запрете на искажение эпических сказаний у шорских сказителей // *Тр. отд-ния историко-филол. наук.* 2005. М., 2005. С. 268–283; *Шаманизм народов Сибири: Этнограф. материалы XVIII–XX вв.* СПб., 2006.
- ⁷ См.: *Мусин А.Е.* *Multis Christis* Древней Руси. СПб., 2005.
- ⁸ См.: *Компаньон А.* Демон теории. Литература и здравый смысл. М., 2001.
- ⁹ См., например: *Кучеринская М.* Современный Патерик. Чтение для впадших в уныние. М., 2005; *Ардов М.* Мелочи архи-, прото- и просто иерейской жизни. Узелки на память. М., 2006; *Довлатов С.Д.* Наши. СПб., 2007.
- ¹⁰ См. компактный сборник источников: *Жития святых. Византийский канон.* М., 2004.
- ¹¹ В издании для широкого читателя см.: *Четьи-Минеи. Святые русского православия.* М., 2004. А также: *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1997.

- 12 В южнорусских подземных монастырях имеются необычные кельи, в земляных стенах которых нет входа, а только небольшое отверстие. Отшельник пролезал в этот лаз и в дальнейшем молча принимал через него воду и хлеб, выставлял ведро с экскрементами. Такое жителство могло продолжаться десятилетиями. Если стакан и краюшка оставались невостребованными, почившего монаха замуровывали окончательно, а для новых кандидатов в отшельники вырывали в горе еще одно замкнутое помещение.
- 13 Старорусское выражение *п_стынь* означало не только географическую пустыню, но и вообще глухое, безлюдное место, вроде лесных дебрей или необитаемых островов.
- 14 См. подробнее: *Иванов С.А.* Блаженные похабы. Культурная история юродства. М., 2005.
- 15 См.: Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира. Тезисы докладов и материалов международного симпозиума. М., 2000.
- 16 См. одно из последних собраний литературы и иллюстраций на эту тему: *Щавелёв С.П.* Феодосий Печерский – курянин // Преподобный Феодосий Печерский. Жизнеописание. М.–Курск, 2002.
- 17 Библиотека литературы Древней Руси. Т. I. XI–XII века. СПб., 1997. С. 377.
- 18 Прозванный так потому, что был сыном русского князя Всеволода Ярославича и дочери византийского императора Константина Мономаха.
- 19 Библиотека литературы Древней Руси. Т. I. XI–XII века. СПб., 1997. С. 469–471.
- 20 Там же. С. 461.
- 21 Среди последних публикаций в этой области выделяется своей полнотой сборник трудов Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН: Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика / Отв. ред. С.А.Семячко. СПб., 2005. См. также: *Лоевская М.М.* Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох: Автореф. дисс... канд. ист. наук. М., 2006.
- 22 См.: *Померанцева Г.Е.* Биография в потоке времени. ЖЗЛ: замыслы и воплощение серии. М., 1987; Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 5. Историческая биография и персональная история. М., 2001; ряд др.: *Щавелёв С.П.* Историческое познание и ценности практики // Наука глазами гуманитария / Отв. ред. В.А.Лекторский. М., 2005. С. 501–522.
- 23 Сравнение намечено в кн.: *Руднев В.П.* Словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. М., 1997. С. 40–43 («Биография»).
- 24 См.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871 (Репринт: М., 1988).

Е. Н. Ивахненко

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И УСЛОВИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ ДОПЕТРОВСКОГО ВРЕМЕНИ*

Eugene Ivakhnenko

Epistemological presuppositions and conditions of Russian religiousness of pre-Peter time

The author investigates epistemological aspect of the confrontation between two types of discourse (practice of thinking). According to the author, two discourses are revealed in texts and documents of an epoch. One discourse is predominantly allegoric («Allegorical symbolism») while an other one is syllogistic («Logic of syllogisms»). The first was embedded in the Russian medieval Orthodox church and popular tradition. An other discourse was brought in by the «Latinists» and represented «new thinking» of a sort. The power which desperately needed Orthodox church people and officials who were able to think clearly gradually leaned towards the second discourse.

This discourse allowed the Russian intellectuals in the next, XVIII century to fall into dialogue with Enlightenment and to implement the basic reception of the European science of the Modern time.

Основная идея статьи — показать комплементарность/не-комплементарность новоевропейским научным дискурсам тех мыслительных практик, которые сформировались под влиянием русской православной религиозности.

Постановка и решение основной идеи статьи осуществляется в двух направлениях. *Первое направление* составляет социокультурный и исторический анализ традиционных русских

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ. Проект 0703-00293а «Роль религиозных предпосылок и ценностей в становлении и развитии социально-гуманитарного познания».

религиозных мыслительных практик в их отношении к последующим когнитивным запросам русского общества. В этой части фрагментарно анализируются влияние византийской доктрины и двоеверия на формирование эпистемологических оснований древнерусской религиозности (I). Далее — столкновение религиозных течений во второй половине XVII в. — периода, непосредственно предшествующего привнесению первых образцов европейской науки (II). *Второе направление* составляет анализ эпистемологических оснований и кодов (III). Один из таковых воспроизводила в русском сознании греко-православная религиозность старомосковского типа, другой отчетливо проявился в религиозных установках «латынщиков», выучеников Киево-Могилянской коллегии, прибывших ко двору Алексея Михайловича. Сам выбор властной элиты в пользу того или иного типа религиозности либо накладывал непреодолимые ограничения, либо, наоборот, открывал возможности для последующей рецепции европейской науки в XVIII в.

I. Социокультурные факторы принятия христианства на Руси в их влиянии на формирование эпистемологических оснований древнерусской религиозности

Обращение к теме принятия Русью православного христианства, хотя бы фрагментарное, остается весьма актуальным для анализа эпистемологических аспектов становления древней и средневековой русской учености. Первые века христианизации — это начало не только русской книжности, но и всего вхождения Руси-России в культурное пространство европейской цивилизации, добавим — со своим относительно автономным набором когнитивных условий. Эти условия остаются решающими в контексте всей проблемы «религия—наука» применительно к анализу российской ситуации.

В этой связи уместно сопоставить две позиции, представленные в XIX в. А.П.Щаповым и В.О.Ключевским. Анализ этих позиций с привлечением современных исследований в определенной степени позволяет пролить свет на интересующий нас

эпистемологические основания интеллектуального развития допетровской Руси в их взаимосвязи с самим типом русской религиозности.

А. П. Шапов опубликовал в журнале «Дело» за 1867–1868 гг. цикл статей, в которых привел материалы своих исследований исторических условий интеллектуального развития в России¹. В опубликованном материале он называет древний и средневековый период периодом «умственного застоя», выйти из которого «без возрождающего гения передовых наций» Россия не могла². В числе основных причин такого положения дел он называет суровые климатические условия, сохраняющееся влияние язычества (двоеверия) и церковную преемственность от Византии, а не от Рима.

Суровость климатических условий является весьма важным моментом для понимания существа вопроса о причинах позднего генезиса в России светской культуры в целом и научного общества в частности. На этот фактор обращали внимание практически все известные русские историки — В. Н. Татищев, М. М. Щербатов, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский и др. Географические и климатические условия расселения русских славян — бескрайние просторы, суровая северная природа, долгие зимы — существенно затрудняли «умственный обмен», воспроизводили умственную вялость и апатию, создавали ситуацию «умственного бессилия» и «беспрестанного брожения врозь». Сам тип народной жизни, погруженной преимущественно в борьбу с силами природы, А. Шапов назвал «мускулярным типом»³.

В течение четырехсот лет малочисленность класса «слуг общества» (чиновники, художники, актеры, ученые и др.), живущих за счет общества, определялась низким уровнем урожайности, хотя и он достигался путем огромных затрат труда⁴. В обществах с низким уровнем совокупного прибавочного продукта именно церкви свойственен синкретизм социокультурных, религиозных, мировоззренческих и идеологических функций. Поэтому только на более развитой стадии сельскохозяйственного и промышленного производства (XVIII в.) светский аспект культуры стал развиваться гораздо интенсивнее, а само русское государство стало преодолевать гипертрофию церковно-монастырского земле- и душевладения⁵.

Еще в XVI в., по наблюдениям западных путешественников, в России повсеместно можно было встретить примеры народной веры в силу камней, трав, цветов, деревьев, услышать рассказы о мифических змеях (драконах), каменных людях. На протяжении столетий на Руси господствовала, по выражению А.П.Щапова, «младенческая вера без знания»⁶, а древняя и средневековая народная русская религиозность являла собой господство преданий славяно-русского язычества, состоящих в основном из «зооморфических и антропоморфических олицетворений сил и стихий природы». «В головах русских, — пишет исследователь, — еще не было предварительного, готового, научного запаса понятий, идей и знаний... потому и невозможно было мышление отвлеченное, теоретическое, мышление без непосредственного содержания предметов»⁷. Переход от мифологии языческой, ведунской к мифологии книжно-легендарной проходил крайне медленно и занял полутысячелетний период русской истории.

Эта позиция получила подтверждение и развитие в современных исследованиях. Славянская языческая мифология по самому своему типу существенно отличается и от автохтонных мифологий германцев и скандинавов⁸. Конфликт христианства и язычества принимал разные формы на Западе и на славянском Востоке. В Европе язычество потеряло свой религиозный статус, но сохранило свое культурное значение. На Руси оно потеряло свой прежний культурный статус, но при этом осталось проводником чувственно-природной непосредственности в русское православие. Двоеверная основа русского средневекового православия практически лишала его возможности обрести собственную «высокую догматику». Именно обычай, а не догмат, русское православие выбрало в качестве оружия для защиты от религиозной экспансии Запада. Отсутствие догматико-теологического развития русской религиозной мысли подвело ее под доминирующее влияние обрядовых практик. Не погружение в мир Священного Писания и не «слово Божие», а обрядовое стало народным выражением русской религиозности на протяжении практически всего периода русского средневековья.

Взгляд А.П.Шапова на византийскую преемственность средневековой русской религиозности также лежит в плоскости тех суждений, которые разделяла разночинная среда XIX века, получившая светское образование, построенное на плодах европейского Просвещения XVIII в. С названных позиций в вину византийской религиозной доктрине ставится «умонаклонение к добру», а не к научно-теоретической мысли. Именно отсюда разрастается та точка зрения, в которой без труда можно усмотреть сожаление по поводу выбора, некогда осуществленного не в пользу Запада.

Суммируя сказанное, можно констатировать: принятие византийского православия создало такую интеллектуальную географию, которая на шесть последующих веков истории русского государства предопределила полное неприятие греко-русским духовенством всего того, что стояло за ненавистным для него католичеством. Отсюда же исходит и крайне настроенное отношение властной элиты Руси-России к культурным достижениям Западной Европы. Данное объяснение, казалось бы, позволяет недвусмысленно понять причины невключенности в пространство русской средневековой религиозности значимых элементов европейской учености, которые легли в основание бурного роста науки нового времени. И только в XVIII в., когда началась европеизация культурной жизни русского государства, религиозное сознание стало осуществлять поворот к теологии, комплементарной европейскому рационализму.

При всей справедливости такой оценки из нее вовсе не следует, что предшествующая активной европеизации России эпоха не имеет отношения к анализу взаимовлияния религиозного сознания и научного мировоззрения. В более глубоких пластах этой проблемы залегают когнитивные установки древнерусского православия, его эпистемологические основания и коды. Именно они, по нашему мнению, предопределили всю последующую проблему комплементарности/некомплементарности традиционного православного русского религиозного сознания в его отношении к новоевропейской науке. Но этот фактор требует более обстоятельного раскрытия.

В определенной степени в русле дальнейшего раскрытия вопроса следует рассматривать те положения (и возражения), которые выдвинул В.О.Ключевский в своей рецензии на статьи А.П.Щапова, вышедшей в «Православном обозрении» под заголовком «Церковь по отношению к умственному развитию Древней Руси»⁹. Основное возражение В.Ключевского — это отсутствие в рецензируемом тексте целостного взгляда на историю, а потому — искажение основного подхода к оценке византийской доктрины. Именно этот недостаток, по его мнению, мешает верному изложению и других ее следствий для умственной жизни России. Речь идет о языческой непосредственности, которая, по словам А.Щапова, превращает мир явлений в последнюю грань бытия. Но именно византийская опека, как замечает В.Ключевский, впервые стала разрушать первобытную непосредственность русского сознания. То, что пришло на Русь с греческим и южно-славянским священником, несло в себе два порядка понятий — это системы «мироучения» и «нравоучения». Каждый из названных порядков привносил известную дисциплину мысли и действия.

Соглашаясь с позицией, согласно которой новая вера внедрялась в народное сознание не через книги или теологические установки, а посредством изменения прежней языческой обрядовой практики, В.Ключевский предлагает рассматривать значение обряда иначе. А именно — как на точку соприкосновения русской исходной непосредственности с привнесенным «пришлым миром непривычных понятий». «В церковном образе, — пишет он, — русская мысль едва ли не впервые встретила сенсуальный образ, на котором нельзя было остановиться, который увлекал ее в область несенсуальных представлений»¹⁰. Поэтому положительное значение византийской доктрины заключалось уже в том, что она «наперекор чувственным впечатлениям» раздвинула границу языческой непосредственности до «значения изменчивого, преходящего проявления высшей воли». С наибольшей полнотой эту проблему выражает «умственный взгляд» русского летописца, который «выше народного, но едва уходит от него в заоблачную высоту». Именно летописец демонстрирует выход за пределы мира явлений, открывая перед читателем «прозрачные воплощения законов

духовного мира». Без всего этого невозможна европейская христианская жизнь. В.О.Ключевский указывает на необходимость вскрытия в памятниках русской книжности следов указанных влияний, по которым, «можно проследить ход разрушения русской умственной непосредственности»¹¹. Такое изучение, полагал историк, несколько труднее ставшего привычным деления вопроса на «научно-мыслительные» и «нравственно-религиозные» задачи.

Первым по значимости «разрушителем» языческих натурализма и непосредственности был церковнославянский язык, который уже тогда стоял на высокой ступени совершенства. Этот книжный язык нес в себе богатый запас понятий, для выражения которых собственный язык не имел слов¹², что позволило создать письменную литературную традицию.

Таким образом, при всех сложностях, понятийных искажениях и социокультурных трансформациях византийского православия, оно на протяжении почти пятисот лет оставалась единственным авторитетным источником знаний (а церковь — единственной силой, их проводящей), которые выводили русскую мысль из тесного круга «домашних понятий» и знакомили с идеями и порядком другого исторического мира. Именно эти знания составили основу новой русской образованности со всеми ее издержками и недостатками, но они же, при переходе в другую эпоху, вошли в противоречие с новым, уже научным, знанием, чем и предопределили трудности той первичной рецепции европейской учености, которая начала осуществляться в XVIII в.

II. Столкновение религиозных мыслительных практик во второй половине XVII в.: социокультурный аспект

XVII век назван историками «бунташным». В большей степени, чем крестьянские восстания и городские бунты, такое название оправдывают три глубинных конфликта, которые пронизали начало столетия, его середину и последнюю треть. Это — Великая смута, церковный раскол и борьба «партий» за будущую культурную позицию России. В контексте темы настоящей

статьи обратимся к последней из названных конфронтаций. Центральной проблемой становится арена борьбы двух партий, «греческой» и «латинской».

Во второй половине XVII в. внешнее идейное влияние на русское общество оказывалось тремя религиозными силами: афонско-греческим, римско-католическим и протестантским. Борьба греческой и латинской учености составляла главную идейную альтернативу, тогда как влияние протестантизма в тот период еще не было столь существенным.

Московский царский двор с необходимостью включал в обоснование любого изменения своей политики его сакральное обоснование. У него просто не было другого опыта реформ. Для этого в первые годы правления Алексея Михайловича замысливалось исправление Русской Церкви в соответствии с церковью Вселенской. Масштабу замысла отвечал масштаб беспокойства правителей и высшего духовенства России. Причин для такого беспокойства было предостаточно, и нарастали они по мере сближения России с Западом. К тому времени уже потускнел идеал иосифлянского отношения церковной и светской властей. Да и в действительности эти отношения уже не были прежними. Не столь убедительно, как в XVI в., теперь выглядела привнесенная Филофеем Псковским идея Москвы – третьего Рима («Может быть, и третий Рим – царство бесовское?»). Существенно ослабел религиозно-этнический изоляционизм, а «бытовое исповедничество» (термин Г.П. Федотова) подтачивалось пусть и медленно повышающейся образованностью прихожан и служителей церкви¹³.

Медленно начали меняться приоритеты властной элиты. Они еще не стали другими, но в то же время уже не были прежними. Вполне отчетливо стали проявляться симпатии к элементам государственной жизни на Западе. Интерес к Западу еще не появлялся со стороны достижений научной мысли. В несоизмеримо большей степени царское окружение поражали вполне зримые технические достижения европейцев – строительство замков, городов, создание механизмов, а также основные на техническом превосходстве колониальные захваты, принесшие европейцам невиданные до того богатство и роскошь.

Траектория проявленного интереса к западным достижениям, вычерченная русским правителями и небольшим по численности кругом грамотных людей того времени, весьма неровна, со множествам отступлений, но при всем этом ее результирующее направление четко обозначилось в сторону новых, неизвестных до того на Руси интеллектуальных ориентиров.

В XVII в. в народе господствовало глубокое предубеждение против иностранцев, которых воспринимали как «поганых и зловредных» и почитали за грех даже есть и пить с ними из одной посуды. В сборнике Кормчей Соловецкой библиотеки находим: *«Аще в судне будет латина ела, измывши молитва сотвори и у латинской церкви не стояти»*. Но к иноземцам враждебно относились и представили высших сословий. О глубине неприязни «латинов» русскими можно узнать из Кирилловой книги, о том же красноречиво свидетельствуют многочисленные рассказы путешественников¹⁴.

Однако во время правления Алексея Михайловича западноевропейская ученость все чаще стала находить отклик в умах москвитов. Влияние Запада проходило по нескольким каналам: через дипломатические контакты, книжные переводы западноевропейских авторов, духовную литературу из Малороссии, иностранцев, поступивших на русскую службу, торговые связи. Прилив служилых иноземцев состоял также из докторов, аптекарей, инженеров, офицеров, фабрикантов. Заметную роль в русской жизни стали играть поселения, подобные знаменитой Немецкой слободе. Некоторое влияние оказывали миссионеры, проводившие в Россию влияние католицизма и протестантизма. К тому же значительная часть западных русских земель стала выпадать из сферы влияния русского правительства, так как была охвачена православно-католической унией.

На фоне известных достижений Запада в XVII в. в глазах тех же иностранцев Россия представлялась страной, в которой не было и не могло еще быть ученых в европейском смысле слова. Грамотный человек, умеющий читать и писать, являл собой исключительную редкость. Но постепенно, под влиянием болезненного синдрома самоидентификации в узком круге приближенных к царю людей вызревало осознание необходимости модернизации государства и общества. Вопросы «исправле-

ния умов» незаметно стали вплетаться в общую канву все более отчетливо проявляемой в умах правителей догоняющей стратегии, которая, к слову, по-разному, но неизменно проявлялась в действиях всех последующих российских властей – в XVIII, XIX и XX столетиях.

После флорентийской унии (1439) и падения Константинополя (1453) авторитет Греческой церкви был существенно подорван, а к концу XVI в. после принятия ряда решений вселенских соборов он был утрачен еще больше: греки прямо обвинялись в схизме. Введение в Русской православной церкви патриаршества в 1589 г., с одной стороны, организационно оформило идейные разногласия церквей, с другой – придало дополнительный импульс процессу, конечный пункт которого усматривался в превращении Русской церкви в единственную хранительницу истинного православия.

Первоначальные действия «ревнителей благочестия», куда входил молодой царь, осуществлялись в русле названной самобытно-националистической программы. Однако авторитет восточных церквей еще оставался значимым и самые первые попытки «исправления» были связаны со стремлением разыскать «истинные» начала в греческих источниках. Для этой цели в 1648 г. активный участник кружка влиятельный боярин Федор Ртищев пригласил в Москву около тридцати монахов греческой ориентации из Афона и Киева. Из первой партии приезжих ученых письменников Никон, взошедший на патриарший престол в 1652 г., составит группу для «справки» церковных книг и обрядов. В дальнейшем судьба членов кружка разведет их по противоположным идейным направлениям, а самому царю и его ближайшему окружению придется подыскивать иные подходы к обновлению.

Согласно планам «ревнителей», была предпринята реставрация первоначального сценариума чина и безначальной правды Божьего слова. Посланники из Константинополя и Афона, а также их киевские последователи, казалось бы, принесли с собой столь ожидаемые ветры перемен. Но ожидания не оправдались. У греков не было ничего такого, чем они могли бы содержательно подкрепить модернизационные замыслы повальному осознающей себя властной элиты. Важно также заме-

тить, что приглашенные греки также были чужды тем интеллектуальным достижениям, которые могли продемонстрировать прибывшие в Россию образованные европейцы. И хоть сам Алексей Михайлович вовсе не был европейским интеллектуалом, он во второй половине своего царствования, ближе присмотревшись к прибывшим грекам, довольно быстро разочаровался в них. Еще дальше в этом направлении пошли его наследники — царь Федор Алексеевич и царевна Софья. При Петре I греческое влияние на царский двор и русскую интеллектуальную жизнь прекратилось вовсе. Ученым монахам из Афона пришлось забыть прежде торную дорогу во дворец.

Так на рубеже XVII—XVIII столетий вопрос социокультурной переориентации русской интеллектуальной жизни стал по преимуществу вопросом власти, а не церкви и духовенства. Но *как, каким образом* грекофильство, которому следовало большинство русских иерархов, могло быть умерено светской властью? Известно, что от времени оставления церковной кафедры Никоном (1658), до Собора 1666 года Алексей Михайлович остается единственным фактическим правителем Русской церкви. Ожегшись на властолюбивом Никоне, он сознательно медлит с избранием нового патриарха, используя паузу церковного безвластия для выдвижения на высшие церковные должности «потаковников» — лично преданных ему людей. Алексей Михайлович проводит все свои планы в церковных делах систематически и настойчиво. Еще за два месяца до Собора он заставляет архиереев и настоятелей монастырей за собственноручной подписью дать ответы на вопросы о лояльности к реформе и отношению к мерам царского двора по ее проведению. Само собой, что охотников выказать свое несогласие с царем не нашлось. Михаил Ртищев, испытывая тогда еще Чудовского архимандрита Иоакима (позже он станет патриархом), какой тот держится веры, услышал в ответ: *«Аз де, государь, не знаю ни старья веры, ни новья, но что велят начальницы, то и готов творити и слушать их во всем»*¹⁵. Очевидно то, что церковные иерархи, связанные со старорусской традицией, все меньше включались в число людей «влиятельных».

Состояние церковного безвластия было названо Г.Флоровским «московской растерянностью», когда *«овии к востоку зрят, овии к западу»*¹⁶. Именно в момент «растерянности» московско-

го духовенства царь приглашает ко двору «латынщиков» — принявших православие выпускников иезуитских центров из Западной Европы и христианских коллегий из Малой и Белой Руси. М.Щербатов отмечал, что в середине столетия при дворе появилось «ста два человек» латынщиков, знающих «древнюю философию», которых «не можно бы было зрить прежде 60 лет»¹⁷. В Москву прибыла целая группа ученых монахов, тоже православных, но «иных», отличных от старомосковского духовенства, с иным образованием, которое, конечно же, не являло собой уровень европейских академий, но во всяком случае позволяло составить хотя бы общее представление о достижениях европейской учености.

О наивности первичных представлений «латынщиков» о самой России можно узнать из текста записки Юрия Крижанича, тогда еще молодого клирика, который полагал, что в Московском государстве не нужно начинать с борьбы против схизмы и ереси. В них русские люди впали «по простоте душевной», а начинать нужно с распространения знания. «Увещевать их, — писал Крижанич, — к добродетелям, к наукам и искусствам, по введению каковых было бы уже более легким делом указать им заблуждение и обман»¹⁸.

Знаковым событием можно считать тот факт, что Симеон Полоцкий, лидер вновь прибывших «латынщиков», в скором времени назначается наставником царских детей. Несмотря на официальную приверженность вновь прибывших монахов православию, они вызвали сильное умственное брожение в окружении самого царя, среди москвитов-прихожан и самого духовного чина. Акция, предпринятая царем, воспринималась старомосковским духовенством как сушая напасть, которую немедленно следует разоблачить в глазах самого же правителя России. В свою очередь и прибывшие «латынщики» хорошо понимали значение поддержки царской власти. Так, в соперничестве за влияние на верховную власть сформировались два духовно-региозных центра — греческий и латинский.

Наиболее последовательными защитниками «греческой линии» в русском православии были: Иоаникий и Софроний Лихуды, Епифаний Славинецкий, Евфимий Чудовский, патриарх Иоаким. Центром «грекофильства» служил Чудовский монас-

тырь. Опору их знаний составляла византийская книжность. Оттуда черпали они свои представления о государстве и мировом устройстве, а их ярые и молчаливые сторонники составляли тогда подавляющее большинство духовенства и боярской знати.

Рассадниками латинства были в основном выпускниками Киево-Братской коллегии, в последующем названной Киево-Могилянской, по имени организатора духовного просвещения в Малороссии киевского митрополита Петра Могилы. В Коллегии культивировалось ренессансное понимание Слова как «знания» и «добродетели», провозглашался, пусть и неявно, принцип десакрализации власти. Некоторые тексты «латынщиков» (труды И.Кононовича-Горбацкого и И.Гизеля) попали в Московию еще до никоновской реформы. После присоединения малороссийских земель (1654) их количество существенно увеличилось¹⁹. Сам Никон, через графа Арсения, приобрел до 1000 книг, в основном духовных, среди которых находилось несколько экземпляров античных авторов – Гомера, Геродота, Софокла, Фукидида и др.

Кто такие «латынщики» в глазах москвитов? Чего они добивались? Монахи латинской учености не представляли собой какой-то группы единомышленников, объединенных общей целью. Не были они и носителями современной им европейской научной мысли. Но они были «новыми людьми» в России, по разным причинам и с разными намерениями принявшие решение служить ее будущему. Всех их связывал тип образованности, незримая принадлежность к интеллектуальному пространству тогдашнего Запада. Самыми заметными среди «латынщиков» были выпускники Киево-Братской коллегии Симеон Полоцкий, Карион Истомина, Петр Артемьев, Ян Белобокский и др. Каждый из них представлял самого себя, но их совокупное влияние на узкий слой образованных русских людей становилось от года к году все более ощутимым.

В целом и общем они утверждали новые идеи, демонстрируя латинскую образованность. Но что стояло за этой образованностью? На первый взгляд, может показаться, что ответ на этот вопрос прост, а тексты, завезенные в Россию киево-могилянцами, говорят сами за себя. Однако некоторые аспекты этой проблемы должны быть обстоятельней рассмотрены в контек-

сте состоявшейся по прошествию полувека после означенных событий «встречи» традиционной русской религиозности с импортированным из Европы научным знанием.

Итак, знания латынщиков включали в себя широкий спектр европейских идей: наследие античных авторов, христианский неоплатонизм, западная схоластика, тексты Возрождения, Реформации и раннего Просвещения. Но в них еще не были включены критически важные для европейского научного мировоззрения нового времени труды Кеплера, Галилея, Декарта и Паскаля. При всем этом нельзя не заметить, что привнесенный интеллектуальный ресурс киево-могилянцев был направлен на критическое переосмысление существующих авторитетов, догм, бытоисповедальческой традиции русского православия и устоявшихся мыслительных практик. Только с привлечением новых, свежих интеллектуальных сил оказалось возможным разорвать обруч, которым на протяжении нескольких столетий жестко опоясывались русские умы. Так, чтобы печатать книги *«такو мирская, тако же и святыя»* Симеон Полоцкий разворачивает невиданную до того в России издательскую деятельность. В 1678 г. ему удается основать в Москве «верхнюю» типографию, которая становится альтернативой типографии «нижней», находящейся в ведении патриарха.

Конфронтации между двумя партиями провоцирует одновременно несколько разломов в сознании ближнего к царю круга людей. Борьба за интеллектуальные приоритеты ведется на нескольких уровнях одновременно — философском и богословском, межпартийном и межличностном, светском и религиозном. Спорят люди, их идеи и тексты. Противоборствующие силы участвуют в публичных дискуссиях, но они же включаются в игры тайной дипломатии, где цель каждой стороны склонить мнение царского окружения и самого царя в свою пользу. Итог известен: активная просветительская деятельность «латынщиков» и их сближение с царским двором оказались в конечном итоге решающим фактором в культурном выборе, сделанном правящей московской элитой.

Кратко подытоживая сказанное, восстановим в общих чертах внешнюю цепь событий: выдвинутая «ревнителями благочестия» самобытно-национальная программа первоначально

инициировала сверку духовной литературы с греческими текстами. Это обстоятельство только на время сориентировало «ревнителей благочестия» на греческие образцы мысли и духовного подвижничества. Однако предпринятые в первые годы правления Алексея Михайловича меры привели к признанию очевидного их несоответствия с возникшими в небольших интеллектуальных и правящих сообществах того времени стратегиями модернизации России. С этого времени, не сразу и не вдруг, постепенно, но неуклонно и настойчиво культурная жизнь России стала разворачиваться лицом к Западу.

III. Эпистемологические основания и коды русской религиозности

Обратимся теперь к тому, что следует считать началом смены *эпистемологических оснований и кодов* мыслительных практик русских интеллектуалов допетровского времени.

То, что «латынщики» по крохам приносили в русскую жизнь XVII в., мы сегодня назвали бы «новым мышлением». Впервые за всю средневековую историю Руси-России приближенная к власти часть московской интеллектуальной среды не отторгла мыслительные практики, привнесенные латинским Западом. Но влияние латинской учености на русское общество не исчерпывается одними только зримыми на поверхности истории событиями.

Идейная платформа интеллектуалов греческой ориентации

Несправедливо было бы считать маразматиками и ретроgrадами всех, кто в то время симпатизировал «греческой» ориентации русской Церкви. По формальным критериям деятельность сторонников греческой учености не уступала деятельности «латынщиков». Они вовсе не представляли собой какое-то иссыхающее интеллектуальное русло. Среди них, конечно же, были «мудроборцы», начетники и запретители, которых в России всегда с избытком. Но если рассмотреть первый ряд защитников старомосковского благочестия, то мы увидим там в подлинном смысле образованных людей своего времени. Наибо-

лее заметен в этом ряду Епифаний Славинецкий, «*муж многученый, не токмо грамматики и риторики, но и философии и самыя феологии известный бысть испытатель, и опасный* (осторожный, осмотрительный. — *Е.И.*) *претолковник греческаго, латинскаго, славенскаго и польскаго языков*»²⁰. Будучи выпускником той же Киево-Братской коллегии, Епифаний не оставил традицию древнерусского мышления, чуждого схоластических приемов и рациональной регламентации. Известно, что Епифаний еще в юности поборол в себе увлечение «латинскими мудрованиями». По прибытии в Россию он переводит «Филологический лексикон», десятки гимнологических духовных песен и песен эпического характера. Он же руководит составлением Никоновой «Скрижали», а в последующем — «исправлением» Библии (1663) и всего свода богослужебной литературы, имевшейся тогда в распоряжении высшего московского духовенства²¹. Кроме книг религиозного назначения, Епифаний переводит философские тексты — диалоги Платона, фрагменты из сочинений Ксенофонта, а также произведений мыслителей эпохи Возрождения — Н.Макиавелли, Н.Коперника и Эразма Роттердамского²². В своих «Поучениях»²³ Епифаний следует выдвинутой еще Максимом Исповедником средневековой концепции «великой цепи бытия».

От «грекофилов» исходила тщательная сверка каждого шага церкви и власти с традицией отечественной культуры. Следуя вековым традициям русского православия, они допускали в основном книжную грамотность (знание предания, чтение и заучивание старинных текстов), тогда как ко всякому персональному рассуждению относились подозрительно. Продолжать отстаивать такие принципы в новых условиях можно было только при опоре на те силы, которые держались старинного русско-византийского уклада жизни и выступали прямо или косвенно за духовную изоляцию России от Запада.

Дискурсивные практики «латынщиков»

При первом приближении «латынщики» не привносили в русскую жизнь ничего оригинального²⁴. В основном они разрабатывали гомилетику (искусство составления проповедей),

писали духовные стихи, составляли тексты воспитательно-педагогической направленности. Лидер «латынщиков», Симеон Полоцкий, по сути, только перерабатывает известное ему по Киево-Братской коллегии письменное наследие. Но, что важно, делает он это в соответствии со строго выверенным логическим предписанием: соединяет куски из разных проповедей, пишет к ним собственные предисловия, доводя их до предельной ясности, окончательно подготавливая для встречи с читателем-москвитом. В составленном таким образом «прикладе» к нравственно-назидательным проповедям отчетливо просматриваются элементы силлогистики и системного мышления в целом, вкуче подводящие к решению задач учебного и методического плана. Только такая работа в тех условиях могла придать распространению в России латинской учености сколько-нибудь действенный характер. Сам дух и структура деятельности такого рода определялись уже проповедническим опытом христианских конфессий Запада.

Симеон Полоцкий, в противовес учению о «двух мирах» Епифания, в основу своей просветительской деятельности закладывает иную концепцию мира и человека, где развитие авторской мысли подчиняется теории «писанного разума». «Книжный разум» рассматривался как гарантия обладания божественной истиной, а деятельность по его распространению сравнивалась с пророческой и апостольской. Эта наклонность также входит в противоречие с господствовавшими на Руси традиционными религиозными представлениями.

Столкновение дискурсивных практик – эпистемологический порог

Воспользуемся исследовательскими оптиками, позволяющими глубже всмотреться в эпистемологические предпосылки рассыпанные по полемическим текстам противоборствующих сторон.

Формально центр противоборства составлял спор о пресуществлении Святых Даров²⁵. До конца не ясно, какой из сторон полемика была инициирована. Г.Флоровский полагал, что «спор начат был с латинствующей стороны»²⁶, в другом источнике указывается на то, что инициатива исходила от москов-

ского духовенства во главе с патриархом Иоакимом²⁷. Известно, что ближайший ученик Епифания Славинецкого Евфимий, отличающийся крайним «латинофобством», сумел подвинуть на борьбу с «латинами» все имеющиеся на тот момент интеллектуальные силы церкви, в том числе патриарха Иоакима и братьев Лихудов. Церковный обряд евхаристии был выбран в качестве предмета спора не случайно. Слишком свежи были воспоминания о начале никоновской реформы, когда исправление книг спровоцировало раскол. Еще в 1661 г. Юрий Крижанич, информируя в своей «Записке» Священную Конгрегацию о нравах московитов, обратил внимание на эту крепкую черту русской жизни. «Весьма тяжело пострадает тот, — писал он, — кто осмелится обличить русских в их обрядах»²⁸. Таким образом, сторонники «греческого» пути уже до спора имели преимущество, т.к. «латынщики» в глазах абсолютного большинства верующих покушались именно на обряд.

Главными сочинениями, представляющими две стороны в полемике, были «Акос» (1687) братьев Лихудов и «Манна» (1687) Сильвестра Медведева²⁹. По выражению И.Шляпкина, «Акос» и «Манна» «были искрами, попавшими в пороховой погреб»³⁰. По существу спор «греческой партией» был затеян не по вопросам догматики, а против привносимых из католичества смыслов и их атрибутирования в элементах схоластики, латинского языка, философии, пиитики, риторики. Прибывшие малороссияне порицались уже за то, что уделяют внимание больше словам их Священного Писания, чем молитвам. В свою очередь, со стороны «латинов» в адрес их оппонентов выдвигались упреки в искажении сути христианского учения. Но само острие полемики незримо направлялось на доминирующий способ осмысления, высказывания и описания одних и тех же, по сути, предметов веры.

Так, Евфимий Чудовский в «Остене» объектом своего нападения выбирает трактат Симеона Полоцкого «Венец веры кафолической», который он характеризует как сплетенную «из бодливого терния, возросшего на Земле новшества». Сильвестр Медведев, самый образованный и даровитый ученик Симеона Полоцкого, был приближен ко двору царевны Софьи. Однако накал борьбы был таков, что даже высокое положение не спа-

сало от бранных слов в его адрес. Евфимий в одной из глав «Остена» с красноречивым названием «О расстриге, бывшем монахе Сильвестре Медведеве, вволившем ересь латинскую в великороссийский народ» сообщает: «*Сенька Медведев... подобно Арию, злаковарен бо бе от юности возраста, и многоречив, и остроглаголив, и любоприв... язык же непримолчно блядушь*»³¹. Сквернословить в полемической литературе того времени допускалось лишь в адрес людей «чужих», нарушающих правила сакрального велеречия, установленного, как тогда полагали, «от века». Так поступал в XVI в. Иосиф Волоцкий, когда клеймил «жидовствующих», нестерпимо грамотных и наученных логическим приемам ведения спора. Схожим образом Иван Грозный маркировал в переписке своего корреспондента Андрея Курбского за то, что тот, пожив несколько лет на Западе, вобрал в себя «*елинское блядословие*»³². Этим же приемом, как известно, пользовался в своих обличительных письмах опальный Аввакум.

Две эпистемологические матрицы

Под эпистемологической матрицей следует понимать имплицитно встроенный в культуру способ различения и структурирования знаний, своего рода предопределятель когнитивной избирательности и предпочтительности. В этой связи столь решительное и последовательное неприятие старомосковским духовенством идейных и вероисповедальческих новаций «латынщиков» следует рассматривать не только и не столько как результат несовпадения позиций и взглядов (властных амбиций и борьбы за сферы влияние), сколько как несовпадение «отбивающих» эти взгляды и позиции эпистемологических матриц.

На самом деле силлогистическая логика с ее базовой имплицитивной функцией — «**если... то**» — не отвергалась полностью даже древнерусскими книжниками. Она определялась как часть «приточного знания», которое, в отличие от «боговдохновенного», представлялось как результат движения по ступеням познания посредством умственного усилия. Ко времени описываемых событий силлогизм не имел первостепенного значения в языковых и мыслительных практиках даже образованных русских людей. Место силлогистической логики и ра-

ционального построения суждений, столь определенное в мыслительных практиках на Западе, в России прочно занимал *аллегорический символизм*. Аллегореза, как построение и толкование в тексте мнимого или действительного скрытого смысла, явно прослеживается в повествованиях русских писателей вплоть до XVII в.

В отличие от силлогизма, символический параллелизм, перенесенный в христианскую экзегетику еще Филоном Александрийским, нацеливал не на строгость вывода одних утверждений из других, а на уподобление по формуле: **«подобно тому, как», «так, как это... так то»**. Это — мышление по аналогии («ассоциативное мышление»), которое хоть и свободно от жестких рамок, определяемых формальной логикой, однако вовсе не произвольно, как может показаться на первый взгляд. Многочисленные толкования средневековых аллегорий варьируются вокруг общего обязательного библейского смысла.

Библейские аллегории на протяжении столетий легко узнавались и прочитывались читателем, т.к. составлялись в соответствии со сформировавшейся еще древнерусскими книжниками эпистемологической матрицей. Такой способ кодирования/раскодирования смыслов и значений определялся всей фольклорной и церковной древней и средневековой русской традицией. Хорошо выверенная и узнаваемая аллегория служила залогом веры и правды, а значит — приятием той устной и письменной речи, которая неявно объединяет эти символы сознания с самим говорящим. Так поддерживалась в реальном историческом времени сопричастность говорящего и слушающего, пишущего и читающего со Священной историей. Впрочем, названная особенность не избавляла аллегорические толкования от «инфляции значений» и того, что выстроенные таким образом структуры мышления и текстов всегда находились в определенной оппозиции к требованиям логической непротиворечивости.

Уже только самое общее сравнение двух типов дискурсивных практик позволяет сложить представление о том, что, собственно, явили собой прибывшие в Москву выученики латинской мудрости. По сути, речь шла не столько о затруднении в постижении нового, сколько о принципиальном его не-

приятии. *«Наши киевляне учились и учатся только по-латыни, книги читают только латинские... — гласит запись прения Епифания с Симеоном Полоцким. — Я же верую, мудрствую и исповедую, как верует и проповедует святая кафедральная восточная церковь..... а силлогизмы, особливо латинские, хотя и знаю их, — не верую им (выделено мной. — Е.И.)... Силлогизмы... суть веры развращение и тайны истощение»³³.*

Библейский символический параллелизм, получивший распространение еще в Киевской Руси³⁴, способствовал развитию метафоризации изложения мысли, требующей для ее создания, восприятия и передачи прежде всего чувственно-эстетического усилия. Такое направление мысли способствовало созданию гибких литературных и публицистических форм. Именно оно в значительной степени предопределило ситуацию, открывшуюся на поверхности русской культуры только в XVII в., когда традиционный стиль мышления перешел в оппозицию к рационально построенному научному тексту, требующему строгой логики понятий для его освоения и столь же строгой последовательности мысли для передачи слушателю.

Аллегореза — не критика, а всегда мифологизация объекта. Порожденные ею дискурсивные практики (как возможности высказывания) выстраиваются по круговым траекториям, схожим по форме, пересекающимся, но не совпадающим друг с другом. И когда Иван Грозный упрекал своего корреспондента Андрея Курбского в том, что тот своим поступком «предков убил», в нем еще говорило родовое сознание мифа, никакой модели времени не ведающее, кроме круговой.

В самом аллегорическом построении осуществляется перетасовка символических параллелей: включение одних, подразумевание других и вынесение за скобки третьих. Эти параллели в каждом конкретном акте высказывания утончались или опрощались; нарождались заново; количество их употреблений возрастало или уменьшалось; они могли предпосылаться всем или только отдельными слоями общества. Аллегорический тип мышления нацелен преимущественно на порождение/приятие чувственных образов, на отклик в сердцах людей. Все это проявляется и в современной литературе, главным образом художественной. Однако средневековые аллегорические высказы-

вания имели менее ясные признаки, чем литературные аллегории Нового времени. В целом исследователи отмечают существенное отличие аллегории в литературе Нового времени от аллегории средневековой литературы³⁵. Средневековые аллегории опирались на библейские тексты и оказывали более глубокое воздействие на весь духовный мир человека той эпохи. Следует помнить, что именно средневековая аллегореза доминировала в познавательных дискурсах, т.е. там, где мы сегодня по обыкновению используем логико-силлогические конструкции.

Но, во-первых, если аллегореза мифологизирует объект, то силлогистическая логика задает высказыванию критическую функцию, а полученные результаты наделяет модусом универсальной значимости.

Во-вторых, способ аллегорического символизма таков, что его круговая траектория способствует не столько эволюции содержания мыслительного процесса в целом, сколько повторению, кружению мысли — пополняющегося или уменьшающегося набора образов и связей. Архаические дискурсы в таких условиях не изживаются, а перетасовываются с неперменным возвратом, вновь и вновь, к старым сюжетам на очередном историческом круге. Поэтому *аллегореза не ведает движения как универсального прогресса мысли*. Не способствуют выстроенные по аллегорическим лекалам мыслительные практики и рациональному преодолению, снятию (по Гегелю) задач и проблем интеллектуального свойства. «Русский ответ на вопрос, — отмечает Г.Д.Гачев, — есть оставление вопроса открытым»³⁶. В этой связи вполне уместно предположить, что мыслительное инструментальное эпистемологическое клише символического параллелизма воспроизводило в русской истории ретардацию — постоянный возврат к одним и тем же повторяющимся сюжетам власти, политики, управления и т.д. По сути в России в XVII столетии аллегорический параллелизм в осмыслении мира занимал в мыслительных практиках то место, которое в новоевропейском мышлении того времени было отведено логическим построениям.

Собственная русская духовная жизнь второй половины XVII в. — политика, экономика, правовые отношения, церковное служение — проговаривалась и описывалась через «высе-

ченные» таким образом символично-смысловые значения. Во всем этом, конечно же, имел место какой-то прогресс, но он был не столь очевидным, как на Западе. Кроме того, за аллегорией скрывается распространенная как в средневековой Европе, так и в средневековой России доктрина о непосредственной связи слова и духа, вещи и имени. Но различие заключалось в том, что библейская аллегореза в Западной Европе со времен Оригена и Августина последовательно систематизировалась посредством включения ее в учебные программы «Семи свободных искусств» (*Septem artes liberales*) как составная часть «квадриума» (арифметика, геометрия, астрономия, музыка). На Руси подобного систематизирующего влияния на аллегорическую компоненту мыслительных практик не осуществлялось вовсе, поэтому она носила более вольный характер и в большей степени демонстрировала «инфляцию значений».

Следует, в-третьих, обратить внимание еще на одно сравнение двух типов построения мыслительных практик. Высказывание, построенное на аллегорическом параллелизме опирается на *внешний авторитет* — наследие святых отцов, древние тексты, церковные документы, положения соборов и т.д. Дискурсы же, выстроенные по силовым линиям новоевропейского рационализма, находят опору в мышлении самого субъекта, осуществляющего высказывание, убеждающего и мыслящего. Иначе говоря, силлогистический тип размышления уже предполагает как предпосылку доверие к логической операции в самом ее носителе. В самом деле, всякий пользующийся силлогистической логикой вряд ли посчитает разумным апеллировать для пущей убедительности к самому древнему из сохранившихся текстов «Логики» Аристотеля. Убедительность фигур логики открывается без привлечения внешнего авторитета. По сути, основная идея европейского Просвещения накрепко связана с окончательным установлением в своих правах силлогистических дискурсов и более твердого доверия мыслящего к самому себе (Кант, как известно, определил ее призывом: «Имей мужество пользоваться своим собственным умом»).

В России дефицит силлогистики ощущался не только в отношении к образцам науки и политики Запада, но и в деле упорядочения торговли и ведения хозяйства, а также в чте-

нии церковных проповедей, выполнявших за практическим отсутствием других средств оповещения населения важную государственную задачу.

Еще при Никоне, когда проповедь была вменена в распорядок церковного служения, во всей полноте открылись проблемы образованности духовенства, совершенствования переводов и реформе русского языка. Так, если окружение Алексея Михайловича воспринимало гомилетику как что-то новое и полезное для духовного кормления, то через 40 лет Петр уже придавал умению составлять проповеди и произносить публичные речи общегосударственное значение. За одну только эту способность он мог выдвинуть самого оратора на высокий государственный пост, как это произошло со Стефаном Яворским. Красноречие, ясность мысли, ее логичность выгодно отличали Стефана Яворского от духовенства, следующего старомосковской традиции. Его судьбу тогда решило блестяще произнесенное в присутствии самого Петра I «Надгробное слово» на погребении фельдмаршала Шеина.

Распространение латинства вызвало в России конца XVII в. ясное понимание дефицита четкой мысли, твердого слова и логичной речи. Но корень проблемы залегал значительно глубже, чем это представлялось с надеждой смотрящему на европейскую образованность окружению русских самодержцев, включая самого Петра I. Не один только недостаток иностранных учителей и образованных людей определял некомплектность русской традиционной религиозности и старомосковского быта научным достижениям Европы. Сам русский язык, с его грамматикой, синтаксисом и натуралистической семантикой никак не мог передать эстафету европейской естественно-научной традиции в Россию.

Страна остро нуждалась в реформе, которая позволила бы повысить культурный статус русского языка. Но во всем Московском царстве до конца XVII в. так и не возникло сообщество филологов. В определенной степени решению этой задачи служили усилия Ю.Крижанича по упорядочению славянской грамматики посредством освобождения ее от эллинизмов и полонизмов. Но этих усилий было явно недостаточно. Сам русский язык, не только народный, но и язык высших сословий

еще не был готов к осмыслению и принятию новых понятий. Воспроизводя на русском языке смыслы из новоевропейских текстов переводчики испытывали значительные затруднения. Из-за отсутствия собственной, аналогичной Западу мыслительской традиции оставалось либо калькировать термины из чужого «ученого» языка, либо использовать латынь в качестве языка-посредника.

Русский язык оставался языком обыденности и здравого смысла, апеллирующим почти целиком к чувственным непосредственно зрительным образам. Использование его в качестве транслятора учений Декарта, Галилея, Спинозы или Ньютона было по тем временам делом практически безнадежным. Для такого рода интеллектуальной деятельности в русском языке просто не находилось эквивалентов.

Показательно означивание в разговорных практиках того периода представлений о времени и пространстве — ключевых научных и философско-мировоззренческих концепций западноевропейской мысли. Русский язык еще не был подготовлен для отвлеченного восприятия пространственно-временных свойств физического мира. В нем явно недоставало возможностей передачи всего того, что не имеет тела и образа и не поддается чувствам. Дойти до отвлеченного понятия — например, до разделения времени на известное число математических единиц в XVII в. было чрезвычайно трудно. Так, в повседневном народном языке временные промежутки обозначались преимущественно предметами, действиями и конкретными событиями («от выти до выти» — от еды до еды; «пряжа» — мера времени, определяемое женщинами на пряжу; «льдина» (арханг.) — осень; «вода» (арханг.) — продолжительность времени около 12 часов, между приливом и отливом). Столь же натуралистически передавалась психологическая жизнь («грудно» мило, сердечно), а также практически все, относящееся к мыслительной деятельности: «розвить» — рассудок; «достремиться» — додуматься, догадаться; «болотный» — глупый, бессмысленный; «мозговать» — думать, соображать. Арифметика обозначалась словом «цифирь».

Вплоть до XIX в. с большими трудностями сталкивались переводчики на русский язык не только пространственных категорий и понятий, но и простых правил геометрии, (ср.

«лоно» — синус, «шишка» — конус, «костка» — куб и т.д.)³⁷. Изложение научных теорий и метафизики на русском языке искажало их до неузнаваемости, так как приводило к «падению» семантики на более низкий уровень. Например, слово рефлексия в XVIII в. переводилось как «восклонение»³⁸. Вильгельм фон Гумбольдт, опираясь на арабские тексты, полагал, что горизонт степи позволяет развить созерцательную астрономию. В русском каталоге XVII в. их количество не превышает десятка с характерными для преимущественно чувственного кругозора названиями — «кучка», «стожара», «утичье гнездо», «ключи петровы» и т.д. Книги по астрономии еще продолжали считать «волшебными мудрованиями», которые (как, например, «Звездочетц») суть книги еретические и приводят читателя «бесам в пагубу».

Решающим этапом формирования русского языка как языка науки и философии станут два последующих столетия³⁹. Но даже в начале XIX в. ни политика, ни философия, ни тем более наука по-русски не изъяснялись. А.С.Пушкин был вынужден признать, что «метафизического языка у нас вовсе не существует»⁴⁰. В определенном смысле этот процесс подстройки под западноевропейские научные мыслительные практики остается значимым для интеллектуалов и в наше время.

Не менее важной чертой русской жизни являлся дефицит экономического мышления. Проще говоря, во второй половине XVII в. ощутился острый недостаток в людях, способных расчетливо мыслить в категориях выгоды и пользы в торговле и ведении хозяйства в целом. Понятно, что интеллектуальные способности такого свойства не культивировались до того в рамках традиционных для Руси-России образования. В этом смысле примечательна озабоченность Крижанича, проявленная после первого знакомства с положением дел в сфере торговли и промыслов. «Сербянин», с одной стороны, призывает правительство осуществить меры по практической организации торговли (справедливой конкуренции и торжищ), а также банковского дела и кредита, с другой — сетует по поводу «неискусности и тупого разума» торговцев из России, «которые мыслят о ясаке, иных доходов не видят» и которых повсеместно обманывают иностранные купцы. Отсталость должна быть преодолена. Но какая отсталость? И в чем? Во все той же способности

располагать рациональными структурами мышления, подвергать объект критическому (логическому) анализу. Для русского ума, сообщает Крижанич, «*нужен точильный брус и острение, то есть учение*». Той же цели – покрытия дефицита экономического рационального мышления – служил написанный уже в петровские времена Иваном Тимофеевичем Посошковым трактат «О скудости и богатстве», рукопись которого, к сожалению, была обнаружена и напечатана с более чем вековым опозданием, только в XIX в.

Таким образом, более сложная «композитная» структура российского общества и государства начала строиться на фундаменте тех идей, с которыми Россия вышла из последней трети XVII в. Из них вырастает весь петровский модернизационный сдвиг, породивший к середине следующего столетия одним из имперских силовых центров в мировом концерте держав. Петровские преобразования вырастают не из кумулятивного развития всей предшествующей истории и не из прямого влияния одних только западных идей. Эти преобразования были инициированы событиями примыкающего петровскому времени, в котором *идейные* конфронтации привели к слому прежних и образованию новых эпистемологических условий русской культуры. Именно в греко-латинских конфронтациях скрыто сформировались идейные приоритеты, позволившие через каких-то 30–40 лет открыть для России петербургский период и век русского Просвещения.

Последующая за конфронтационным сдвигом эпоха Петра обозначила поворот к такому типу развития, в котором уже нет прежнего выбора альтернатив. И хотя развитие русской истории в последующем столетии по типу своему было «доминантным»⁴¹, оно также не было лишено идейных конфронтаций. Однако новая разноголосица уже режиссируется властью посредством установления всеобъемлющей регламентации. Выходят не только указы о создании Академий, но и курьезные в наших глазах инструкции о том, как нужно говорить и одеваться, какое «носить» выражение лица в присутствии начальственного чина и т.д. В XVIII в. власть открыто становится на почву секуляризма, а свое отношение к иностранному влиянию переводит в режим прямого, а иногда и бездумного, заимстования

ния. В это время на российскую почву были занесены семена западной учености, но упали они вовсе не на «чистое поле» жаждущего плодов европейского Просвещения национально-го сознания. Наложённые, но не совпадающие друг с другом эпистемологические матрицы России, по очереди открывали шлюзы доверия перед одним типом мыслительных практик и закрывали их перед другим. Этим обстоятельством в основном предопределилось «коловоротное» движение русского Просвещения XVIII в. с его специфическим пристрастием/отторжением европейской культуры, с его трудностями и своеобразием рецепции европейской науки, философии, политики и права.

Без учета названных, религиозных по своему происхождению, эпистемологических оснований, с одним только социокультурным багажом исторических знаний вряд ли вообще возможно подобраться к глубинному слою проблем, которые на каждом шагу возникали перед создателями национальной собственно русской научной школы. Названные эпистемологические основания, по нашему мнению, имеют отношение как к проблемам, с которыми столкнулась предпринятая Петром I программа насаждения науки и просвещения в стране, так и к тем трудностям, которые приводили к жалкому в целом положению Академии наук и Московского университета в течение многих десятилетий после их основания⁴². Они — неизменные участники создания всех тех образов науки, которые когда-либо возникали в русской культуре⁴³. Они же имеют отношение по крайней мере к некоторым из тех проблем, с которыми отечественные наука и образование сталкиваются сегодня.

Примечания

- ¹ *Щапов А.П.* Общий взгляд на историю интеллектуального развития в России; Исторические условия интеллектуального развития в России // *Щапов А.П.* Соч.: В 3 т. Т. 2. СПб., 1906. С.481–504; 505–620.
- ² Там же. С. 481.
- ³ Там же. С.485.
- ⁴ См. об этом подробнее: *Татищев В.Н.* Краткие экономические до деревни следующие записки // *Временник Моск. об-ва истории и древностей Российских.* Кн. 12. М., 1852. С.12–13; *Тжегитик Д.* Средневековая мо-

- дель государствараннего периода средневековья // Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей. М., 1987.
- ⁵ Милов Л.В. Природно-климатический фактор и особенности российско-го исторического процесса // *Вопр. истории*. 1992. № 4–5. С. 37–56 (на с. 53–56 подробная библиография вопроса).
- ⁶ Щанов А.П. Общий взгляд на историю интеллектуального развития в России. С. 481.
- ⁷ Там же. С. 487.
- ⁸ *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion von Albrecht Dieterich*. Dritte erweiterte Auflage besorgt Eugen Fehrle. Leipzig–Berlin, 1925; Смирнов С. Древнерусский духовник // *ЧОИДР*. 1913. Кн.2. (249). Разд. III. С. I–VIII, 1–290.
- ⁹ Ключевский В.О. Церковь по отношению к умственному развитию Древней Руси // *Отзывы и ответы*. 3-й сб. статей. Пг., 1918. С. 123–157.
- ¹⁰ Там же. С. 155.
- ¹¹ Там же. С. 156.
- ¹² Бем А.Л. Церковь и русский литературный язык. Брюссель, 1988. С. 11.
- ¹³ О том, насколько «православный изоляционизм» возобладавал, в условиях господства «бытового исповедничества», можно судить по воспоминаниям иностранцев, побывавших в то время в России (см.: *Любич-Романович В.* Сказания иностранцев о России в XVI–XVII столетиях. СПб., 1843; *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988).
- ¹⁴ Майерберг А. Путешествие в Московию барона Августа Майерберга и Горация Вильгельма Кальвуччи // *ЧОИДР*. 1874. Кн. I. С. 64–65.
- ¹⁵ Цит. по: *Кантрев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. Сергиев Посад, 1912. С. 12–13.
- ¹⁶ Так Георгий Флоровский охарактеризовал положение духовенства в период с 1658 г. (низложение Никона) до 1667 г., используя для этого свидетельства дьяка Ивана Тимофеева (См.: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Изд. 3-е с предисловием прот. И.Мейендорфа. Paris, 1983. С. 76, 77).
- ¹⁷ *Щербатов М.М.* Соч.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1898. Стб. 17.
- ¹⁸ *Белокуров С.А.* Из духовной жизни Московского общества XVII в. Юрий Крижанич в России. М., 1903. Приложения: письма и документы. С. 117.
- ¹⁹ См.: *Иоанникий Галаятовский.* Ключ разумения. Киев, 1659; *Лазарь Баранович.* Меч духовный. Киево-Печерская лавра, 1666. См. также: *Сумцов Н.Ф.* Иоанникий Галаятовский. К истории южно-русской литературы XVII в. Киев, 1884. С. 10–14; *Сумцов Н.Ф.* Обзор содержания проповедей Иоанникия Галаятовского. Харьков, 1913.
- ²⁰ Остен. Памятник русской духовной письменности XVII в. (Приложение к «Православному Собеседнику». 1865 г.). Казань, 1865. С. 74.

- 21 См.: *Певницкий В.* Епифаний Славинецкий // Тр. Киев. духовной акад. Киев, 1861. Кн. 8–10; *Ротар И.* Епифаний Славинецкий, один из главных деятелей русской духовной литературы в XVII в. // Киевская старина. 1900. № 10. С. 1–38; № 11. С. 189–217; № 12. С. 347–400.
- 22 См.: *Алексеев М.П.* Эразм Роттердамский в русском переводе XVII в. // Славянская филология. Сб. статей: IV Международный съезд славистов. М., 1958. Т. 1. С. 330.
- 23 В настоящее время известно 48 поучений Епифания Славинецкого, но, по всей вероятности, их было больше (См.: История русской литературы: в 10 т. Т. 2. Ч. 2. М.–Л., 1948. С. 365.)
- 24 Г.В.Флоровский характеризует Симеона Полоцкого, самую заметную фигуру среди прибывших выучеников Киево-Могилянской коллегии, как «заурядного западно-русского начетника». См.: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 75.
- 25 См.: *Микрович.* О времени пресуществления Святых Даров. Спор, бывший в Москве во второй половине XVII в. (Опыт исторического исследования). Вильна, 1886.
- 26 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Изд. 3-е. Киев, 1991. С. 78.
- 27 См.: Остен. Памятник русской духовной письменности XVII в. // Православный Собеседник. 1865. Приложение. Казань, 1865.
- 28 Документы о Ю.Крижаниче из архива Конгрегации пропаганды веры // *Белокуров С.А.* Из духовной жизни Московского общества XVII в. Приложение. М., 1903. С. 117.
- 29 Тексты «Манной» Сильвестра Медведева и «Акоса» Лихудов опубликованы А.Прозоровским (см.: *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев (Его жизнь и деятельность). Опыт церковно-исторического исследования. М., 1896. С. 452–538, 538–577.
- 30 *Шляпкин И.А.* Дмитрий Ростовский и его время (Магистерская диссертация). СПб., 1891. С. 153; *он же.* К истории полемики между московскими и малорусскими учеными в конце XVII в. // ЖМНП. 1885. Ч. 241. С. 210–252.
- 31 О расстриге, бывшем монахе Сильвестре Медведеве, введившем ересь латинскую в великороссийский народ // Остен... С. 74–75.
- 32 Послания Ивана Грозного. М.–Л., 1951. С. 44–45.
- 33 Цит. по: *Никоненко В.С.* Русская философия накануне Петровских преобразований. СПб., 1996. С. 213.
- 34 *Зеeman К.Д.* Прием аллегорической экзегезы в литературе Киевской Руси // Тр. отдела древнерус. лит. 1993. № 48. С. 105–120.
- 35 *Schweikle G., Schweikle I.* Metzler Literatur – Lexikon. Stuttgart, 1984. S. 9.
- 36 *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. М., 1988. С. 310.
- 37 *Кутина Л.Л.* Формирование языка русской науки. М.–Л., 1964. С. 80.
- 38 *Виноградов М.* Передача западноевропейских понятий в XVIII в. М., 1982. С. 169.

- ³⁹ См.: *Кузнецова Н.И.* Социокультурные проблемы формирования науки в России (XVIII – сер. XIX в.). М., 1997; *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII века. СПб., 1996. С. 123–146.
- ⁴⁰ *Пушкин А.С.* О причинах, замедлявших ход нашей словесности // *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. VII. Л., 1978. С. 14.
- ⁴¹ См.: *Ивахненко Е.Н.* Россия на «порогах»: Идейные конфронтации и «пороги» в течениях русской религиозно-философской и политической мысли (XI – нач. XX в.): Историко-филос. исслед. СПб., 1999.
- ⁴² См.: *Ключевский В.О.* Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 13–19, 84–93; *Кузнецова Н.И.* Социальный эксперимент Петра I и формирование науки в России // *Вопр. философии.* 1989. № 3.
- ⁴³ См.: *Филатов В.П.* Образы науки в русской культуре // *Вопр. философии.* 1990. № 5. С. 34–47.

М.А. Лукацкий

**НАСЛЕДИЕ Л.Н.ТОЛСТОГО И СОВРЕМЕННЫЕ
ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМОСВЯЗИ
НАУКИ И ТЕОЛОГИИ**

Michail Lukatski

**Leo Tolstoy and modern approaches to the problem
of interrelation of science and theologies**

In philosophic and public works by Leo Tolstoy a great attention is paid to the problem of interrelation of science and religion. L. Tolstoy does not oppose science and religion, he tries to find the ways of combining them. He sees such a beginning in anthropology studying a human nature and stressing the necessity of his needs in understanding his place and role in the Universe.

By Leo Tolstoy, science and religion do not oppose but mutually contribute to each other. Besides, L. Tolstoy thinks that religion gives a person an opportunity to acquire the meaning of his being while a science helps him find the ways of maximum realization of this meaning.

At present, under conditions of dialogue broadening between representatives of religious and scientific knowledge, L. Tolstoy's speculations of liquidating deep contradictions between these branches in the context of their consideration in the sphere of anthropology is a brilliant example of the ability of the constructive and objective combination of so different understanding of the Universe.

Полемика науки и богословия длится не одно столетие. В последнее время эта полемика все чаще стала приобретать черты конструктивного диалога. «После двух столетий разногласий или игнорирования друг друга, — пишет преподаватель физической биохимии и англиканский священник А.Пикок, — было обнаружено, что богословие и наука связаны между собой неразрывными узами в тех случаях, когда человек ищет ясность и смысл»¹. С этим утверждением трудно не согласиться.

Вместе с тем вполне очевидно и то, что поиск религией и наукой связанных «между собою неразрывными узами» ясных и наполненных смыслом ответов на животрепещущие проблемы бытия, возможен только в том случае, когда и наукой, и богословием одинаково понимается природа уз, связывающих их. Такими узами вполне может выступить антропологическая проблематика. Об этой возможности сегодня немало говорится в специальной литературе. Мысль о том, что важнейшим пунктом соприкосновения науки и богословия выступает их позиция относительно сущности человеческой жизни, высказывается многими видными учеными и теологами².

Такая постановка вопроса о взаимосвязи науки и богословия отнюдь не нова. Она, в частности, была в полной мере характерна отечественной религиозно-философской мысли середины XIX – начала XX вв. Во вполне определенно сформулированном виде она представлена и в творчестве Л.Н.Толстого. Идеи Л.Н.Толстого, внесшего серьезный вклад в сближение на антропологической основе религиозного и научного видений мира, должны быть учтены в ведущемся сегодня диалоге, и голос отечественного мыслителя должен быть услышан участниками дискуссии.

Центральной проблемой религиозной философии Л.Н.Толстого является проблема сущности человека и его места в божественном универсуме. В произведении «О жизни» антропологические взгляды мыслителя нашли наиболее полное выражение. Критически анализируя самые различные определения человеческой жизни, Л.Н.Толстой приходит к выводу, что «жизнь человека есть стремление к благу»³. Всякий человек, по его мысли, живет только для того, чтобы ему было хорошо, т.е. для своего блага. Представить жизнь без желания себе блага не может, считает мыслитель, ни один человек. Понятия жизни и желания блага объявляются им тождественными понятиями.

Основным противоречием человеческой жизни, по Л.Н.Толстому, является противоречие между желанием блага своей отдельной личности и неизбежными страданиями этой личности, ее смертностью. Жизнь человек чувствует только в себе, в своей личности, и поэтому, утверждает он, в начале человеку представляется, что благо, которого он желает, есть бла-

го только его личности. Но, наблюдая за жизнью других существ, приходя в соприкосновение с другими людьми, человек осознает, что его благо зависит от них. Мало того, изучая и постигая эти существа, человек понимает, что они, как и он, чувствуют только свою жизнь и свое благо. И, поняв это, человек не может не сделать вывода, что все бесчисленные существа мира для достижения своей цели всякое мгновение готовы уничтожить его самого. Весь мир в представлении человека становится ареной борьбы, составленной из «связанных между собой личностей, желающих истребить и съесть одна другую»⁴.

Такая жизнь, по мысли Л.Н.Толстого, не только не может быть для человека благом, но, наоборот, является великим злом. Более того, ослабление сил, болезни, приближающаяся смерть заставляют человека сделать еще один вывод, что он, «его личность — то, в чем одном он чувствует жизнь, только и делает, что борется с тем, с чем нельзя бороться, — со всем миром ... и хочет удержать жизнь, которую нельзя удержать»⁵. Рассуждения эти так просты и естественны, считает русский философ, что доступны всякому разумному человеку и с древнейших времен известны человечеству.

Это внутреннее противоречие жизни человека с необычайной силой и ясностью было выражено, утверждает мыслитель, «и Индийскими, и Китайскими, и Египетскими, и Греческими, и Еврейскими мудрецами, и с древнейших времен разум человека был направлен на познание такого блага человека, которое не уничтожалось бы борьбой существ между собой, страданиями и смертью»⁶. Именно в большем и большем уяснении людьми этого ненарушимого борьбой, страданиями и смертью блага человека и состоит, по мысли Л.Н.Толстого, все движение вперед человечества.

Так как положение в мире всех людей одинаково, то одинаково и для всякого человека противоречие его стремления к своему личному благу и сознания невозможности его. По этой же причине одинаковым для всех людей должно быть и определение истинного блага.

В чем же состоит разрешение противоречия жизни? По мнению отечественного мыслителя, разрешение этого противоречия было дано людям христианским учением в его истин-

ном значении. Если древние вероучения старались скрыть противоречие жизни человеческой, то христианское учение, напротив, показывает людям это противоречие во всей его полноте. «Показывает им то, что оно должно быть, и из признания противоречия выводит и разрешение его»⁷. В христианском учении, по Л.Н.Толстому, утверждается, что, с одной стороны, человек есть животное и не может перестать быть животным, пока живет в теле; с другой стороны, он есть духовное существо, отрицающее все животные требования человека. Христианское учение, пишет русский философ, «говорит человеку, что он ни зверь, ни ангел, но ангел, рождающийся из зверя, — духовное существо, рождающееся из животного. Что все наше пребывание в этом мире есть не что иное, как это рождение»⁸.

Только это рождающееся духовное существо, утверждает Л.Н.Толстой, и имеет истинную жизнь. Познав это, человек перестает признавать собою свое отдельное от других телесное и смертное существо, а признает собой то нераздельное от других духовное и потому не смертное существо, которое открывается ему его разумным сознанием.

«...Существо, которое открывается человеку его сознанием, рождающееся существо, — есть то, что дает жизнь всему существующему, — есть Бог»⁹. Оно проявляется в отдельном человеке желанием блага не себе одному, а всему существующему, любовью. По сущности своей любовь, желание блага, стремится охватить, объять все существующее. Естественным путем оно расширяет свои пределы любовью — сначала к семейным, жене, детям, потом к друзьям, соотечественникам. Но любовь не довольствуется этим и стремится охватить все существующее. В этом непрерывающемся расширении пределов области любви, считает Л.Н.Толстой, и заключается сущность истинной жизни человека в этом мире. Все пребывание человека в этом мире от рождения и до смерти, по его мысли, «есть не что иное, как рождение в нем духовного существа»¹⁰.

Л.Н.Толстой утверждает, что это «непрерывающееся рождение» есть то, что в христианском учении называется жизнью истинной. По его мнению, согласно христианскому учению, для разрешения противоречия жизни нужно «не уничтожить самую жизнь отдельного существа, что было бы противно воле Бога,

пославшего ее, и не покоряться требованиям животной жизни отдельного существа, что было бы противно духовному началу, составляющему истинное Я человека, а должно в том теле, в которое заключено это истинное Я человека, служить одному Богу»¹¹. Истинное «Я» человека, согласно воззрениям отечественного мыслителя, есть не что иное как «беспредельная» любовь, составляющая основу его жизни. Любовь эта заключена в пределы животной жизни отдельного существа и всегда стремится к освобождению себя от нее. В этом освобождении духовного существа от плотской оболочки и состоит, по Л.Н.Толстому, истинная жизнь каждого отдельного человека и всего человечества.

«Человеку с ложным знанием представляется, — пишет Л.Н.Толстой, — что он знает все то, что является ему в пространстве и времени, и что он не знает того, что известно ему в его разумном сознании»¹². Такому человеку, отмечает он, представляется, что его благо и благо вообще есть самый непознаваемый для него предмет. Почти столь же непознаваемым предметом представляется ему его разумное сознание. Более же познаваемым предметом кажется ему его животная личность и еще более познаваемыми предметами видятся ему животные и растения, и, наконец, самым познаваемым представляется ему «мертвое, бесконечно распространенное вещество»¹³.

По мнению же русского мыслителя, дело как раз обстоит наоборот. Несомненное всего, утверждает он, человек может знать и знает то благо, к которому он стремится, затем так же несомненно он знает тот разум, «который указывает ему это благо», потом уже он знает свое животное, и потом «уже видит, но не знает, все другие явления, представляющиеся ему в пространстве и времени»¹⁴. По мысли Л.Н.Толстого, только человеку с ложным представлением о жизни кажется, что он знает предметы тем лучше, чем точнее они определяются в формах пространства и времени. В действительности, считает мыслитель, мы знаем только то, что не определяется ни пространством, ни временем — благо и закон разума.

Истинное знание человека, утверждает мыслитель, кончается познанием своей плотской оболочки. «Это свое животное, стремящееся к благу и подчиненное закону разума, — пишет

Л.Н.Толстой, – человек знает совершенно особенно от знания всего того, что не есть его личность. Он действительно знает себя в этом животном, и знает себя не потому, что он есть нечто пространственное и временное (напротив: себя, как временное и пространственное проявление, он никогда познать не может), а потому, что он есть нечто, долженствующее для своего блага быть подчиненным закону разума. Он знает себя в этом животном, как нечто независимое от времени и пространства. Когда он спрашивает себя о своем месте во времени и пространстве, то ему прежде всего представляется, что он стоит посередине бесконечного в обе стороны времени и что он центр шара, поверхность которого везде и нигде. И этого самого, вневременного и внепространственного себя, человек и знает действительно, и на этом своем я кончается его действительное знание. Все, что находится вне этого своего я, человек не знает, но может только наблюдать и определять внешним условным образом»¹⁵.

Только отрешившись на время от знания самого себя «как разумного центра, стремящегося к благу», человек, настаивает яснополянский мыслитель, может на время условно допустить, что он есть часть видимого мира, проявляющаяся в пространстве и во времени. Наблюдая за собой и за другими людьми, человек соединяет свое истинное внутреннее знание самого себя с внешним наблюдением себя и других существ и делает заключение о себе, как о человеке вообще, подобном всем другим людям, получая по этому условному знанию себя только внешнее представление о других людях, но не зная их в действительности. Животные, растения еще менее понятны ему. «Вещество он понимает уже меньше всего»¹⁶. Человек, согласно взглядам Л.Н.Толстого, не только не знает его, «но только воображает себе его, – тем более, что вещество уже представляется ему в пространстве и времени бесконечным»¹⁷.

«Что может быть понятнее слов: собаке больно, теленок ласков, птица радуется, лошадь боится, добрый человек, злое животное», – спрашивает мыслитель. И все эти важные понятия, считает русский философ, не определяются ни пространственными, ни временными формами. Л.Н.Толстой утверждает, что, напротив, чем непонятнее человеку закон, которому

подчиняется явление, тем точнее определяется явление формами пространства и времени. «Кто скажет, что понимает тот закон тяготения, по которому происходит движение земли, луны и солнца? А затмение солнца самым точным образом определено пространством и временем»¹⁸.

Достоверно, по Л.Н.Толстому, человек знает только свою жизнь, свое стремление к благу и разум, указывающий ему это благо. Следующее по достоверности знание — это знание человеком своей плоти, стремящейся к благу и подчиненной закону разума. В знании же самой плотской оболочки с необходимостью наличествуют пространственные и временные представления, так как воспринимать мир человек может только в этих чувственных формах.

19 октября 1910 г. он записывает в своем дневнике: «Представление мира вещественного во времени и пространстве не имеет в себе ничего действительно существующего (реального), а есть только наше представление»¹⁹. Сознание нашей отдельности, считает Л.Н.Толстой, связано лишь с фактом нашей телесной отдельности, — но сама эта сфера телесности с ее множественностью и делимостью является бытием призрачным, нереальным, лишенным свойств истинной жизни.

Все, что знает человек о внешнем мире, утверждает мыслитель, он знает только потому, что знает себя и в себе находит три различных отношения к миру: одно отношение своего разумного сознания, другое отношение своего животного и третье отношение вещества, входящего в тело животного. Исходя из этого и все, что видит человек в мире, располагается перед ним в виде трех отдельных друг от друга планов бытия: 1) разумные вещества; 2) животные и растения; 3) неживое вещество.

Самого себя человек также познает согласно этим установкам. Он знает себя: 1) как разумное сознание, подчиняющее животное; 2) как животное, подчиненное разумному сознанию, и 3) как вещество, подчиненное животному. Л.Н.Толстой считает, что не из познания законов вещества можно вывести законы жизни организмов и не из познания законов жизни организмов люди могут познать себя как разумное сознание, а наоборот. В первую очередь человек должен познать самого себя, т.е. тот закон разума, которому для его блага должна быть под-

чинена его личность. И только лишь потом можно и нужно познавать и законы своей животной жизни, и подобных ей жизней, и законы вещества.

«Нужно нам знать, — пишет отечественный мыслитель, — и мы знаем только себя. Мир вещественный уже есть как бы отражение от отражения»²⁰. По мысли Л.Н.Толстого, только один закон разумного сознания люди постигают несомненно. Этим законом люди живут, но не видят только потому, что не имеют более высокой точки, с которой бы могли наблюдать его. Только если бы были высшие существа, они смогли бы видеть разумную человеческую жизнь так, как человек видит свое животное существование и существование вещества.

Глава десятая одного из основных философских произведений Л.Н.Толстого «О жизни»²¹ посвящена раскрытию центрального понятия его антропологии — понятия «разумного сознания». «...Что же такое это разумное сознание? Евангелие Иоанна начинается тем, что слово «Logos» (логос — разум, мудрость, слово) есть начало, и что в нем все, и от него все; и что потому разум — то, что определяет все остальное, — ничем не может быть определяем.

«Разумное сознание» дает человеку истинное знание, заключающееся в том, что жизнь человеческая не может быть понимаема иначе, как подчинение животной личности закону разума. По Л.Н.Толстому, жизнь эта хотя и обнаруживается во времени и пространстве, но определяется не временными и пространственными условиями, а только степенью подчинения животной личности разуму. Жизнь истинная проявляется всегда в животной личности, но, считает мыслитель, не зависит, не может ни увеличиться, ни уменьшиться от такого или другого существования животной личности. Временные и пространственные условия, в которых находится животная личность, не могут, влияя на жизнь истинную, состоящую в подчинении животной личности разумному сознанию.

По мысли отечественного философа, вне власти человека, желающего жить, уничтожить, остановить пространственное и временное движение своего существования. Но всегда во власти человека возможность жить истинной жизнью, которая есть достижение блага подчинением разуму, независимо от этих ви-

димых пространственных и временных движений. В этом-то большем и большем движении блага через подчинение разуму только и состоит, по Л.Н.Толстому, то, что составляет жизнь человеческую. «Нет этого увеличения в подчинении, — и жизнь человеческая идет по двум видимым направлениям пространства и времени и есть одно существование. Есть это движение в высоту, это большее и большее подчинение разуму, — и между двумя силами и одной устанавливается отношение и совершается большее или меньшее движение по равнодействующей, поднимающей существование человека в область жизни»²².

«Разумное сознание» указывает людям единый для всех путь жизни. «Деятельность на этом пути есть любовь»²³. Для исполнения своего назначения человек должен увеличивать в себе любовь и проявлять ее в мире, потому что это увеличение любви и проявление ее в мире есть то самое, что нужно для совершения дела Божия.

Л.Н.Толстой утверждает, что свойство человека в большей или меньшей степени любить одно и не любить другое не происходит от пространственных и временных условий. Рождаясь, человек «уже имеет весьма определенное свойство любить одно и не любить другое... Это-то нечто, состоящее в моем известном, исключительном отношении к миру, и есть мое настоящее и действительное Я. Себя я разумею, как это основное свойство; и других людей, если я знаю их, то знаю только, как особенные какие-то отношения к миру. Входя в серьезное душевное общение с людьми, ведь никто из нас не руководствуется их внешними признаками, а каждый из нас старается проникнуть в их сущность, т.е. познать, каково их отношение к миру, что и в какой степени они любят и не любят»²⁴.

Эта позиция Л.Н.Толстого близка к учению И.Канта о принадлежности разумного существа и к чувственно воспринимаемому, и к умопостигаемому мирам. В «Основах метафизики нравственности» И.Кант пишет: «Разумное существо должно... рассматривать себя как мыслящее существо (Intelligenz) (следовательно, не со стороны своих низших сил), как принадлежащее не к чувственно воспринимаемому, а к умопостигаемому миру; стало быть, у него две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя и познавать приложения своих сил,

т.е. законы всех своих действий: во-первых, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (гетерономия), во-вторых, поскольку оно принадлежит к умопостижаемому миру, – как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме»²⁵.

Своеобразное решение в религиозной философии Л.Н.Толстого получает проблема смерти. Он считает, что для человека, живущего любовной жизнью, смерти нет. «...В себе мы понимаем жизнь не только как раз существующее отношение к миру, но и как установление нового отношения к миру через большее и большее подчинение животной личности разуму, и проявление большей степени любви. То неизбежное уничтожение плотского существования, которое мы на себе видим, показывает нам, что отношение, в котором мы находимся к миру, не есть постоянное, но что мы вынуждены устанавливать другое. Установление этого нового отношения, т.е. движение жизни, и уничтожает представление смерти. Смерть представляется только тому человеку, который, не признав свою жизнь в установлении разумного отношения к миру и проявлении его в большей и большей любви остался при том отношении, т.е. с тою степенью любви, к одному и нелюбви к другому, с которыми он вступил в существование.

Жизнь есть непрерывающее движение, а оставаясь в том же отношении к миру, оставаясь на той ступени любви, с которой он вступил в жизнь, он чувствует остановку ее, и ему представляется смерть.

Смерть и видна и страшна только такому человеку. Все существование такого человека есть одна непрерывающая смерть. Смерть видна и страшна ему не только в будущем, но и в настоящем, при всех проявлениях уменьшения животной жизни, начиная от младенчества и до старости»²⁶.

В многочисленных религиозно-философских произведениях Л.Н.Толстой, используя всю мощь своего таланта, показал скрытый от обыденного сознания смысл того, что именно нравственная, а отнюдь не биологическая жизнь играет определяющую роль в бытии человека. Как всегда, в предельно заостренной и на первый взгляд даже парадоксальной форме он выра-

зил это следующими словами: «Человек умирает только от того, что в этом мире благо его истинной жизни не может уже увеличиться, а не от того, что у него болят легкие, или у него рак, или в него выстрелили, или бросили бомбу»²⁷. Мысль о неизбежности биологической смерти и духовном бессмертии человека проходит красной нитью через все творчество писателя. Все его философские и художественные произведения пронизывает эта идея, согласно которой «про состояние после смерти нельзя сказать, что оно будет. Бессмертие не будет и не было, оно есть»²⁸. Оно заключено в самой жизни, в том, что составляет ее основу, «особенное отношение к миру каждого существа»²⁹. Смерть страшна для тех, кто «не видит, как бессмысленна и погибельна его личная одинокая жизнь, и кто думает, что он не умрет... Я умру так же, как и все... но моя жизнь и смерть будет иметь смысл и для меня и для всех»³⁰.

Таким образом, нравственный смысл жизни, по мысли Л.Н.Толстого, перечеркивает смерть как абсолютное забвение, как уход в «ничто». Он утверждает, что, хотя человек и умер физически, «его отношение к миру продолжает действовать на людей, даже не так, как при жизни, а в огромное число раз сильнее, и действие это по мере разумности и любовности увеличивается и растет, как все живое, никогда не прекращаясь и не зная перерывов»³¹. Такое видение жизни человека, его смерти и бессмертия русский философ ясно выразил и в ряде своих работ: в отношении к публикации письма Мадзини о бессмертии (1894), в статьях «О самоубийстве» (1890) и «Зеленая палочка» (1905). Это видение заключается в том, что пока есть жизнь в человеке, он может совершенствоваться и служить миру. Л.Н.Толстой понимает такую жизнь диалектически, служить миру человек может, только совершенствуясь, и совершенствоваться — только служа миру. В целом же, по глубокому убеждению мыслителя, если человек «живет, отрекаясь от личности для блага других, он здесь, в этой жизни уже вступает в то новое отношение к миру, для которого нет смерти и установление которого есть для всех людей дело этой жизни»³².

Человек, согласно пониманию русского философа, сложное существо, представляющее собой единство духовного и плотского начал. Духовным в человеке является то «бестелес-

ное начало... дающее жизнь всему»³³, которое люди называют «своим настоящим “я”»³⁴. Это та субстанция, которая объединяет людей друг с другом, устраняя тем самым их временную и пространственную разъединенность. Телесным же в человеке выступает то начало, которое полностью зависит от внешнего мира и его законов и которое в полной мере проявляет себя в обособленности индивидуального существования. Еще одно проявление сложности состоит в том, что человек — это существо, наделенное «разумным сознанием», направленным внутрь на духовное, и «разумом», постигающим закономерности внешнего мира, природного и социального.

По мысли Л.Н.Толстого, в мире осуществляется высшая целесообразность, и жизненная миссия человека заключается в том, чтобы стать сопричастным этим изменениям, сопрягая для этого свою с действиями высшей силы. Только в этом случае человек, считает мыслитель, сможет почувствовать себя участником становящейся всеобщей гармонии. «Я вернулся к вере в ту волю, — говорит он в «Исповеди», — которая произвела меня; я вернулся к тому, что главная и единственная цель моей жизни есть то, чтобы быть лучше, т.е. жить согласнее с этой волей»³⁵.

Великий писатель не сомневался в том, что люди рождаются с даром внутренней нравственной свободы, дающей человеку возможность возвеличить или погубить свою душу. Возвеличивание души, по его мысли, означает выход за пределы эгоистического существования, нацеленного только на достижение плотских утех, и подчинение своей свободы требованиям всеобщей воли: «Чтобы спасти свою душу, нужно жить по-божьи, а чтобы жить по-божьи, нужно отречься от всех утех жизни, трудиться, смиряться, терпеть и быть милостивым»³⁶. Человеку свобода дана только для того, чтобы «спасти свою душу», т.е. для осознанной переориентации своей индивидуальной эгоистической жизни на жизнь, подчиненную заботам о других.

Руководствуясь таким видением, Л.Н.Толстой доказывает, что человек начинает жить как нравственное существо только тогда, когда он свою волю приводит в соответствие с нравственным законом, сливаясь с ним и подчиняясь ему. Осознанно выполняя требования этого закона, человек, по мысли отечественного философа, приходит в согласие с самим собой и об-

ретает единственно возможное на земле высшее благо. Путь к этому высшему благу мыслитель видит в гармоническом «сопряжении» личной внутренней свободы с необходимостью, объективно влекущей человека к отчуждению от своих эгоистических стремлений. Л.Н.Толстой не сомневается в том, что человек находит самого себя, возможное в этой жизни удовлетворение и счастье только тогда, когда отказывается от своих индивидуальных желаний и направляет свою волю на исполнение велений единой для всех духовной сущности.

Размышляя над проблемой свободы и необходимости, Л.Н.Толстой в трактате «В чем моя вера?» крайне негативно оценивает индивидуалистическое существование человека, стремящегося к наслаждениям и личному благополучию, воля которого становится инструментом удовлетворения эгоистических побуждений. Со свойственной ему страстностью он подвергает сокрушительной критике защитников суверенитета личности, ставящих «плотское» конечное существование человека выше его духовно-нравственного бытия. Единственным путем «спасения» русскому философу видится путь, предполагающий служение «всем» беззаветно и бескорыстно. Только путь, связанный с безусловным отречением от себя, жертвенным служением «сыну человеческому», может принести людям, утверждает мыслитель, вечное «спасение».

Л.Н.Толстой настойчиво призывает к «сопряжению» их личной воли с волею «отца», реализующейся в этом мире. «Я неизбежно погибну бессмысленною жизнью и смертью со всеми окружающими меня, если я не буду исполнять этой воли отца»³⁷. Только в осуществлении этой воли «отца» мыслитель видел для людей «единственную возможность спасения». Волю «отца» он находил в незамутненном церковью учении Христа и в его заповедях: «Я понял, что исполнение этих заповедей есть воля того начала всего, от которого произошла и моя жизнь»³⁸.

У Л.Н.Толстого тайна культуры уходит в тайну личности. «Авторское право» на культуру у него целиком принадлежит человеку. Культура выступает сферой реализации сущностных сил человека. Он разделяет тезис И.Канта о морали как неотъемлемой части, ядре культуры. «Все наши усовершенствования жизни, — пишет он, — и железные дороги, и телеграфы, и вся-

кие машины могут быть полезны для соединения людей, а потому и для приближения Царства Божия. Но горе в том, что люди увлеклись этими усовершенствованиями и думают, что если они много настроят разных машин, то это приблизит их к Царству Божию. Это такая же ошибка, как та, какую сделал бы человек, если бы все пахал одну и ту же землю и ничего бы не сеял на ней. Для того, чтобы все эти машины принесли свою пользу, нужно, чтобы люди усовершенствовали свою душу, воспитали бы в себе любовь. А без любви телефоны, телеграфы, летательные машины не соединяют, а, напротив, все больше и больше разъединяют людей»³⁹.

Нравственное самосовершенствование рассматривается Л.Н.Толстым одновременно как дело, приводящее людей к единению с Богом и между собой, и как основание культуросозидающего процесса. Смысл жизни, по его определению, заключается в том, «чтобы установить Царство Божие на земле, т.е. заменить насильственное, жестокое, ненавистническое сожительство людей любовным и братским»⁴⁰. В соответствии с этим все отношения человека и к людям, и к миру должны утверждаться на вере в Бога. Во многих своих произведениях Л.Н.Толстой поясняет, что процесс внутреннего совершенствования, рост любви в личности не замыкает ее в себе, а, напротив, выводит ее из себя. По его мысли, одинаково ошибается и не исполняет своего назначения тот, кто стремится к улучшению жизни людской, к установлению Царства Божия, не устанавливая его в себе, и тот, кто стремится к такому личному совершенствованию, которое не имеет целью установление Царства Божия вне себя.

Человек поставлен в такие условия, что единственное для него, истинное разумное благо состоит в стремлении к личному самосовершенствованию; личное же самосовершенствование таково, что оно достигается только тогда, когда человек признает себя орудием Бога для установления Его Царства. По убеждению Л.Н.Толстого, тут существует полное соответствие и гармония: «В той мере, в которой достигает человек внутреннего совершенства, в той мере устанавливает он Царство Божие, и только в установлении Царства Божия он подвигается к внутреннему совершенству. Без сознания того, что усилие мое содействует установлению Царства Божия приближением со-

вершенства Отца, не было бы жизни. И потому каждый из нас живет только в той мере, в которой он устанавливает Царство Божие вне себя и совершенствует себя внутри себя»⁴¹.

Таким образом, на вопрос, как осуществляется нравственный и культурный прогресс, Л.Н.Толстой отвечает: совершенствованием личности, которое в то же время есть и совершенствование жизни общества. «Всякое истинное просвещение и исправление себя неизбежно просвещает и исправляет других, и только одно это средство действительно просвещает и исправляет других, вроде того, как загоревшийся огонь не может светить и согревать только тот предмет, который стораает в нем, но неизбежно светит и греет вокруг себя, а светит и греет вокруг себя только тогда, когда сам горит»⁴². И это действие культурного, нравственного просвещения человека не может иметь пределов, не может остановиться на какой-либо ограниченной совокупности лиц и ограничиваться ею. Истинное просвещение объемлет всех, все человечество общим законом любви. Соединяет людей одно: «отношение к Богу и стремление к нему, потому что Бог один для всех, и отношение всех людей к Богу одно и то же. Хотят или не хотят признавать это, перед нами стоит один и тот же идеал высшего совершенствования, и только стремление к нему уничтожает разобщение и приближает нас друг к другу»⁴³.

Человечество, считает Л.Н.Толстой, неминуемо должно пройти на пути к полному единению через различные относительные формы культурного, общественного прогресса. Направленность же культурного движения должна, по его мысли, определяться только абсолютным идеалом, данным христианством.

«Учение Христа, — пишет мыслитель, — тем отличается от прежних учений, что оно руководит людьми не внешними правилами, а внутренним сознанием возможности достижения божеского совершенства. И в душе человека находятся не умеренные правила справедливости и филантропии, а идеал полного, бесконечного божеского совершенства. Только стремление к этому совершенству отклоняет направление жизни человека от животного состояния к божескому настолько, насколько это возможно в этой жизни... Спустить требования идеала — значит не только уменьшить возможность совершенства, но уничтожить самый идеал»⁴⁴.

В тесной связи с этим положением учения Л.Н.Толстого стоит его убеждение, что всякая общественная деятельность бесплодна и не нужна, что «истинное социальное улучшение достигается только религиозно-нравственным совершенствованием отдельных личностей» и что «социальное улучшение при помощи внешних форм» является лишь «губительной иллюзией», останавливающей «истинный прогресс»⁴⁵. Культурный идеал — любовное единение всех людей на религиозной основе — для отечественного мыслителя является венцом нравственных стремлений человека, но путь к этому идеалу лежит исключительно через воспитание личности в направлении к бесконечному божескому совершенству.

Л.Н.Толстой верит в моральный прогресс. По его мысли, моральный прогресс неукоснителен, т.к. он обеспечен силою высшей Воли. И поэтому такой процесс совершается неуклонно и безостановочно. По этой причине он так категорически отрицает необходимость внешнего содействия нравственному развитию человечества.

Конкретные пути культурного, общественного прогресса считаются Л.Н.Толстым далекими от идеала и неспособными что-либо добавить к действию закона любви. По его мнению, изменять формы жизни, надеясь этим средством изменить мировоззрение людей, все равно что перекладывать разными способами сырые дрова в печи, рассчитывая на то, что есть такое расположение сырых дров, при котором они загорятся. Все равно, отмечает Л.Н.Толстой, загорятся только сухие дрова, независимо от того, как они сложены. Этому бессилию внешних изменений русский философ противопоставляет единственное действительное средство — внутреннее духовное пере рождение. Если жить в согласии с волей Бога, то будет достигнута та степень благосостояния и таким способом, которых желают люди. Проповедь общественного переустройства представляется мыслителю равносильной тому, как если бы кто-либо стал утверждать, что «людям не надо идти самим, своими ногами туда, куда они хотят и куда им нужно, но что под них подведется такой пол, по которому они, не идя своими ногами, придут туда, куда им нужно»⁴⁶.

Самое главное — совершенствовать себя, воспитывать в себе чувство любви и заражать других любовью. «Истинное спасение одно: исполнение воли Бога каждым отдельным человеком в себе, т.е. в той части мира, которая одна подлежит его власти. В этом — главное, единственное назначение каждого человека, и это вместе с тем единственное средство воздействия на других каждого отдельного человека; и потому на это, и только на это должны быть направлены все усилия каждого человека»⁴⁷. Это — путь, идя по которому люди «наверное избавляются от своих страданий и наверное получают наибольшее внутреннее — духовное и внешнее телесное благо, и получают не одни какие-либо избранные, а все люди без всякого исключения»⁴⁸.

С разных сторон рассматривает Л.Н.Толстой вопрос о путях истинного культурного прогресса, и вывод его каждый раз остается неизменным: личное совершенствование, приводящее к единению всех на религиозной основе. В этом и состоит закон жизни человеческой. «Ищите Царствия Божия и правды Его (того, которое внутри вас), — пишет мыслитель, — и остальное, то есть все то практическое благо, к которому может стремиться человек, само собою осуществится»⁴⁹.

В творчестве Л.Н.Толстого уделяется большое внимание проблеме взаимосвязи религии и науки. Мыслитель не противопоставляет религию и науку, он ищет пути их объединения. Таким объединительным началом ему видится учение о человеке, учитывающее его неизбывную потребность в понимании своей роли и места в простирающемся в бесконечность универсуме. По мнению Л.Н.Толстого, религия и наука не противостоят, а взаимно дополняют друг друга. Религия предоставляет человеку возможность обретения смысла его бытия, а наука помогает отыскать оптимальные пути реализации этого смысла. Сегодня, в условиях углубления диалога между представителями религиозного и научного знания, представления Л.Н.Толстого о снятии коренных противоречий между этими ветвями знаний в контексте их рассмотрения в антропологической плоскости дают пример того, как могут конструктивно и непредвзято объединяться непохожие друг на друга религиозное и научное видения мира.

Примечания

- ¹ *Пикок А.* Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. М., 2004. С.17.
- ² См.: *Полкинхорн Дж.* Наука и богословие: Введение. М., 2004. С. 59; Наука и богословие: Антропологическая перспектива / Ред. В.Порус. М., 2004.
- ³ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 26. М.—Л., 1928—1958. С. 363.
- ⁴ Там же. С. 325.
- ⁵ Там же. С. 326.
- ⁶ Там же. С. 327.
- ⁷ Там же. Т. 39. С. 123.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 125.
- ¹⁰ Там же. С. 128.
- ¹¹ Там же. С. 130.
- ¹² Там же. Т. 26. С. 353.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же. С. 354.
- ¹⁵ Там же. С. 354—355.
- ¹⁶ Там же. С. 355.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С. 356.
- ¹⁹ Там же. Т. 58. С. 119.
- ²⁰ Там же. Т. 26. С. 358.
- ²¹ Л.Н.Толстой считал трактат «О жизни» одним из самых важных своих философских произведений. Это подтверждается содержанием письма Л.Н.Толстого к В.В.Майкову (1889 г.). В нем он пишет: «Вы спрашивали, какое сочинение из своих я считаю более важным? Не могу сказать, какое из двух: «В чем моя вера?» или «О жизни» (*Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 64. С. 317).
- ²² Там же. Т. 26. С. 361.
- ²³ Там же. С. 383.
- ²⁴ Там же. С. 405.
- ²⁵ *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 3. М., 1971. С. 162.
- ²⁶ *Толстой Л.Н.* Указ. соч. Т. 26. С. 409—410.
- ²⁷ Там же. С. 422.
- ²⁸ *Гольденвейзер А.Б.* Вблизи Толстого. М., 1959. С. 229.
- ²⁹ *Толстой Л.Н.* Указ. соч. Т. 26. С. 406.
- ³⁰ Там же. Т. 23. С. 402.
- ³¹ Там же. Т. 26. С. 413.
- ³² Там же. Т. 26. С. 415.

- 33 *Толстой Л.Н.* Указ. соч. Т. 45. С. 43.
- 34 Там же. С. 36.
- 35 Там же. Т. 23. С. 46.
- 36 Там же. С. 47.
- 37 Там же.. С. 401.
- 38 Там же.
- 39 Там же. Т. 45. С. 88.
- 40 *Толстой Л.Н.* Мысли о смысле жизни // *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 24 т. Т. 18. С. 170.
- 41 Там же. С. 184.
- 42 *Толстой Л.Н.* Мысли о самосовершенствовании // Там же. С. 203.
- 43 *Толстой Л.Н.* Указ. соч. Т. 36. С. 165.
- 44 Там же. Т. 28. С. 78.
- 45 Там же. Т. 36. С. 160.
- 46 Там же. Т. 28. С. 171.
- 47 Там же. Т. 36. С. 139.
- 48 Там же.
- 49 Там же.

В.И. Стрелков

**НИКТО НЕ ХОТЕЛ УМИРАТЬ?
К ТИПОЛОГИИ КОНЦЕПЦИЙ ПРАКТИЧЕСКОГО
БЕССМЕРТИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ***

Vladimir Strelkov

**Nobody wanted to die:
Materials for the typology of conceptions of «practical
immortality» in modern Russia**

The traditional conceptions of overcoming of the human finitude are to be gradually substituted by «layer» versions of immortality, based on scientific or pseudoscientific implications of modern knowledge. This universal tendency has some specific Russian forms, coming from traditions of the «Russian cosmology». The article focuses on the increasing erosion of the limits between science and pseudoscience, scientific knowledge and modern mythology in this context. The Russian Internet society, through the adherents of «practical immortality», shows the diminishing scientific component in the expectations of the future.

* * *

В знаменитом фрагменте из третьего путешествия Гулливера, посвященном описанию обычаев и особенностей страны Лаггнег, речь заходит о струльдбругах – бессмертных. Как известно, поначалу феномен струльдбругов вызывает у путешественника Гулливера несказанный энтузиазм. Еще бы – в его воображении проходят серии картин совершенной жизни, вытекающей из «практического бессмертия», недоступного для

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ. Проект 0703-00293а «Роль религиозных предпосылок и ценностей в становлении и развитии социально-гуманитарного познания».

остального человечества: возможности обучиться всей мудрости человечества, накопленной им за многие века; возможности передавать приобретенные за многие века знания «широким массам»; заслуженный, благодаря этому, почет и уважение со стороны этих самых «широких масс» и т.д. Однако эти картины не вызывают у самих лаггнежцев соответствующего энтузиазма. Напротив, они встречают восторженные излияния путешественника улыбками жалости и снисходительности. Нет, объясняют они, с «практическим бессмертием» все обстоит не так просто. В действительности, согласно объяснениям лаггнежцев, струльдбруги сварливы, угрюмы и не способны к дружбе, а также лишены естественных добрых чувств к кому бы то ни было. Их появление на свет означает несчастье и для их родителей и для них самих. У них нет никакого желания становиться учителями человечества. Их жизнь бесцельна и невообразимо скучна. Они суть самые бесполезные члены общества. Король лаггнежцев предлагает даже Гулливеру взять с собой в Англию парочку струльдбругов, чтобы излечить англичан от страха смерти. Только в Лаггнеге, замечает Гулливер, нет этой бешеной жажды бесконечной жизни, жизни, продлеваемой любым способом, которая характерна для всех остальных стран мира. А все потому, что пример бессмертия всегда перед их глазами. Европейцы же грезят о бессмертии только потому, что не имеют опыта такого рода бесконечного существования.

Подобная жажда никуда не делась. Наоборот, парадоксальным образом по мере становления научной медицины и других дисциплин, призванных, казалось бы, трезво оценивать возможности преобразования человеком своей природы, тяга к бесконечному продлению человеческой жизни только усиливается, приобретая все новые и новые грани. О некоторых специфических ее проявлениях в современной России и пойдет речь в предлагаемом тексте.

Разнообразие и обилие такого рода проявлений — феномен весьма симптоматичный. В самом общем виде можно сказать, что он свидетельствует о прогрессирующем размывании границ между наукой и паранаукой, между научным знанием и современной мифологией, между утопией и действительностью. В целом он указывает на радикальную недостаточность крити-

ческого отношения к миру и собственным возможностям, свойственную adeptам бессмертия. Источником же соответствующей критической позиции в принципе может быть только научное сознание. Следовательно, расширение рядов сторонников «практического бессмертия» обнаруживает оскудение именно научной составляющей в мировоззрении наших современников. Причем очевидно, что данная тенденция характерна отнюдь не только для наших соотечественников. Тем не менее на примере современной России подобная общемировая тенденция может быть зафиксирована наиболее рельефно. Эту тенденцию подпитывают все более расширяющиеся возможности современного человека подключаться к информационному пространству, притом что такого рода информационная доступность вовсе не тождественна научной подготовленности потребителей соответствующей информации. Ведь научность определяется не столько степенью информированности о тех или иных фактах, сколько отношением к ним.

Наряду с традиционной религиозной стратегией стяжания бессмертия, которая, разумеется, никуда не делась, все большее влияние в наше время приобретают светские формы теоретизирования по поводу возможности бесконечного продления человеческой жизни. Последние, с одной стороны, возникают в качестве антитезы традиционным моделям преодоления человеческой конечности, находящим свое воплощение в мировых религиях, представленных на территории России, с другой стороны, они осмысливают себя либо как непосредственное продолжение чаяний религиозного сознания на современном уровне развития человеческого знания, либо как радикальное уточнение и переосмысление того, что в различных религиозных конфессиях существует в качестве всего лишь мечты или благой надежды.

Одним из наиболее характерных представителей такого рода теоретического «модернизма» по части оправдания стремления к бессмертию является в нашей стране И.В.Вишев. Его воззрения в каком-то смысле являются архетипическими для тех мыслителей — иммортологов, которые исходят из того, что религиозная модель бессмертия в принципе иллюзорна и должна быть замещена «светской» моделью бессмертия. Следуя в

этом за Н.Ф.Федоровым с его поисками альтернативы религиозному типу достижения бессмертия, они апеллируют к практическим возможностям современной науки, которая, по их мнению, уже сейчас если и не готова предоставить рецепт бесконечного продления жизни, то по крайней мере в состоянии показать пути для этого. При этом, согласно указанным иммортологам, современная наука уже достигла того уровня (клонирование, расшифровка генома человека, нанотехнологии), который позволяет поставить решение проблемы бессмертия в качестве грандиозной, но практически осуществимой задачи. Дело, стало быть, не в самой науке, но в ориентации социума. Именно общество в целом должно поставить перед собой задачу стяжания бессмертия в качестве своей главной цели. Проблема достижения «практического бессмертия» может быть разрешена более или менее быстро, если существует соответствующий социальный заказ¹. Его не было до сих пор, ибо в общественной системе целеполаганий доминировала христианская модель смерти и стяжания бессмертия². Последняя же, согласно И.В.Вишеву, в принципе выводит человеческое бессмертие за пределы посюсторонней реальности, с которой только и может иметь дело наука. Теперь же ситуация изменилась. В условиях, когда решение демографической проблемы именно для России становится принципиально важным, определяющим само ее существование как государства, бьет час социального заказа на бессмертие. Тексты же самого Вишева и его единомышленников призваны обеспечить философское основание для соответствующего социального заказа.

В чем же состоит это основание? В соответствующей интерпретации человеческой природы, насколько можно судить. Очевидно, что без признания этой имманентной человеку реальности ни о каком бессмертии говорить не приходится. Исходя из этого признается, что «высший смысл жизни человека — сохранить ее, увековечить, придать ей тем самым подлинную, а не декларативную, бессильную, мнимую и даже лицемерную “самоценность”»³. В соответствующем духе описывается и человеческое счастье, которое невозможно без преодоления дамоклова меча смерти. В том же контексте трактуется и смысл человеческого существования, который в некоей

высшей онтологической перспективе рассматривается как движение к абсолютной свободе, невозможной без безграничного продления жизни людей. Противопоставляя «больное мышление», исходящее из «смертнической» перспективы человека как вида, и мышление «здорового смысла», признающее, что упразднение смерти и есть предельное условие для достижения всех жизненных радостей, И.В.Вишев объявляет, что «homo sapiens может и должен стать homo immortalis»⁴.

В качестве философской антитезы подобному пониманию человеческой природы авторами данного направления выдвигаются воззрения Гегеля, а в русской философской традиции — Бердяева. Так, последний утверждал, что «только факт смерти ставит в глубине вопрос о смысле жизни. Жизнь в этом мире имеет смысл именно потому, что есть смерть, и если бы в нашем мире не было смерти, то жизнь лишена была бы смысла»⁵. В естественнонаучной перспективе эта позиция артикулируется как признание того обстоятельства, что условием трансформации человеческого общества как рода является конечность индивида, составляющего своего рода «сменный» элемент рода. Именно потому, что люди конечны, общество в целом может эволюционировать. В ответ на это достаточно голословно утверждается, что «сегодня все говорит за то, что смерть играла позитивную роль только в биогенезе и со временем утрачивает ее в социогенезе. Люди, став бессмертными и оставаясь молодыми, смогут беспредельно наращивать свои знания и опыт, становясь все мудрее, но не старея ради этого»⁶.

«Все» или все-таки «не все» говорит за то, что смерть перестала играть для современного человека (в особенности россиянина) позитивную роль — это вопрос открытый. Нас в данном случае в этом высказывании интересует нечто иное, а именно: будут ли люди, став бессмертными (допустим, что наука будущего действительно окажется способной предоставлять человечеству эту услугу) в самом деле стремиться «беспредельно наращивать свои знания и опыт, становясь все мудрее». Скажем так: это далеко не очевидно. Условием (неявным) такого прекраснородного утверждения является допущение, что эти homo immortalis будут высоконравственными существами, ориентированными исключительно на познавательную деятельность и сотрудниче-

ство с другими членами общества. В возможности этого, как мы помним, сомневался еще Д.Свифт. Строго говоря, он сомневался в реализуемости просвещенческого проекта, демонстрируя тем самым прозорливость, достаточно редкую в Новое время. Но в нашу эпоху, имеющую в своем распоряжении опыт того, во что этот проект претворился, подобная мечтательность выглядит, пожалуй, слишком самоуверенной. Не был ли более прав Кант, когда он упоминал о «кривой тесине», из которой создан человек и которая никуда не девается по мере его эволюции в направлении к гражданскому обществу.

Пресловутая «кривая тесина» требует от нас признания на уровне теории фундаментальной сложности человеческого присутствия в мире. Важнейшим методологическим принципом в подходе к описанию человеческого бытия следует считать недопустимость редукции к простым схемам. Но как раз такого рода редукционизм и демонстрируют адепты «практического бессмертия». Это хорошо видно на примере отношения И.В.Вишева к проблеме самоубийства. Суицид есть, помимо всего прочего, универсальный маркер сложности человеческого бытия. Не случайно, что не существует какой-то единой и единственной теории, объясняющей самоубийство. Оно конкретно и ситуативно. Подведение того или иного случая самоубийства под общее правило, под единый критерий чаще всего оканчивается неудачей. Самоубийство в конечном счете необъяснимо ни для самого самоубийцы, ни тем более для окружающих. Как же поступает в этом случае адепт «практического бессмертия»? Да примерно так, как предлагал поступить с собственностью принопамятный Шариков — взять все, да поделить. В данном случае — взять да признать самоубийство результатом исключительно умопомешательства. «Добровольное лишение себя жизни — это страшная трагедия, противоречащая всем законам бытия. Она не может совершаться “в здравом уме и твердой памяти”»⁷. Разумеется, если признать, что смысл человеческого бытия состоит главным образом в том, чтобы длить свое существование бесконечно долго, на манер Спинозистского *conatus*'а, то тогда все, что этому противоречит, следует объявить сумасшествием. В этом Вишев вполне солидарен с многовековой практикой человечества, трактовавшей самоубийство либо как преступле-

ние, требующее уголовного преследования, либо, в лучшем случае, как умопомешательство, требующее заключения под психиатрическую стражу. Но солидарность такого рода демонстрирует скорее архаичность этого подхода, нежели основательность. Сверхприродность и даже сверхкультурность человека составляют непосредственный материал, с которым имеют дело социальные дисциплины. Человек в этом смысле есть то, что выходит за рамки, что нарушает правила и законы. Человек обнаруживает себя в качестве индивида, а не только части рода, подчиняющейся законам больших чисел. Самоубийство — феномен, в котором обнаруживается уникальность личности. Оно представляет из себя такого рода событие, которое выводит личность за пределы ее природы, превращая ее в решение, а не в структуру, предопределяющую всякое решение. В этом смысле, вопреки адептам «практического бессмертия», человеческая свобода состоит не в преодолении его конечности, а скорее в ее злоупотреблении.

В любом случае следует, на наш взгляд, допустить, что социальное, нравственное реформирование человека — это гораздо более долгий, трудоемкий и неоднозначный процесс, чем прогресс в науке и технологиях, с ней связанных. Не получим ли мы в результате то (если бессмертие или, точнее, неограниченное продление человеческой жизни вообще возможны), что человек «технически» будет готов к бессмертию, а нравственно и интеллектуально — нет. Сможет ли он тогда справиться со свалившимся на него внезапно счастьем? На проблематичность такого рода ситуации обращал внимание И.Т.Фролов, который для адептов «практического бессмертия» является (и оправданно) одним из основных оппонентов. «Ведь вообще неясно, — писал Фролов, — как отразится на них (т.е. на людях, приобретших в результате прогресса науки возможность неограниченного продлевать свою жизнь. — *В.С.*) — в социально-психологическом и нравственно-этическом отношениях — сама перспектива выхода жизни за видовые параметры, поскольку это предполагает существенное изменение человеческого организма с помощью “гомотехнологии”, что может угрожать утратой человеческой индивидуальности, идентичности личности и пр.»⁸. В этом высказывании аккумулируется тревога филосо-

фа перед технологически модифицированным будущим, чреватый радикальным вызовом человеку. В нем предлагается обратить внимание на опасность или, по крайней мере, амбивалентность тех последствий для человеческой идентичности, той же самой человеческой природы, которую несет с собой подобное будущее. Адепты же «практического бессмертия» легко пропускают мимо этих проблем. Ничего, кроме радости, бессмертия не сулит. Еще бы — ведь это осуществление вековечной мечты людей, достижение их подлинной идентичности. Но идентичность, т.е. совпадение с собой возможна на разных уровнях. Не является ли искомая идентичность совпадением на весьма низком уровне? На уровне «твари дрожащей»? Не означает ли достижение бессмертия опять-таки формой редукции человека до его природной основы?

Верность просвещенческому проекту здесь просто бросается в глаза. Логика такого рода позиции вполне соответствует логике, скажем, Тюрго или Кондорсе. В согласии с ней познавательная способность человека есть его природная основа. Если универсален принцип *cogito*, универсальна и точка отсчета всякой эволюции — совершенство наук и технологий. Все остальные реальности человеческого бытия подтягиваются к этим познавательным результатам его общественного состояния. Если наука в состоянии обеспечить человека бессмертием, то за этим с неизбежностью последуют и социальное совершенствование, и нравственный прогресс. Как будто не было ни XIX, ни тем более XX вв., которые поставили под сомнение безусловность подобной схемы. Но нет, у Вишева мы встречаем заверения: «Нужно и можно развеять опасения и насчет бессмертия диктаторов, преступников и иных асоциальных личностей тем соображением, что такой человек вряд ли рискнет заниматься антиобщественной, предосудительной деятельностью, потерять (вследствие реальной возможности заговора, смертной казни и прочих способов общественного возмездия) способность к неограниченно долгому личному бытию»⁹. Стоит ли обращать внимание на то, что в этой сусальной картине бессмертного человечества, оказывается, есть место смертной казни. Зададимся более важным вопросом — что, в самом деле никто не рискнет «заниматься антиобщественной деятельнос-

тью»? Как будто не было «Записок из подполья»! Как будто не было проявлений вполне осознанного, обоснованного благи-ми в своем роде порывами, геноцида, которыми так богат прошлый век! Как будто современный убийца не знает, что его бытийный горизонт может сильно сократиться, если его поймают и осудят! Впечатление такое, что сторонники бессмертия исходят не из того, каков человек здесь и теперь, а каким он описывался, скажем, в соцреалистической фантастике 1950-х гг., с ее борьбой лучшего с хошим.

Человек в экзистенциальных своих параметрах есть существо рискующее. Он обретает смысл своего бытия, двигаясь по краю возможного и невозможного, разрешенного и запретного. Сама проблема бессмертия и не стала бы научной проблемой, если бы человек не дерзнул выйти за свои пределы. В романе С.Лема «Возвращение со звезд» описывается Земля, которая в результате процедуры, позволившей устранить саму возможность людей посягать на жизнь и здоровье друг друга, неизменно изменилась, превратившись в плоское, вполне достигшее идентичности общество, где нет места подвигу, риску, даже просто поступку, но где царит тупое воспроизводство. Вернувшиеся со звезд «старые земляне», не подвергшиеся этой процедуре, по сути дела превращаются в судей нового, такого по своему благодного человечества, которому, в частности, уже незачем летать к звездам. Лишение же человека смерти будет представлять гораздо более фундаментальную и далеко идущую встряску. Почему же адепты бессмертия так уверены, что в условиях преодоления смерти жизни человек останется человеком, каким мы его знаем, т.е. в первую очередь сохранит именно творческие свои устремления, идущие рука об руку с тяготением ко злу? Не утопия ли исходить из того, что бессмертный человек будет не только нравственно совершенен (а иначе ему грозит смерть), но и творчески активен (в чем сомневался Свифт)? Если бессмертие действительно возможно, то не приведет ли его пришествие к радикальной трансформации? Трансформации настолько значительной, что мы уже не сможем говорить о нем как о человеке, т.е. о том, кого в течение многих столетий и даже тысячелетий имеет в виду культура в своей эволюции. Вероятнее всего, что этот радикальный переворот при-

ведет к упразднению тех общественных институтов, которые сами произошли, во многом благодаря безусловному признанию человеческой конечности — семьи, государства, общепринятой морали, где по крайней мере декларируется принцип «не убий», и многого другого.

Современный российский исследователь В.А.Кутырев справедливо обращает внимание на то, что «они (т.е. сторонники практического бессмертия. — В.С.) не задумываются, что даже если их идеалы воплотятся, это будет сущностно другое существо — без души, без надежд, страхов, радостей и смыслов, у него будет иное отношение к своему “я”, да и что такое обесчувствовленное “я”»¹⁰. И.В.Вишев же вообще не видит в этом никакой проблемы. Нет у человека никакой души, а что касается радости, страха, то они «останутся практически теми же самыми, хотя их содержание не может не претерпеть соответствующих изменений»¹¹. Оставим вопрос о душе. Оставим в стороне и то, как это вообще возможно «остаться тем же самым» и в то же время «претерпеть соответствующие изменения». Но почему наш автор так уверен в преемственности основных человеческих параметров между человеком смертным и постсмертным? Ответа на этот вопрос мы не находим. Возможно потому, что об этом гипотетическом бессмертном индивиде вообще ничего нельзя сказать, оставаясь в пределах «смертнической парадигмы». Адепты бессмертия просто-напросто проецируют сегодняшнего человека в это прекрасное будущее, где не будет смерти, а все остальное останется как есть. Но нельзя же в самом деле предполагать, что такая радикальная хирургическая операция над человечеством (причем явно без наркоза) оставит его таким же, как и раньше со всеми положительными его свойствами, приемлемыми для будущего, где нет места смерти. Гораздо вероятнее, что упразднение человеческой конечности приведет к превращению нас в каких-то совсем других существ, у которых с нами теперешними будет еще меньше общего, чем между нами теперешними смертными и человекообразными обезьянами. Что они, если, повторяем, такая трансформация действительно произойдет, будут из себя представлять, какая у них будет психология, мораль, система ценностей, наука наконец, — мы знать наперед не можем.

У нас просто нет для этого соответствующего опыта. Но полезнее и безопаснее, как представляется, исходить из того, что отличия этого «нового Адама» от «Адама ветхого» будут колоссальными. Настолько большими, в частности, что этому новому человечеству вообще не будет никакого дела до нас с вами.

Опыт философии показывает, что человечество не столько разрешает те фундаментальные вопросы, которые оно устами философов перед собой ставит, сколько время от времени делает их неактуальными. Так, для просвещенческого разума XIX в. стала неактуальной проблема Бога. Не потому, разумеется, что к этому времени с Богом наконец все стало ясно, но скорее потому, что в эпоху Просвещения другие типы описания реальности оказались приоритетными. Человечество не столько решает свои мировоззренческие проблемы, сколько их, в силу самых разных причин, изживает. Если человечество обретет физическое бессмертие, то это вовсе не будет означать, что оно действительно поймет себя, и найдет, наконец, адекватный ответ на вопрос, что оно есть. Нет, это будет означать только то, что проблема человека, каким мы его знаем и не знаем, будет предана окончательному забвению. Конечно, можно допустить, что вместо этой проблемы возникнет другая. Она будет касаться того бессмертного существа, который заменит человека. Но, во-первых, совершенно не очевидно, что это будущее существо вообще будет озадачиваться подобными философскими вопросами и, во-вторых, что оно востребует мировоззренческий опыт прошлого человечества. Скорее уж можно предположить разрыв линии преемственности, перерыв, интерпретировать который как шаг вперед было бы неоправданно оптимистично. Нет человека — нет проблемы. Поэтому следует представлять бессмертие как горизонт возможного будущего человечества не в рамках теории прогрессирующей эволюции, но в рамках теории катастроф. Современное человечество погибнет. На его развалинах появится новое разумное существо, которое, что вполне вероятно, будет намного лучше оснащено для космической экспансии. Но мы-то тут причем? В понятие прогресса обязательно входит идея преемственности. Но именно ее возможности у нас и нет оснований предполагать.

Показательно в данном случае, что И.В.Вишев отвергает аргумент французского философа В.Янкелевича против бессмертия, который основан на том, что предположительное бесконечное омоложение человека не будет приводить к его же психологическому омоложению. По Янкелевичу (и с ним трудно не согласиться), физически вечно молодой человек будет неизбежно дряхлеть психологически, поскольку будет сохранять весь свой жизненный опыт, что не может не приводить к *tedium vitae*. Вишев с этим, разумеется, не согласен. Он полагает, что никакого психологического одряхления бояться не следует, ибо вновь обретший молодость человек — это просто индивид «обогащенный знаниями и опытом минувшей жизни»¹². Однако навряд ли дело обстоит так уж просто. Если омоложенный индивид сохраняет свой прошлый опыт, он так или иначе дряхлеет. Не физически, так нравственно. Не нравственно, так психологически. Не психологически, так интеллектуально. Если же он не сохраняет опыт, т.е. по существу всякий раз, подвергаясь омоложению, он должен превращаться в нового человека, которому не должно быть никакого дела до себя прежнего. Да и не будет этого «прежнего». Он исчезнет вместе с опытом прошлого. Но тем самым будет поставлен крест на самой возможности индивидуального (да и коллективного) прогресса.

Само существование адептов практического бессмертия в современном интеллектуальном ландшафте нельзя, тем не менее, не признать полезным. Хотя бы в качестве универсального провокатора, заставляющего вернуться к проблемам специфики человеческого бытия в новом продуктивном ракурсе — в связи с грядущим гипотетическим бессмертием. Однако нельзя не видеть и того, что сам провокатор далеко не всегда находится на уровне совершаемой им провокации, поскольку не обращает должного внимания на амбивалентность этой грядущей ситуации, которая не только открывает перед человеком новые невиданные возможности, но и ставит под сомнение само его существование в том качестве, в каком его до сих пор знали.

В целом такого же рода возражение может быть предъявлено и Р.Икеину (псевдоним В.Кишинца) — автору одного из «опорных» текстов такого направления в современной околонаучной футурологии, преодолевающей «смертническую» пер-

спективу человечества, как трансгуманизм. Текст называется «Nano sapiens, или Молчание небес». Написан он «задорно» и отличается от книги И.В.Вишева уже тем, что намного подробнее останавливается на естественнонаучной подоплеке грядущего бессмертия, а именно на развитии нанотехнологий и открывающихся в этой связи перед человечеством блестящих перспективах. Поскольку автор «Nano sapiens'a» не претендует, по крайней мере формально, на особую теоретическую строгость своих выкладок (в отличие от Вишева), его текст выглядит как вольная и вполне допустимая фантазия на темы ближайшего будущего. Тем не менее широкозахватность предложенных в ней выводов, касающихся будущего человечества в целом, а также фактическая рецепция идей, в ней изложенных, российскими последователями трансгуманизма, делает эту книгу весьма показательной и даже знаковой для современного круга чтения.

Исходная констатация теории Nano sapiens'a состоит в том, что наука, благодаря развитию нанотехнологий, способна в ближайшие 10–20 лет обеспечить человеку, во-первых, неограниченное продление существования его, данного природой, физического тела и, во-вторых, радикально трансформировать это самое тело, превратив его в бесконечно более устойчивый к воздействиям внешней агрессивной среды носитель информации. «Человек может стать не сегодняшним существом из крови и плоти, а завтрашним — из титана и алмазоидов, способным переделывать, реконструировать и изменять себя по своему усмотрению»¹³. Что это как не практическое бессмертие, которое возможно осуществить не когда-то в отдаленном и не очень ясном будущем (так представлялось дело Федорову), а фактически сегодня — с пятницы на субботу.

Р.Икеин вполне отдает себе отчет, что переход от человечества конечного к человечеству бесконечному — это «событие беспрецедентное (в истории человечества)»¹⁴. Не случайно, он пишет слово «переход» курсивом. Уподобление Икеиным подобного перехода превращению куколку в бабочку, пожалуй, недостаточно пафосно. Бабочка в конце концов столь же конечна, как и куколка, поэтому радикального изменения ее бытия при такого рода переходе не происходит. Иное дело человек, ставший бессмертным, обладатель тела, которому поисти-

не износу нет. Этот переход представляется автору неизбежным, т.к. он в рамках обнаруживающихся уже сейчас тенденций в развитии земных технологий в принципе осуществим.

Следующий вопрос, который возникает в связи с технической осуществимостью бессмертия, — захочет ли человечество совершить этот переход. Отметим к чести автора *Nano sapiens*'а, что для него это действительно вопрос. Ведь для многих современных адептов бессмертия тут вовсе нет никакого вопроса. Человеческая свобода обнаруживает себя не столько в безоглядном стремлении к бессмертию (как это получается у Вишева), сколько в остановке перед столь заманчивой перспективой. Правильно ли оно (человечество) поступит, если предпочтет новое нанотехнологическое обличье? Эта остановка действительно очень человечная, поскольку предполагает решение, изменяющее онтологическую суть человека. Тем не менее Икеин отвечает на вопрос положительно. Человечество все-таки решится на переход к практическому бессмертию, ибо «в подавляющем большинстве случаев победит инстинкт самосохранения и человечность»¹⁵. Согласимся с тем, что инстинкт самосохранения безусловно победит и мы в конечном счете, если нанотехнологическая революция действительно произойдет, выберем бесконечно продолжающуюся жизнь. Но причем здесь человечность? Икеин полагает, что возможные протесты против бессмертия суть проявления мракобесия. Мы бы ответили так: они как раз суть проявления человечности. И если мы называем протест против бессмертия мракобесием, значит, человек в качестве конечного существа есть мракобес. В гладком скольжении к бессмертию, основывающемся на инстинкте самосохранения, нет ни грана собственно человечности. Напротив, это неприкрытая «животность». Человечность же начинается именно с вопросов, с неавтоматичности, проблематичности своего бытования в истории. Человек будущего, настолько овладевший нанотехнологиями, что он будет в состоянии бесконечно долго выстраивать свое тело в соответствии с той средой, которая его окружает, будет оставаться человеком не потому, что он всякий раз будет предпочитать бесконечно длить свое существование, а потому, возможно, что он все снова и снова будет ставить под сомнение безусловность этого своего

выбора. Его свобода будет рельефнее обнаруживаться в его способности ограничить свою свободу, чем в инстинктивном следовании своей животной природе. В невозможности раз и навсегда решить для себя, кто он — смертный или все-таки бессмертный? — человек будет раз за разом демонстрировать свою априорность или, если угодно, сверхприродность. Тогда как в инстинктивном приятии бессмертия, предлагаемого наукой, человек не только не «станет бабочкой», т.е. не выйдет за рамки природы, но тем вернее станет заложником своего бессмертия. Иными словами, став бессмертным, человек перестанет быть человеком. Выбор человека может быть и таким. Но не означает ли подобный выбор измену самому себе?

Р.Икеин по существу признает, что сравнительно быстро после внедрения человечеством нанотехнологий для обеспечения практического бессмертия произойдет радикальная трансформация самого человечества. Оно из совокупности индивидов, разделенной имущественными, социальными, расовыми перегородками превратится в единую личность-сообщество. Тем самым оно практически отделится от собственного прошлого. На вопрос, чем же *Nano sapiens* будет отличаться от человека (характерно, что не от современного человека, не от человека на каком-то уровне его становления, а от человека вообще), Икеин отвечает: «всем, кроме наличия интеллекта»¹⁶. Можно ли такое существо признать человеком? Едва ли. Ведь не признаем же мы людьми современные компьютерные системы, которые, как и мы, обладают интеллектом. Собственно лидирующей метафорой трансгуманистов в отношении человека и является компьютер. Так называемая душа есть ни что иное, как «центральный процессор». Вся проблема обеспечения неуязвимости таким образом представляемого постсмертного человека и заключается в обеспечении вечности подобного «устройства». А обеспечить искомую вечность можно посредством «дублирования и резервирования». Необходимо «иными словами, создавать и хранить копии этого «устройства», вернее, хранящуюся в нем информацию в защищенном месте (местах)»¹⁷. Бессмертие личности, таким образом, возможно как бессмертие информации, накопленной индивидом за определенный период его функционирования в этом мире. Но будет

ли копия, пусть и сколь угодно совершенная, той же самой личностью? С позиции стороннего наблюдателя, — да, пожалуй. На внешние раздражители она будет реагировать совершенно так же, как и почивший оригинал. Но для самого этого оригинала дело вряд ли будет представляться таким уж простым. Это как с клонированием — допустим, мы в состоянии (наверняка будем в состоянии) воспроизводить физически, психически и информационного того или иного индивида неопределенно большое число раз. Но ведь для самого реплицируемого индивида его отдельная, пренебрежимо малая для информационного сообщества кончина будет скорее всего представляться абсолютной и невозстановимой. Для целого она пройдет незамеченной. Поистине восторжествует принцип «незаменимых нет». Тем более, что и замены не потребуется — копия во всем будет подобна оригиналу. А что до того, что вот это конкретное «я» исчезнет и никогда не воскреснет — ведь восстановится копия, а не оригинал — до этого целому дела нет.

Бессмертие личности в таком контексте может быть обеспечено, если мы признаем, что личность и есть само целое. Это своего рода кибернетическая соборность. Актуально существует сеть. Ее пользователь — это не главный и уж во всяком случае сменяемый элемент этой сети. В этом смысле предполагаемое (лучше даже сказать — чаемое) трансгуманистами движение к преобразованию человечества в единого информационного субъекта и есть подлинное решение проблемы бессмертия личности. Перспективы здесь открываются величественные, т.к. единый земной интеллект рано или поздно сольется с едиными интеллектами других обитаемых миров и установится «эра кольца», о которой писал советский фантаст И.Ефремов. Но является ли подлинной личностью только (или даже главным образом) социальное, либо информационное целое? Для человечества, каким мы его знаем, нет, не является. Скорее, личность представляет из себя напряженное, становящееся, проблематичное отношение индивида к различного рода целостным системам, частью которых он себя осознает, но которым и противостоит, постоянно отстаивая право на собственное бытие, нередуцируемое к какому бы то ни было целому.

Этот зазор между частным бытием и бытием целого, согласно Икеину, будет неизбежно преодолен в пользу целого. Но останется ли в этой целокупной личности что-то от личности прежней? С одной стороны, Икеин признает, что такого рода единому (в перспективе и единственному) субъекту «все человеческое будет... чуждо»¹⁸. С другой же стороны, это бессмертное существо будет высокоморальным. Его жизнь будет «спокойной, взвешенной, без забот и тревог, но и без экстаза. Не будет “добра и зла”, будет одно добро и покой...»¹⁹. Возможно ли существование «одного добра» – вопрос сложный. На наш взгляд, подобное гипотетическое существо будет равнодушно как к добру, так и ко злу. В лучшем случае оно будет стремиться исключительно к чистому познанию. Грядущая эра «покоя и воли», в воззрениях Икеина, предстает подлинным раем. Буквальное воспроизведение этого религиозного термина, равно как и достаточно частые отсылки к библейским текстам, призванные, насколько можно судить, укоренить представления о *Nano sapiens*'е в истории человеческой культуры, весьма симптоматичны. Тем не менее, именно оставаясь верным духу религиозной культуры современного человечества, следует признать, что рай, рисуемый Р.Икеиным, имеет сугубо технократический характер. Для христианина райское бытие, бытие в Боге имеет высшую ценность не потому, что в нем нет смерти, но потому главным образом, что в нем возможно бытие с Богом, бесконечно длящееся созерцание Его, что и составляет высшую ценность для верующего в бессмертие. Иными словами, райское бытие означает для христианина отношение с чем-то, что бесконечно превышает тебя самого. В напряженности переживания этого несовпадения, но соприсутствия и обнаруживает себя личность как существующая в Боге, но ему не тождественная. Однако такого рода переживание все еще составляет предмет экзистенциальной диалектики, которая попросту невозможна в одномерном бессмертном мире чистого разума.

В заключение этого краткого обзора некоторых текстов, на которых базируются сторонники «практического бессмертия» в современной России, следует признать, что описываемый в них вариант будущего в той или иной мере возможен. Правда,

не столько в виде бессмертия, сколько в виде достаточно пролонгированной жизни. Технократическая по сути своей вера в способность науки своими средствами обеспечить бесконечность человеческого бытия (тем более в ближайшее время) может быть охарактеризована как одно из проявлений веры в панацею. Последняя же характерна скорее для донаучного типа сознания. То, что реальность бессмертия объявляется темой дня некоторыми современными российскими учеными, указывает, на наш взгляд, на размывание демаркационной линии между наукой и паранаукой. Такого рода размывание чаще всего ведет к сокращению собственно сферы науки за счет расширения околонучной и даже псевдонаучной составляющих современного информационного поля.

Что же касается философских аспектов возможного бессмертия человека, то здесь представляется важным обратить внимание на следующее. Во-первых, выбор человечеством себя в качестве бессмертного означал бы его самоубийство. Если постструктурализм в лице Фуко и Барта объявил о смерти человека и смерти автора, то технократическая модель бессмертия объявляет о смерти всего человечества, ибо то существо, для которого смерть не будет более представлять онтологической границы, будет кем угодно, но только не человеком. Как мы видели, это признают и некоторые адепты бессмертия. Согласимся с ними в том, что возникновение на месте человечества какой-иной разумной среды не будет представлять собой некое безусловное зло. Философия в данном случае может лишь обратить внимание на условность и относительность восторгов и чаяний, связанных с этим превращением.

К числу тех фундаментальных экзистенциальных составляющих человека, которые, по-видимому, будут сметены и канут в лету, благодаря иммертологической революции, относятся, на наш взгляд, инаковость и усилие.

Пока человек смертен, перспектива иного его бытию всегда существует как его предельный горизонт. Человеческое бытие структурируется в виду этой инаковости, как постоянный отклик на бросаемый ею вызов человеку. Смерть составляет то доступное для человеческого переживания событие, которое, с одной стороны, заставляет людей искать некоего тождества с

самими собой, овеществленного в поступках и решениях, а с другой стороны, делает этот поиск историчным, т.е. открытым будущему и неочевидным для всякого рода анализа, стремящегося к завершенности. Можно сказать, что пока существует смерть, возможна история. Обретение человеком бессмертия упразднило бы этот горизонт иного. Точнее сказать, оно лишило бы человека открытости тому, что не есть он сам. Царство реализованного навсегда тождества сузило бы горизонт человека до него самого. Это обстоятельство, в частности, позволяет усомниться в том, что бессмертный человек, чистый интеллект, будет так уж стремиться к познанию нового. Скорее он утратит перспективу, в которой новое будет иметь для него хоть какой-нибудь смысл.

Далее, бессмертие лишит человека и потребности, а значит и способности, прилагать усилие в свершении своего жизненного пути. Именно с этой неприличной легкостью бытия и связано, сколько можно судить, представление Р.Икейна о том, что жизнь будущего бессмертного существа превратится в рай. Не нужно будет преодолевать препятствия образовательного, имущественного, социального характера. Все будет даваться сразу и навсегда. Ничего не надо будет заслуживать. Ничто не будет выстрадано. Не будет и самого детства как периода испытаний, т.к. вся интеллектуальная оснастка будет приобретаться автоматически. Впрочем, это лишь вновь показывает, что бессмертное существо будущего не будет человеком.

Примечания

- ¹ См.: Вишев И.В. На пути к практическому бессмертию. М., 2002. С. 156.
- ² Там же. С. 157.
- ³ Там же. С. 227.
- ⁴ Там же. С. 254.
- ⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 35.
- ⁶ Вишев И.В. На пути к практическому бессмертию. С. 174.
- ⁷ Там же. С. 162.
- ⁸ Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. Работы разных лет. М., 1989. С. 491.
- ⁹ Вишев И.В. На пути к практическому бессмертию. С. 277.
- ¹⁰ Идея смерти в русской ментальности. СПб., 1999. С. 82.

- ¹¹ *Вишев И.В.* На пути к практическому бессмертию. С. 234.
- ¹² Там же. С. 231.
- ¹³ *Икеин Р.* Nano sapien's, или Молчание небес. М., 2005. С. 33.
- ¹⁴ Там же. С. 36.
- ¹⁵ Там же. С. 41.
- ¹⁶ Там же. С. 74.
- ¹⁷ Там же. С. 85.
- ¹⁸ Там же. С. 106.
- ¹⁹ Там же. С. 112.

Е.А. Евстифеева

**НАУКА И ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОМ
РОССИЙСКОМ УНИВЕРСИТЕТСКОМ
ОБРАЗОВАНИИ**

Elena Evstifeeva

**Science and spiritual value in modern Russian university
formation**

The idea of the university discussed in the philosophical works of I. Kant, A. von Humboldt, F. Nietzsche, J. Ortega y Gasset, K. Jaspers, and other prominent Western thinkers is focused on its understanding in the perspective of unity of both scientific knowledge and spiritual values. With the growing instrumental role of scientific knowledge, the mission of the university as an institution preserving spiritual cultural heritage becomes gradually weakened. This is the reason why the idea of the university should come anew to the forefront of philosophical discussions with the particular emphasis on the spiritual values and knowledge unity. Contrary to the often claimed opposition between belief and knowledge, they should be both interpreted today as the synthetic basis for creating the hierarchy of spiritual values and scientific vision of the universe. Different kinds of beliefs (religious, philosophical, scientific, etc.) are cooperating with multi-facet knowledge in the production of the hierarchy of spiritual values, as well as the world of science addressed to university students. Dialogical approach to the university education should contribute to the preservation and renewal of both science and spiritual values of cultural tradition.

* * *

Постановка вопроса о том, каким быть университету, каковы приоритетные ценности университета, связана с известной дискуссией об идее университета, его целях и приоритет-

ных ценностях, начатой такими авторами, как И.Кант, В. фон Гумбольдт, Дж. Ньюмен, Ф.Ницше, К.Ясперс, Х.Ортега-и-Гассет и др., и до сих пор продолжающей оставаться актуальной.

Университет возник как свободное объединение тех, кто хотел учиться, и тех, кто мог научить. Любовь к знаниям как средству личного спасения, равно как и любовь к истине, выражали идею университета. В дальнейшем происходит как бы раздвоение университета на естественнонаучное и гуманитарное направления, связанные с развитием науки, и теологическое обучение. Происходит разделение на чистую науку, и прагматизированную науку, ориентированную на потребности жизни. В.Гумбольдт с идеей университета связывал две задачи: как институционализировать современную науку, освободив ее от опеки религии и Церкви, притязаний со стороны государственной бюрократии, обеспечивающей ее внешнее существование, а так же как ослабить на нее влияние общества, заинтересованного в практических результатах научной работы. В университетах будет сосредоточена нравственная культура нации, ее духовная жизнь, считал Гумбольдт, подчеркивая, что он должен иметь внутренне неограниченную свободу, а наука не может быть явлением обретенным, поскольку она полностью охвачена внутренней динамикой исследовательского процесса. Развитие личности, как выражение идеи университета, в проектах В.Гумбольдта и Я.А.Коменского, выражает целостное развитие сущностных сил человека и осуществляется через свободу и индивидуализацию обучения. Свобода не означает анархии, она реализуется в условиях ориентации на идеал человека, общества, государства.

Учитывая ситуацию, в которой живет сегодня университет, когда остро чувствуется расхождение прагматических в основном устремлений научного знания и духовных, нравственных, экзистенциальных интересов личности, ориентированных на добродетель, которые, как принято считать, коренятся в версV'e5, важно разобраться в том, влияет ли этот разрыв на развитие личности и возможно ли его преодоление. Реабилитируется ли сегодня идея университета как формирование универсального знания и воспитание интегральных качеств лич-

ности? В призме взаимоотношений и соизмеримости таких феноменов как знание и вера, трактуемых в их широких значениях, попытаемся рассмотреть этот вопрос.

Существует точка зрения, что в научном познании «субъективность» сведена к минимуму, субъект исследования, его «Я» — это отпечаток реальности. А в духовно-нравственной сфере, фундированной верой, человек всегда действует как личность. Субъект не заменим ничем и не тождественен ни с чем. В отличие от знания, вера предполагает личностное отношение к предмету исследования. Вера — личностное самоопределение человека по отношению к имеющемуся у него знанию. Согласно традиционной точке зрения, вера формирует ценностно-смысловые установки личности, а знание — установки прагматические. Но так ли это?

Указанные точки зрения, по нашему мнению, скальпируют известную альтернативу веры и знания, которая традиционно связывались с религией и наукой. Кроме того, в философской литературе встречается некоторая упрощенность подходов разграничения веры и знания.

Взаимоотношения веры и знания не носят линейного характера, включают многомерные, диалектические взаимопереходы, требующие соответственно многопланового и в каждом случае отдельного анализа. Феномен веры не может быть редуцирован к знанию, как и наоборот, хотя вера в определенном смысле всегда есть знание, а знание неизбежно включает в себя параметр веры. Всякая система знания, так или иначе, включает моменты веры. Это легко обнаруживается на уровне предпосылочного знания — в форме приверженности, например ученого, к определенной парадигме, а также в области истолкования идеалов и норм научного познания. Вера всегда основывается на интуитивном обобщении познавательного опыта.

Логические неувязки при определении отношений между понятиями веры и знания часто возникают в силу того, что понятие веры ограничивается лишь его гносеологическим планом и не учитывается в должной степени связь последнего с аксиологическим и праксеологическим аспектами содержания веры. В полной мере это относится и к знанию. Когда речь идет о знании, то под ним понимается не только объективно-истинное,

уже получившее логическое и практическое обоснование знание, но и знание гипотетическое, знание, включающее в себя момент заблуждения, и другие разновидности знания, в которых отчетливо выражен момент его относительности, исторической ограниченности. В таких случаях знание не может считаться строго обоснованным, в нем содержатся вероятностные по своему характеру положения, и оно включает такие компоненты, которые пока принимаются на веру, вызывают ту или иную степень доверия, что стимулирует критический анализ, поиски доказательств и практических подтверждений. Вероятельная интенция всегда включена в предпосылочное знание. Заметим, что предпосылочное знание играет роль своего рода фильтра в познании, поэтому творчество высокого ранга связано с рефлексией предпосылки, многие из которых носят вероятельный характер. Подмена знания верой, веры знанием заставляет не только вспоминать И.Канта, который предостерегал от опасности слияния понятий веры и знания, подмены одного другим, но и рефлексировать, отдавать себе отчет в их различиях.

Понятие знания создает впечатление надежности, неоспоримости, несмотря на признание сегодня его релятивности. Его используют далеко не всегда оправданно, часто лишь для того, чтобы придать авторитетность своей позиции. Как философское понятие вера должна рефлексироваться в своем онтологическом, гносеологическом, аксиологическом и праксеологическом содержании. Вера выражает фундаментальный духовный регистр личности. Вера представляет собой акт принятия чего-либо как истинного, справедливого, целесообразного, возможного в условиях отсутствия или невозможности достаточного обоснования. Или, гносеологически, вера есть признание чего-либо по достаточным субъективным и недостаточным объективным основаниям. Содержание, символ, объект веры обладает ценностным значением, связан с интересами субъекта веры, его потребностями, надеждами, идеалами, обнаруживает существенную связь с наличными социокультурными условиями его познавательной активности и жизнедеятельности.

Вера сильно влияет на личностные ценности, отношения, интересы, на активность личности. В зависимости от своего содержания она может либо деструктивно, либо конструктивно

но влиять на структурную целостность личностной реальности. Такое качество веры как интегральность позволяет организовать различные интенции, определить «отношения», санкционировать все действия. Веровательная установка представляет сложившуюся в сознании определенную интенциональную ценностно-смысловую структуру. Изменение наличной веровательной установки и образование новой может в общем виде символизировать процесс изменения опыта личности. Главное для приобретения опыта заключается не просто в получении нового знания, осознания новой ценности, цели, программы деятельности, а в том, чтобы эти новые знания, ценности, проекты приобретали интенциональное качество, выражали желание, убеждение, волю к достижению цели.

Идея университета имманентно ориентирована на академическую свободу и творчество, которые относятся к высшим рангам смысложизненных установок личности. Академическая свобода означает признание права обучать истине вопреки любым стремлениям ее урезать. В идеале студент мыслит независимо, критично и несет ответственность лишь перед самим собой. Он свободен в своем стремлении учиться. Университет — это место, где культивируется самосознание эпохи (К.Ясперс). Получается, что для личности свобода — ценность высокого ранга. Она выражает экзистенциальную полноту личности, ее стремление к отрицанию всякого веления, 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 выражает открытость веровательных возможностей по отношению к бытию. В вере и свободе выражается решимость личности осуществить свое предназначение в совместном бытии с другими. Творчество, творческая устремленность и «одержимость» личности, ученого всегда экзистенциально насыщены, т.к. это магистральные, стратегические направления деятельности, которые как бы оправдывают человеческое существование, примиряют человека с бытием.

Все большее признание в университетской модели знания получает переход от человека исследующего к человеку понимающему. Парадигма понимания, в первую очередь, предпо-

лагает владение принципами, методами, способами действия, а не знаниями. Понимание направлено не на поиск новых знаний, а на осмысление, порождение смысла того, что узнается. Понимание – это рефлексивная позиция, такой способ овладения содержанием, который указывает на смысловые контексты исследуемого. Заметим, что понимание во многих существенных отношениях предопределяется вероустановкой. Механизм понимания – это способ установления соответствия различных эмпирических фактов, языковых сообщений вероустановочной структуре. Само соответствие такого рода нередко весьма неопределенно. Поскольку вероустановка санкционирует разнообразный материал, например «принятие другого», она тем самым задает границы его интерпретации. Если границы интерпретации слабо рефлексивуются, то это способно повлечь легковерие, которое выражает экзистенциальную потребность верить в желаемое.

Когда степень соответствия воспринимаемого вероустановочной установке высока, то акт понимания происходит мгновенно. Понимание в этом случае означает мгновенную идентификацию. Понимание предполагает полную ясность, отсутствие сомнения, поскольку соответствует механизму идентификации. Экзистенциальная потребность веры делает диапазон приемлемой интерпретации воспринимаемых событий, например принятия «Другого», весьма широким. Отсюда механизм идентификации как бы «послушен» субъекту. «Разгадка», т.е. достижение понимания «для себя» есть преодоление препятствия в процессе поддержания целостности «Я». Если «загадка» не может быть «разгадана», тогда все, что остается непонятым, зачастую либо вытесняется, либо относится к категории нереального, полагается не существующим. Полное непонимание означает, что новая информация отталкивается вероустановкой.

Зачастую вероустановочная установка по своей структуре плохо оформлена, определяется интуитивными посылками, не поддающимися логическому анализу и упорядочению. Длительно «проигрываемые», устойчивые вероустановочные установки постепенно рационализируются, несмотря на то, что это неподлинное обоснование, субъективно они выглядят достаточно раци-

онализированными. Вера и знание в одинаковой мере важны для конституирования интегрального духовно-ценностного мира личности в процессе университетского обучения.

В ситуации понимания и взаимопонимания ярко проявляется стабилизирующая роль веры, которая способна обеспечивать возможность сохранения наличных ценностно-смысловых и коммуникативных структур в условиях противоречивости отношений, интересов, потребностей, ценностей. Суть понимания, согласно воззрениям Дильтея, составляет психологическое проникновение в интимный мир человеческой души, основанное на интуитивной способности человека ставить себя на место другого, сопереживать ему, осознавать мотивы его поведения. Сегодня понимание — это и психологический, и экзистенциальный феномен. Это рефлексивный способ бытия человека в мире.

Получается, что вера и понимание влекут к диалогу, формируют толерантность. Для современного университета, разрывающегося сегодня между духовным и материальным, прагматизацией и ценностями гуманитарного знания, толерантность становится одним из ценностных средств, способных сохранить его идею. Толерантность в широком толковании — это особая цивилизационная норма, дающая возможность для диалога и согласия, обеспечивающая устойчивое индивидуальное и социальное развитие в мире разнообразия (А.Г.Асмолов).

На уровне самопонимания важнейшая потребность человека — не необходимость передать, получить некие сведения, а потребность человека отнестись к другому, «довериться» другому с ожиданием на «активное ответное внимание», т.е. обратную доверительность. Другая личность доступна пониманию только через диалог.

Диалог способен порождать и новые смыслы. Как показали современные психосемантические исследования в области общения, в ситуациях сотрудничества с высокой степенью доверия к партнеру смысловое сближение партнеров происходит сильнее, особенно на начальных этапах общения. Диалогичность является условием сосуществования в мире, условием становления новой картины мира. Это соотносится с процессом переориентации в сфере политики международных, ме-

жэтнических, межчеловеческих отношений, отказом от идеи универсальности как одного из путей развития, признанием реальности многообразия культурно-исторических систем. Единство веры и знания в процессе диалогического обучения, предполагаемого современным вариантом идеи университета, позволяет постоянно воспроизводить и обогащать духовно-ценностные основания процесса формирования современного студента. Их взаимосвязь в контексте университетской жизни важна для построения общества, основанного на знаниях.

ABOUT THE AUTHORS

Ilya Kasavin – Prof. Dr., Correspondent Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Dept. for Social Epistemology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Editor in Chief of the “Epistemology & Philosophy of Science”.

Vladimir Filatov – Prof. Dr., Chair for Contemporary Philosophy, Russian State University for Humanities.

Michail Shahov – Prof. Dr., Deputy Chair for Department for the Study of Religion, Russian Academy of State Service at the Russian President Administration.

Albert Alyoshin – Prof. Dr., Russian State University for Humanities.

Boris Gubman – Prof. Dr., Head of the Department for Theory and History of Culture, Tver State University.

Svetlana Konacheva – Associate Professor, Ph.D., Russian State University for Humanities.

Andrej Zabiako – Prof. Dr., Head of the Study of Religion Department of Amur State University.

Alexander Bubnov, Associate Professor, Ph.D., Philosophy Department of Kursk State Medical University.

Lyudmila Markova – Prof. Dr., Department for Social Epistemology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Victor Lega – Ph.D., Candidate of the theology, Chair for Theology, Orthodox University, Moscow.

Aleksey Schavelev – Assistant professor, Ph.D., Moscow State University.

Sergey Schavelev – Prof. Dr., Head of the Philosophy Department of Kursk State Medical University.

Eugene Ivakhnenko – Prof. Dr., Chair for Social Philosophy, Russian State University for Humanities.

Michail Lukatski – Prof. Dr., Tver State University.

Vladimir Strelkov – Associate Professor, Ph.D., Russian State University for Humanities.

Elena Evstifeeva – Prof. Dr., Tver State Technological University.

Научное издание

Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд

*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 10.01.08.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 17,5. Уч.-изд. л. 14,42. Тираж 500 экз. Заказ № 001.

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