

КАК ВОЗМОЖНА РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ?

В.П. Римский

(Белгородский государственный университет, зав. кафедрой философии)

Я начну свое рассуждение о специфике религиозной философии именно с постановки этого вопроса. Почему? Дело в том, что в профессиональной корпорации философов (и в западной, и в отечественной) существует устойчивое мнение, что философия – это наука о всеобщем, о первопричинах, о предельных основаниях бытия, природного, социального и человеческого и т.п. Здесь можно привести примеры из классической и школьной философских традиций – начало понимания философии как науки положило «новое время» и «просвещение», а марксизм и все разновидности позитивизма (вплоть до постмодернизма) провозглашали себя «научной философией». Мой научный руководитель профессор А.В. Потемкин в свое время «сломав себе шею» – так и не защитил перед судом «философской общественности» свою докторскую диссертацию о школьном, диатрибическом понимании философии, пытаясь в рамках марксистской парадигмы определить ее специфику.

И говоря о философии как «науке», мы, разумеется, ответ на поставленный вопрос сразу можем дать отрицательный, т.к. религия это очевидно не «наука». А тогда и вопрос о религиозной философии становится курьезным, если не абсурдным.

В последнее время в отечественной философии наконец-то появились трезвые оценки философии как специфической формы знания, отличной от науки. Можно встретить утверждения о том, что философия в отличие от науки выносит «универсальные суждения и стремится вскрыть метафизические законы всего мирового целого» [2]. Но в свое время А.В. Потемкин и Э.В. Ильенков в контексте диалектики абстрактно-всеобщего и конкретно-всеобщего неоднократно отмечали, что и наука в своей теоретической части имеет дело с универсальными, всеобщими законами и суждениями. И совершенно справедливо В.В. Миронов далее отмечает, что философия этим не ограничивается – она включает в себя аксиологические моменты и выносит ценностные суждения, претендует «на решение вечных проблем бытия».

При такой постановке проблемы мы очевидным образом выходим на проблему соотношения философии и религии. И ответ получаем такого рода: если наука имеет сугубо рациональное отношение к бытию (в том числе и к человеческому), религия – ценностное, преломленное сквозь призму вероучения и вероучительного опыта, то «в философии как раз осуществляется наиболее сбалансированный вариант такого сочетания, причем ту или иную систему ценностей философ пытается рационально обосновать (в отличие от верующего человека), а рациональные построения и доказательства – сознательно развивать, исходя из каких-то общих ценностных представлений (в отличие от ученого)» [3]. Мы видим, что при таком понимании открывается «статья» в «философском законе» для легитимации «религиозной философии» хотя бы в качестве маргинального, периферийного феномена на историческом пути философии как таковой.

А связующим стержнем философии как таковой «выступает установка на решение предельных (вечных) проблем человеческого бытия в мире, значимых для всех времен и народов». Но, пытаясь ответить на вопросы о «предельных основаниях бытия» пусть и в кантовском преломлении сквозь призму человека (сверхзадачу философии он сводил к четырем основным вопросам: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек?), мы неминуемо упрямся не только в этот «предел бытия», в проблемы «начала бытия», «бытия и небытия» и т.п., а, в конечном счете, в проблему Абсолютного бытия и проблему Бога, мира и человека, т.е. в специфическую предметность собственно религиозной философии.

Так, кстати, в школьном, диатрибическом ключе и определяют специфику религиозной философии (как и философии вообще) многие отечественные авторы, работающие в русле религиозно-философской парадигмы. Но беда наша в том, что мы

никак не усвоим уроки юношеского эссе Гегеля «Кто мыслит абстрактно?»; мы никак не можем отрешиться от того, чтобы рассуждать о философии как таковой, а не о ее конкретно-исторических формах.

Но если оставаться на почве конкретной истории человеческого бытия, то универсальным фактом является то, что философия – возьмем ли мы за основу «осевую версию» возникновения философии Ясперса или европоцентристский вариант «греческого чуда» – всегда и везде возникает в недрах религиозно-мифологического сознания и культуры в качестве рационально-критической рефлексии, разрушающей оковы мифа и политеизма. Но для чего? Ну, чтобы стать способом «научного» познания мира и человека, ответит нам любой преподаватель философии, добросовестно излагающий курс истории философии или философской пропедевтики. А для чего человеку древнего мира, китайского, индийского либо античного, надо «научно» познавать мир, если он в своей повседневности, религиозной и публичной жизни прекрасно обходился и без этого, пользовался веками наработанными технологиями социальной и трудовой деятельности, религиозно-культовыми и ритуально-публичными практиками? Можно много банальностей говорить о культурном предназначении философии, ее вкладе в «прогресс» и т.д.

Объективное историко-философское исследование, абстрагированное от догм атеизма и догм церковного вероучения, может прийти к выводу: философия возникает как альтернатива примитивному религиозно-мифологическому мышлению, прокладывает дорогу от примитивной «народной», мифологической религиозности – к развитым религиозным системам, к мировым религиям, которые основываются на личном начале, на прямом диалоге человека и Бога, Я и Ты.

Подобная, исключительно рационалистическая и атеистическая трактовка античной философии, без учета ее религиозной и мистической составляющей, является одним из догматов европоцентристского мышления. Ведь возникает целый ряд вопросов, спровоцированных догматическим европоцентризмом. И один из них таков: почему столь «рациональная» и «научная» античная философия, «атеизм» и «античная наука» не устояли перед напором «христианской мистики»?

Дело все в том, что философы в этот период, как правило, оказываются приобщенными к различного рода религиозным сектам или организуют свои собственные (пифагорейцы). «Сектантский эзотеризм» характерен не только пифагорейцам. Гераклита называли «темным» (Дж. Томсон считает его «посвященным» в мистерии, что весьма правдоподобно для тех времен). В эзотеризме упрекали Демокрита, считая его сумасшедшим. И если он в Элладе и не примыкал ни к какой секте, то не исключено, что, проходя обучение на Востоке у магов и халдеев, Демокрит был инициирован, посвящен в таинства восточных культов. Пифагор первоначальное посвящение прошел также на Востоке, а уже затем основал, используя орфические настроения соотечественников, собственную религиозно-философскую секту-орден. Не вызывает сомнения и посвященность Платона в тайны пифагорейского ордена. За эзотеризм казнили Сократа, хотя он вряд ли принадлежал к какой-либо консорции философов типа пифагорейцев или софистов, но способы организации образовательной деятельности в его школе (а еще более в академии Платона!) давали и до сих пор дают основания именно в религиозном плане рассматривать первые философские школы и первые профессиональные образцы Пайдейи.

При таком подходе невозможно вести речь о каком-то «атеизме» в древности: отрицание примитивных народных верований, за которые были осуждены, например, Протагор и Сократ, это никакой не атеизм. Их и обвиняли в том, что они пытаются учить о существовании неких «новых богов» или Бога. Они были не «безбожниками», а искателями бога.

Непредвзятый подход показывает, что античная философия усиленно ведет поиск созерцательно-теоретического знания (но не «научного») знания о Едином: Гераклит и Ксенофан, Пифагор и Парменид – их волнует даже не столько критика примитивного

мифа-мнения, а поиск Единого, трансцендентного основания и сущности Бытия и, в конечном счете, бога. Потому и у «материалиста» Демокрита «бог есть ум в шарообразном огне». Сам образ жизни Демокрита, смеющегося пророка, свободного от авторитетов и ритуализма полиса-общины, ориентированного и на иноплеменные идеологии (персидскую религию), подрывал традиционный миф и культ, утверждал не традиционный миф, а миф для избранных, миф созерцательный и рационально-эстетический.

Вся философская система Платона также относилась к этому социокультурному ряду – элитарной идеологии. Но Платон, продолжая рациональную критику полисного «мнения» и примитивного родового сознания, начатого натурфилософами, фактически стоит у истоков формирования новой культовой и религиозно-философской системы – средневековой христианской теологии. В философии Платона мы видим обоснование «вторичного мифотворчества» с целью создания новой, более сложной институализированной религии, государственного культа с философско-теологическим обоснованием и рационализацией трансцендентного Бога. Когда в философскую проблематику, пытаясь преодолеть сциентизм, стыдливо пропускают «метафизику», то забывают, что у Аристотеля не было понятия «метафизика».

Просто этот термин, позже приобретший категориально-понятийный статус для характеристики философии, ввел александрийский библиотекарь Андроником Родосским (1 в. до н.э.), который был одним из составителей корпуса философских произведений Аристотеля и, располагая их в соответствии с внутренним содержанием и логикой аристотелевской системы, его книгу о «первых родах сущего» назвал «Метафизика», т.е. следующая «после физики» (или «философии природы» в более современной интерпретации) или «мета та физика». Сам Аристотель свод знания, расположенный в соответствующей книге, определял и как «первую философию», и как «науку о божестве» (см.: Met. VI, 1, 1026a 10-23). По Аристотелю «первая философия» как высшая форма мудрости и есть теоретическое знание (эпистеме) о «первых причинах» и о «первой сущности», противоположное практическому знанию (техне). Собственно, с Аристотеля и возникает понимание метафизики как высшего уровня систематизированного философского знания, постигающего сверхчувственные принципы бытия, заключенные в Божестве. И в этом плане метафизика изначально включает в себя в качестве фундамента определенные онтологические принципы. И, наконец, Аристотель прямо называет свою первую философию теологией.

Как мы видим, уже в аристотелевском определении свода метафизического знания очевидна религиозно-философская природа метафизики. Метафизическая проблематика присутствует и в предшествующих философских учениях, как систематизированных, так и несистематизированных. Мы обнаружим метафизические идеи и у досократиков (прежде всего у пифагорейцев и элеатов), и у Платона в его учении о Боге как Идее идей, составляющих сверхчувственный мир истинно сущего.

В частности, учение Платона об идеях как истинно сущем сверхчувственном мире божественного бытия, противоположном чувственному миру единичных вещей как бытию неистинному, бледной копии «мира идей» было, вероятно, одной из основных теоретических моделей религиозно-философской метафизики, которая затем нашла продолжение в различных конфессиональных и неконфессиональных формах. И в этом плане Аристотель был продолжателем религиозно-философских реконструкций Платона, но он дал истории мысли другую философско-теоретическую модель. Так, Аристотель, критикуя Платона за экстраполяцию на учение об идеях-эйдосах пифагорейского учения о числах как сверхчувственных принципах бытия, вводит понятие «энтелехии» как чистой божественной формы и перводвигателя, которые и являются предметом метафизики.

Неоплатонизм, возникший позже христианства, в диалоге и полемике с ним, изначально претендовал на особый философско-культовый статус. Таков и гностицизм, синкретический духовный феномен. Таким образом, даже на примере античной

философии, самой модернизированной «научной философией» эпохи модерна, мы можем заключить: философия изначально возникает как альтернативный духовно-культурный религиозный проект.

То сложное отношение к античной философии, которое мы находим в Евангелиях, в Деяниях и Посланиях Апостолов, наблюдаем в христианской теологии эпохи патристики, не отменяет этого нашего вывода. Христианство произвело переворот в классической античной философии и пайдеи (в прямом плане был «переворот» как «пере-ворачивание» и «пре-вращение», «оборачивание» смыслов). Особенно это наглядно становилось в их отношении к античной философии, которая к концу старой цивилизации, как я уже отметил, напрямую провозгласила собственной целью производство религиозных смыслов, являясь соперницей христианства.

Надо сказать, что все противоречивые оппозиции христианства по отношению к «языческой философии» были заложены в проповеди и учении святого Апостола Павла. Сам св. Апостол Павел так определял свое служение: «Я должен и Еллинам и варварам, мудрецам и невеждам» (Рим. 1:14). «Апостол язычников» имел не только римское гражданство, но и был прекрасно образован, прошел выучку иудейских книжников и языческих философов, много путешествовал до своего призвания Христом и обращения из Савла в Павла. Это и позволяло ему на равных «проповедовать об Иисусе» как в синагогах и греческих собраниях, так и в жилищах простых иудеев и римлян. Однако во все времена и вплоть до наших дней обскуранты от христианства любили цитировать следующее высказывание св. Апостола Павла из «Послания Колоссянам»: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2:8).

Именно подобные места из Священного Писания позволяли некоторым апологетам христианства (и его критикам-атеистам!) полностью отрицать религиозный статус античной философии. Особенно в этом преуспели западные апологеты: от Татиана идет представление «языческой мудрости» как сплошного заблуждения или «творения дьявола».

Но внимательный интерпретатор не может не заметить, что в данном месте св. Апостол Павел речь ведет не вообще о философии как форме знания, а о философии, претендующей на культовый статус, на творение религиозных смыслов. Так как далее по тексту послания речь идет именно о ритуальных нормах, а по контексту ясно, что св. Апостол Павел полемизирует с гностиками, которые и пытались мирскому «тайному знанию», «философии» придать культово-ритуальное значение. Именно об этой философии говорится, что она «имеет только вид мудрости в самовольном служении, смиренномудрии и изнурении тела, в некотором небрежении о насыщении плоти» (Кол. 2:23). Против показного смирения и внешнего, телесного постничества направлено это апостольское послание. Потому далее и ведется речь о «духовном постничестве», об укрощении духовных страстей, а не только страстей телесных, перечисляются все Христовы заповеди блаженства и праведной жизни в миру «со Христом», «ветхий человек» противопоставляется «новому человеку». Здесь мы видим, что именно в апостольских посланиях религиозно-философская проблематика напряженно ставится в связи с задачами христианского просвещения, с отношением к «языческой» и «светской» мудрости.

И в «Деяниях Апостолов» (Деян. 17:22-34) мы наблюдаем св. Апостола Павла во всей мощи его светской образованности, преобразованной (какая игра слов получается!) светом Христова учения, подобно тому, как Савл преобразовался в Павла. Св. Апостол Павел в Афинах спорит с эпикурейскими и стоическими философами, а затем, выступив с речью в афинском ареопаге (надо быть подготовленным для этого и риторически, и философски, чтобы тебя слушали!), «спасает» множество ученых греков. Дионисий Ареопагит был ученым философом того времени: он ли написал весь корпус сочинений, ему ли приписали позже философско-богословские трактаты, но нужны были аргументы и соответствующий философский уровень, чтобы вывести этого человека из тьмы язычества. Именно такое отношение к образованности и разуму философии

находило основание и в ветхозаветной мудрости, которой св. Апостол Павел был выучен весьма высоко. Для «Апостола язычников» не было дилеммы «Афины или Иерусалим», как позже ему приписали «новые христианские книжники».

В религиозно-философской метафизике христианской патристики мы наблюдаем возвышение учения Платона к теологическим высотам христианского откровения, «воцерковление» античной философии. Это было связано с тем, что в первые века своего существования Церковь противостояла, прежде всего, мифологизированной философии гностиков, которые давали эклектическую духовно-мыслительную смесь, основанную не в последнюю очередь и на учении неоплатоников. Именно в метафизике неоплатоников была разработана проблема Бога как основополагающего принципа мироздания. Интерес к философии Платона и неоплатоников был связан и с теми спорами, которые в это время велись вокруг символа веры (проблема троичности Бога и двуединой сущности богочеловека Иисуса Христа).

В последующие столетия, как в византийской, так и в католической религиозной философии (равно и в мусульманской) возникает задача не столько логической выработки основополагающих религиозных концептов-догматов из первичных мифологем, сколько их дальнейшей рационализации в идеологическом пространстве победивших религий и новых культурно-цивилизационных систем. И здесь на смену пантеистической философии Платона и неоплатоников приходит переинтерпретированный средневековым Аристотель.

В средневековой метафизике мир конечных вещей понимается как несамостоятельный в своей сущности, как сотворенная природа (*natura naturans*), проблема основополагающих принципов бытия всецело переносится в мир божественный. Проблематика креационизма и Божественного мироустройства на долгие годы становится основной в религиозно-философской метафизике. Поэтому на смену античной космодицее (здесь концепт Бога, категории идея, энтелехия и т.п. носили подчиненный концепту космоса характер – религиозно-философская проблематика античности имеет по преимуществу пантеистическую специфику) приходит проблема теодицеи как доказательства бытия Бога. В средние века философия – не забытая «служанка теологии» (для меня в сравнении теологии и философии ближе евангельский символ Марии и Марфы в их служении Иисусу Христу), а способ теологического мышления, динамичное ядро религиозной цивилизации средних веков, «лоно» и «строительные леса» (М.К. Петров) науки «нового времени» (но и само «новое время» имеет глубинные христианско-сектантские смыслы!).

В религиозно-философской метафизике Возрождения начинают всплывать на поверхность духовной жизни неоплатонические и пантеистические философемы, что отразило гностический дух сектантства того времени. Антроподицея начинает сменять теодицею. Человек и сведенная в эпоху Реформации до уровня человека религия (обмирщение христианства) заменяют идею Бога как трансцендентной первосущности мироздания на идею Бога как Природы (и человека как части этой природы). Но и здесь При-Рода обожествляется, мифологизируется. В этом же ряду стоит и трансформация средневекового учения о двух истинах (истины веры и истины разума) в идею Двух Книг (Книга Библия и Книга Природа), одну из которых мы призваны постигать в истинах веры и Откровения, а вторую не просто в истинах разума – в истинах опытного естествознания. Так рождается собственно современная наука как сугубо новоевропейский (модернистский) способ познания мира.

В Новое время естествознание и наукообразные философские системы начинают претендовать на то, что можно рационально-опытным путем познать мир как целое, т.е. религиозно-философская метафизика как знание о первопринципах и началах мира становится излишней. Однако зародившееся естествознание оказывается бессильным противопоставить метафизической идее вечности и неизменности мира в его основных принципах и началах, что и привело к господству в XVII/XVIII столетиях деизма и

дуализма как форм метафизики (Ньютон, Гоббс и др.). Виднейшие метафизики становятся одновременно и выдающимися естествоиспытателями (Ф. Бэкон, Декарт, Лейбниц, Паскаль и др.), а их метафизика так или иначе зиждется на квазитеологических основаниях.

Кант провозглашает необходимость метафизики как науки о Боге, свободе воли и бессмертии души. Необходимо лишь изменить метод прежней метафизики в результате критики «чистого разума». Кант различает метафизику природы (трансцендентальная философия, включающая онтологию, рациональную физиологию и космологию, и имманентную физиологию чистого разума, состоящую из рациональной физики и рациональной психологии) и нравственную метафизику, в сфере которой он и попытался дать собственное, морально-антропологическое доказательство бытия Бога.

Гегель в духе Канта критикует всю предшествующую метафизику на почве логико-методологической, нисколько не отвергая самой предметной области метафизики как науки о сверхчувственных предметах (Боге, душе и пр.): «Познать Бога посредством разума, – это, несомненно, величайшая задача науки» [4]. Свою философскую систему Гегель и строит как подлинную метафизику, а диалектику трактует как спекулятивную метафизику, раскрывающую понятие Бога: «...Выводы, к которым приходит свободное мышление, согласуются с содержанием христианской религии, так как последняя есть откровение разума» [5]. Метафизика остается вариантом рациональной теологии. У Шеллинга эта тенденция выражена еще более основательно и откровенно.

В философии XX века религиозно-метафизическая проблематика, растоптанная марксизмом и пораженная в правах позитивизмом, реабилитируется в философии Н. Гартмана, а затем и в феноменологии, и в экзистенциализме (Гуссерль, Хайдеггер). Возрождение традиционных религиозных смыслов метафизики на почве интерпретации достижений неклассического и постнеклассического естествознания происходит в неотомизме и протестантской теологии вплоть до конца XX столетия. Почему? Да потому, что различные варианты материализма и позитивизма, как и само естествознание (и отдельные социально-гуманитарные науки) не могут дать ответы на вопросы и смысла человеческого бытия, и устройства всего целостного Бытия, т.е. оказываются бессильными не только перед мировоззренческими и смысложизненными проблемами, но и показывают методологическую слабость по мере углубления в тайны Бытия.

Философия была и есть по преимуществу религиозная философия, она всегда претендовала и будет претендовать на то, чтобы быть или альтернативным религиозным проектом по отношению к господствующей религии и теологии, или быть инкорпорированной в их духовный контекст в качестве способа и формы философско-теологического мышления. Даже самые радикально-экстремистские варианты сциентистской философии (марксизм, позитивизм и т.п.) – религиозны. Религиозны не только по конечному культурно-идеологическому продукту (марксизм и тоталитарная мифология), но и экзистенциальной основе – попытке дать полные и окончательные ответы на все вопросы человеческого бытия, доведя их до воплощения в жизнь.

Поэтому тот вопрос, который мы обозначили в самом начале, можно теперь перевернуть иначе: А как возможна нерелигиозная философия? Ведь вся история философия нам показывает, что нерелигиозная философия – скорее всего исторический курьез, которому новоевропейская, модернистская мысль придала столь помпезный, «научный» статус.

Гутнер Г.Б. (Институт философии РАН, старший научный сотрудник). Прослушав с интересом доклад Виктора Павловича Римского, я хотел бы развернуть дискуссию в несколько иное русло. Мне кажется, религиозная философия при всех своих очевидных достоинствах имеет одно слабое место. Она исходит из религиозности, как из априорного основания. В этом смысле она противоположна философии религии, которая как дисциплина и особое предприятие философской мысли, несомненно, представляет собой плод секуляризации. Задача этой дисциплины состоит в анализе оснований религиозности и прояснении скрытых предпосылок религиозного сознания. Так или

иначе, философия религии представляет собой критику религии, понятую, впрочем, в самом широком смысле и делает предметом критического анализа то, что религиозная философия берет в качестве необсуждаемых очевидностей. Рискну сказать, что философия религии оказывается «в большей мере философией», поскольку прояснение и критика исходных оснований и есть собственно философская задача. Религиозная философия от этой задачи уклоняется, строя на заданном, но не вполне проясненном фундаменте.

Критика, осуществляемая философией религии, не обязательно должна быть понята исключительно негативно. Рефлексия оснований религиозности позволяет не только разоблачить религию, но и осознанно принять эти основания. Чтобы пояснить высказанные здесь соображения, я рассмотрю два важных эпизода философской критики религии, демонстрирующие различные стратегии анализа и открывающие разные перспективы существования религии. Первый эпизод – это философия религии Канта, которого, по-видимому, следует считать основоположником рассматриваемой дисциплины. Задача философского исследования вполне точно выражена в названии известного его труда – религию следует понять «в пределах только разума». Важно, впрочем, иметь в виду, что речь идет о практическом разуме. Понимание религии исходит из понимания морали. Само это предприятие предполагает ограничение религии в том смысле, что она не может быть рассмотрена как основа всего, в частности, как основание морали. Напротив, религия сама нуждается в обосновании. Заметим сразу, что здесь нет умаления религиозности. Здесь есть лишь констатация того факта, что религиозное убеждение не является очевидным для разума. В отличие от априорных принципов познания, религиозные принципы не могут быть приняты с необходимостью. Напротив, они принимаются лишь свободно, а потому для их принятия у разумного человека должны быть определенные основания. Этим основанием выступает «интерес разума», который, исходя из моральных императивов, приходит к постулатам бессмертия души и существования Бога. Человек не нуждается в этих постулатах для того, чтобы быть моральным. Он обретает моральный закон в себе и следует ему только ради него самого. Придерживаться требований морали для того, чтобы угодить Богу и получить заслуженное благо в будущей жизни, значит действовать из внеморальных, а, в конечном счете, из аморальных оснований, поскольку это означает корыстную мотивацию поступка. Кроме того, требования морального закона универсальны. Они одинаковы как для верующего, так и для неверующего. Поэтому мораль не является следствием религии. Но упомянутые постулаты открывают дополнительное измерение морального поведения. Чтобы увидеть его, следует обратить внимание на один парадокс кантовской этики. Он заключен в самой формуле категорического императива, по крайней мере, в одной из них, требующей поступать «только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [6]. Парадоксальность этой формулы состоит в том, что она предлагает желать невозможного. Во-первых, ясно, что какую бы максиму я не определил для себя, согласно ей не станет поступать все человечество, а, возможно, вообще никто, кроме меня. Во-вторых, еще не ясно, в какой мере я, обладающий конечным разумом и ограниченным знанием, действительно могу предписывать всему человечеству правила поведения. В-третьих, наконец, непонятно, в какой мере я сам в состоянии удовлетворить столь высоким моральным запросам, живя в мире, постоянно принуждающем меня к прямо противоположному. Религия дает надежду преодоления этого противоречия между невозможностью и необходимостью выполнения морального закона. Заметим, что «надежда» – ключевое понятие кантовской философии религии. Надеяться я смею на то, что невозможно в рамках реального человеческого общества, на осуществление морального идеала и совершенное исполнение всеми морального закона. Поскольку все существующие в истории человеческие общества в значительной мере подчиняются естественным закономерностям (закону природы, а не закону свободы), то осуществление указанного идеала невозможно в исторической

перспективе. Иными словами, то состояние мира и человека, на которое я смею надеяться, не может быть осуществлено человеческими силами.

Религия согласуется с разумом именно потому, что ее сфера не совпадает со сферой рационального познания. В этой связи необходимо обратить внимание еще на один аспект кантовской критики, на понятие иллюзии. Рассуждая о мире, душе и Боге, мы неизбежно применяем к ним привычные категории и схемы представления, которые использовали для чувственно воспринимаемых объектов. Тем самым мы неизбежно представляем трансцендентную реальность наподобие этих объектов, в частности приписываем ей пространственные и временные характеристики, мыслим ее как некую субстанцию, приписываем качества и т.п. Формируемые в результате понятия представляют собой лишь видимость познания, поскольку средства, использованные при их формировании, не пригодны для подразумеваемых под ними предметов. Заметим, что речь здесь может идти не только о метафизике в кантовском понимании, но о любом рассуждении, о предметах веры. Иллюзии такого рода свойственны как высокому богословию, так и повседневной народной религиозности.

Философия религии предписывает религиозному сознанию определенную дисциплину. Она не позволяет принимать собственные образы этого сознания за трансцендентную реальность, за нечто безусловное и требующее всеобщего признания в качестве религиозной истины. В лучшем случае, это есть лишь проекция трансцендентной реальности, которая неизбежно оказывается субъективной. Философия религии в данной ситуации исключительно важна именно как критика религиозного сознания. Будучи избавлено от такой критики, оно начнет догматизировать свои субъективные представления и, возможно, агрессивно навязывать их в качестве безусловных истин веры. Последнее, по-видимому, является вполне исчерпывающим определением фундаментализма. Заметим, что субъективность в данном случае не сводится к персональности. Субъективные религиозные образы могут вырабатываться целыми эпохами и культурами.

Обратимся теперь к иной стратегии в философии религии. Она была развита в XIX веке и с самого начала нацелена не на разумное обоснование, а на опровержение религии. Наиболее ярким выражением этой стратегии стал тезис Ницше о смерти Бога. Но мы рассмотрим здесь несколько более ранний эпизод – критику религии, развитую Марксом. Заметим, впрочем, что при видимом несовпадении подходов характер аргументации двух названных мыслителей очень близок. Так или иначе, они воспроизводят мысль Фейербаха о человеческом происхождении религиозных образов и понятий. Говоря точнее, они оба исходят из того, что религия есть результат перенесения в трансцендентную сферу человеческих ценностей. Оба при этом пытаются идти дальше Фейербаха, описывая механизм такого переноса.

Ключевыми терминами этого описания у Маркса выступают «отчуждение» и «превращенная форма». Выраженная лапидарно критика религии заключается в тезисе, что религия есть превращенная форма процесса отчуждения. Иными словами, все лучшее в человеке отнимается у него, оказывается принадлежащим непонятно кому, неведомой силе, от которой человек находится в полной зависимости. Не зная подлинной природы этой зависимости, человек представляет ее в превращенном виде. С одной стороны, он формирует представление о непознаваемой, трансцендентной мощи, лежащей за пределами его собственного воздействия и понимания. Но с другой стороны, он наделяет источник этой мощи своими собственными чертами. Он приписывает ему все лучшее, что есть у него самого. Таким образом, религия есть иллюзия, неизбежно возникающая в существующей экономической системе. Понятие иллюзии роднит эту критику с кантовской. Она также направлена на разоблачение ложного видения и вскрытие причин его формирования. С другой стороны, характер иллюзии все же различен. Кант определяет его через принципиальную ограниченность знания и незаконность претензий на понимание трансцендентной реальности. Маркс говорит лишь об относительной ограниченности, которая должна быть снята в результате раскрытия природы

экономических отношений. Для Маркса сама трансцендентность иллюзорна. В этом смысле его позиция оказывается более сильной, поскольку его критика позволяет объяснить появление самой мысли о трансцендентном. Поэтому она может быть обращена не только против религии, но и против кантовской философии. Последняя, как мы видели, основывает описание религии именно на этой мысли. С другой стороны, однако, кантовская философия религии выглядит более трезвой, чем марксистская социальная философия. Кант описал возможность свободы, обнаружив границы природной обусловленности человека. Именно с этими границами связана, в конечном счете, и возможность религии. Маркс открыл иную, отличную от природной, область детерминации человека. Это открытие в значительной мере обесценило достижения Канта. То, что мыслилось как сфера свободы (мораль и религия), оказалось сферой жесткой социальной обусловленности. Однако сам прецедент раскрытия характера этой обусловленности указывает на возможность ее преодоления. Причем не глобального преодоления в рамках масштабного социального переустройства, а личностного преодоления, доступного в любой социальной ситуации. Сказанное открывает множественность аспектов понимания религии. Возможно она, действительно представляет собой превращенную форму социальных отношений (или сферу ценностей, согласно описанию Ницше, или результат сублимации психических конфликтов, описанной Фрейдом). Но все эти механизмы формирования иллюзий, по-видимому, относятся лишь к частным человеческим представлениям, не затрагивая трансцендентной реальности, открываемой в качестве нравственного идеала.

Современный подход к названной проблеме не совпадает с кантовским, который указал лишь на природные детерминации человеческой деятельности. Описание человека, как социального существа, всерьез осуществленное впервые тем же Марксом, но развитое на протяжении XX века, требует иной философии границ. Она, судя по всему, должна опираться на анализ социальных практик и выявлять их априорные принципы. Принципы порождения социальных практик и связанные с ними правила коммуникации задают границу сообщества. В некоторых случаях эта граница очень жестко очерчена и может быть преодолена с большим трудом (например, в случае существования языкового барьера и глубоких культурных различий между этносами). В других случаях такая граница оказывается довольно зыбкой и легко проницаемой. Акт потенциального участника коммуникации, находящегося за границей сообщества малопонятен, хотя и понятен в возможности. Интерпретируя всякое коммуникативное действие, мы должны принимать решение о том, следует ли наш собеседник тому правилу, которому следуем мы сами. Иными словами, каждый раз нужно решить, входим ли мы в одно и то же языковое сообщество. Важно заметить, что такая граница имеет не только социальное, но и онтологическое значение. Коммуникативные акты членов сообщества сопряжены с определенным образом реальности, который отнюдь не предпослан как нечто готовое коммуникативной деятельности. Он формируется, как совместно разделяемое представление о мире, в ходе коммуникации и структурирован сообразно тем же самым правилам, которым подчинена коммуникация. Следовательно, эти правила являются конститутивными (в кантовском смысле) и определяют не только границу сообщества, но и границу той сферы реальности, в рамках которой данное сообщество существует.

Априорные нормы, которые обуславливают любой коммуникативный акт, задают безусловную границу мышления. Все, что может войти в сферу осмысленной интерпретации, проще говоря, все, доступное пониманию, конституируется сообразно этим нормам. Здесь мы воспроизводим кантовский ход мысли, обращая внимание на связь априорности с ограниченностью. Немаловажное отличие от Канта состоит, однако, в том, речь идет не о границе объективного познания, а о границе интересубъективной интерпретации. Последняя же заведомо шире первой, поскольку познание есть частный случай коммуникации. Сказанное означает, в частности, что предметы, отнесенные Кантом к ноуменальной сфере и, соответственно, выведенные им за пределы познания,

все же могут быть рационально осмыслены в рамках публичной интерпретации. По всей видимости, все то, что попадает в область интерпретации (т.е. конституируется сообществом в ходе коммуникации) вовсе не обязано быть пространственно-временными конструкциями. Однако сколь широка ни была бы сфера мыслимого, само понятие границы предполагает бытие немислимого. Если мышление ограничено трансцендентальными коммуникативными нормами, то область публично интерпретируемого вообще следует рассматривать как ограниченный этими нормами фрагмент реальности. Как и для кантовских априорных понятий, для них уместен образ очков, через которые мыслящее существо способно смотреть на реальность. Без этих очков для нас нет вообще никакой реальности, но видеть ее можно лишь в том виде, который определяется происходящим в стеклах преломлением. Поэтому мы обязаны говорить об абсолютной границе. То, что не может быть включено в сферу публичной интерпретируемости вообще (т.е. реальность сама по себе), трансцендентно в строгом смысле слова.

Таким образом, философия религии, опирающаяся на трансцендентальный анализ социальных практик, позволяет соотнести человеческое действие с трансцендентной сферой. Такая стратегия философского анализа позволяет, с одной стороны, всерьез принять религию, не относясь к ней исключительно как к заблуждению. С другой стороны, она не имеет ничего общего с апологетикой, пытающейся (как правило, безуспешно) показать, что традиционные религиозные практики вовсе не таковы, как их изображают критики. Заметим в заключение, что такая философия религии создает возможность религиозной философии, равно как и теологии. Без философской рефлексии собственных оснований эти дисциплины всегда будут вызывать подозрение, что их предмет иллюзорен.

Коротких В.И. (Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, профессор). Мне хотелось бы продолжить размышления, высказанные предыдущими выступающими, повернув разговор в русло западноевропейской культуры и определения в ее рамках места религиозной философии.

Европейская философия на протяжении двух с половиной тысяч лет своего существования непрерывно эволюционировала. При этом новые поколения философов не только приносили с собой новые теории и инициировали новые споры. Каждый значимый поворот в развитии сюжета западной философии предполагал и переосмысление самой природы той духовной деятельности, которую мы по примеру Пифагора и Платона называем философией.

С точки зрения результатов осмысления предмета и предназначения философии в культуре вряд ли следует сомневаться в обоснованности традиционного разделения истории классической европейской философии на три основных периода – античную, средневековую и новоевропейскую философию. В отличие от античной философии (ее можно определить словами Гегеля как «завершённое развитие естественного сознания») и от средневековой философии (что по отношению к Западной Европе означает – религиозной, и исключительно христианской, философии), философия Нового времени – это в целом «философия науки», то есть философия, ориентирующаяся на науку, философия, которая хочет быть полезной науке, иногда – философия, которая сама стремится стать наукой.

В этой связи изменяются и приоритеты философских исканий. Учение о бытии, доминировавшее в античной и средневековой философии, отходит на задний план, его место занимает рассмотрение вопросов об источниках и методах познания. Уже само бытие предстает в новоевропейской философии, прежде всего, в качестве предмета познания. Вопрос «Что есть сущее?» уступает место вопросу «Как познаётся сущее?». Казалось бы, если в новоевропейской культуре религиозная философия и могла сохраниться, то лишь в качестве «пережитка» долгой эпохи Средневековья, как некое следствие «инерции культуры», проявившейся в это время, например, в косности

университетов, в которых схоластическая учёность просуществовала ещё несколько столетий.

Однако целый ряд историко-философских феноменов Нового времени явно не укладывается в подобное – «сциентистское» – понимание характера новоевропейской философии. Знакомство с историей европейской философии 17 – начала 19 вв. убеждает в том, что религиозно-теологическая проблематика в ней парадоксальным образом уживается с поисками в области гносеологии и методологии. Выделим три основных группы религиозно-философских феноменов в новоевропейской философии.

Во-первых, все три великие системы классического рационализма – учения Декарта, Спинозы и Лейбница – активнейшим образом используют наследие средневековой религиозной философии. Особенно примечательно в этом смысле учение Лейбница, у которого Бог не только играет ключевую роль в метафизике, но и оказывается источником важнейших эвристических принципов научного познания. Так, именно совершенство Бога делает необходимым признание принципа непрерывности и, в конце концов, выступает в качестве основания новой математики, создаваемой Лейбницем параллельно со своими великими современниками. Более того, примирение «древних» (Платон, Аристотель) и «новых» (Декарт, Гоббс) мыслителей – «телеологов» и «механицистов» (в терминологии Лейбница – «идеалистов» и «материалистов») – немецкий мыслитель вообще считает важнейшей задачей своего времени в философии. Это удивительное сочетание новаторства и восходящего к пифагореизму традиционализма бросается в глаза при изучении творческого наследия Лейбница, однако, оно характерно и для всей эпохи, о которой идёт речь. Новоевропейская философия вплоть до Канта продолжает учиться у Античности и Средневековья, и собственно уже поэтому религиозно-теологическую составляющую рационалистической метафизики никак нельзя считать лишь «пережитком» прежнего мировоззрения в сознании новой эпохи.

Во-вторых, примеры учений Мальбранша и Беркли демонстрируют, как легко и даже «естественно» новые философские концепции (картезианство и британский сенсуализм) перерождаются в религиозно-философские концепции, возрождающие, прежде всего, традиции августинианства и неоплатонизма, в которых на первом плане находилась связь души (ноевропейского «субъекта» как аналога понятия души в антично-средневековой традиции) и Бога. Знаменитый «солипсизм» Беркли, являющийся на самом деле следствием общего для всей новоевропейской культуры трансцендентализма, оказывается удивительно близким взгляду Августина, для которого фундаментальной реальностью являются душа и Бог, тогда как «мир» – более или менее вероятное заполнение разделяющего их промежутка: Бог вполне мог бы уничтожить мир таким образом, чтобы я этого не заметил, – рассуждает Августин.

В-третьих, в новоевропейской философии возникают религиозно-философские концепции, которые, на первый взгляд, вообще не связаны с мыслительным контекстом эпохи и противоречат её эмоциональному настрою. Прежде всего, в этой связи следовало бы вспомнить о религиозной антропологии Паскаля. Кажется, «Мысли г-на Паскаля о религии и о некоторых других вопросах» – какое-то «случайное угощение» на пиру гениев 17 века. Но это, разумеется, не так; мышление, в котором Паскаль усматривает главное достоинство человека, роднит его с Декартом и Спинозой, и весь трагизм «мыслящего тростника» Паскаля – следствие глубокой рефлексивности и психологической насыщенности культуры, выросшей из картезианского «*cogito*».

Понятно, что отношения религиозной философии и философии, ориентирующейся на научное знание, в новоевропейской культуре сложнее и тоньше, чем отношения часовых, сменяющих друг друга в условленное время. На мой взгляд, для их прояснения полезно обратить внимание на размышления отечественных историков философии, анализирующих проблему специфики философского знания и его внутренней

структурности. Прежде всего, следует упомянуть в этой связи о концепции В.В. Соколова, реализованной в труде «Историческое введение в философию» (М.: «Академический проект», 2004). Автор знаменательно использует выражение «верознание», подчёркивающее особую природу философского знания и его близость другим формам мировоззрения, основывающимся на нерелфлексированном восприятии мира как целого, прежде всего, конечно, на близость философии мифу и религии. С этой точки зрения, между философией и религией вообще не может быть никакого «разрыва». Конечно, мы знаем о философии, которая отрицает любую религиозность, и о религии, крайне нетерпимой к философии. Но в подобных фактах следует видеть, скорее, лишь несоответствие указанных философских или религиозных взглядов самим «понятиям» философии и религии, самой природе этих видов духовной деятельности. Неудивительно поэтому, что поворот философии от религии и теологии, которые воспринимались в средние века как высшие виды знания, к науке как новому ориентиру философии ещё не означал отказа от рассмотрения тех проблем, которые привлекали внимание религиозной философии, поскольку проблемы эти неотъемлемы от философии вообще. Так что же это за проблемы?

Для того чтобы лучше понять их, обратимся к той концепции происхождения и природы философии, которая представлена в монографии Г.Г. Майорова «Философия как искание абсолюта» (М.: «Эдиториал УРСС, 2004). Г.Г. Майоров предлагает различать в философии софийную, эпистематическую и технематическую составляющие, утверждая при этом, что, строго говоря, философия есть именно искание мудрости (философия), а вовсе не наука (пусть и высшая, как у Аристотеля или Гегеля), и не искусство (организации мышления и речи). Таким образом, эпистеме- и технематические интерпретации идеи философии следует считать уже её искажением, деградацией, хотя в реальной истории европейской философии, признаёт автор, эти понимания её идеи существовали, как правило, в сложном переплетении или даже слиянии (невозможно, например, отрицать софийное понимание философии у Аристотеля, у которого преобладает всё-таки понимание эпистематическое).

Каково значение этой концепции природы философии для понимания места религиозной философии в новоевропейской культуре? Продумывание отношений между тремя указанными составляющими философии позволяет понять, что как раз философия как искание мудрости, философия, то есть изначальный, по мысли Г.Г. Майорова, источник всякого философствования, принципиально не может вместиться в эпистематически понимаемую модель философии, которая занимает доминирующее положение в европейской культуре 17 века. Религиозная философия в новоевропейской культуре – не просто некое «дополнение» к «нормальной» философии этой эпохи, она оказывается единственной хранительницей софийного начала в философии, – сегодня мы в своих дискуссиях по известным причинам используем для подобного типа духовной деятельности термин «экзистенциальная философия». Именно софийное, экзистенциальное философствование и прорывается наиболее зримо в религиозной антропологии Паскаля, спасая новоевропейскую философскую культуру от губительной утраты целостности проблематики и единства устремлений философии. А философия как технема? – она также представлена в культуре эпохи – Монтенем, Шарроном, теми скептиками, которых Паскаль (в память об античном скептицизме) называет «академиками».

Каждая эпоха в соответствии со спецификой своих проблем определяет облик своей культуры, характер своей философии. Но перед философией всегда остаётся задача сохранения предметного и содержательного единства, равновесия тех составляющих, которые точно характеризуются в монографии Г.Г. Майорова. (При этом, впрочем, мы не обязаны некритически перенимать мнение, будто лишь софийная философия в полной мере выполняет своё предназначение; последнее, на мой взгляд, – не более, чем следствие

личных историко-философских симпатий автора.) В последние столетия софийная мысль как раз чаще всего и принимала облик религиозной философии.

Вряд ли можно сомневаться в том, что исчерпывающим объяснением этого обстоятельства является то колоссальное влияние, которое христианство оказало на всю современную культуру и на весь наш образ мысли. В продолжение столетий софийная, экзистенциально ориентированная мысль была неразрывно связана с христианством, в результате чего поиск новых образов философии, восстанавливающих равновесие трёх упомянутых составляющих в структуре философии, неизбежно приводил и к возрождению религиозной философии, – разумеется, часто весьма далёкой от догматической нормы христианства. (Самым удивительным примером подобного творческого, «неформального», переосмысления христианского опыта, несомненно, оказалась русская религиозная философия 19-20 вв.) Сохранит ли культура следующих – хотя бы десятилетий, на более длительное время сегодня гадать и вовсе утопично, – эту тенденцию? Думается, единственным условием утвердительного ответа является сохранение самого человека, который, не довольствуясь знанием, силой и властью над природой, всегда будет искать полноты мудрости.

Человенко Т.Г. (Орловский государственный университет, зав. кафедрой религиоведения). Я хотела бы продолжить идеи, высказанные Григорием Борисовичем и Вячеславом Ивановичем, рассмотрев их в контексте проблемы понимания религиозных явлений в условиях постнеклассической науки. Для того, чтобы философия и богословие не выглядели так нерелексивно, по-моему, и возникла такая область науки как религиоведение, которое может превратиться в «музей понятий» (П. Рикёр), если не актуализирует на теоретико-методологическом уровне межпредметное взаимодействие с теологией и как с системой рационального знания о Боге, и как с живым опытом Богопознания, отрефлексированного человеческой мыслью не только в эзотерических, но и в философско-богословских категориях. Поиск актуальных научно обоснованных подходов к пониманию религии простимулирован снятием жёстких эпистемологических ограничений, которые привносились классической традицией в теоретическое религиоведение. Современная интеллектуальная ситуация не рассматривает классический дискурс познания, как единственно верный и неизменный методологический ориентир. Неклассический идеал рациональности особое значение придаёт феномену понимания. Позиция исследователя-религиоведа обнаруживается прежде всего в трактовке понятия «религиозный феномен». Религиозный феномен можно рассматривать как познаваемость сущего в себе, когда, познавая явление в его внешних характеристиках, мы имеем некоторое познание сущего. Это не кантовский подход к феномену, который, как известно, настаивал на том, что мы можем мыслить вещи сами по себе, но не можем познавать их. Речь идет о подходе, который оказался востребован в феноменологии и русской религиозной философии в конце XIX – начале XX в.

Русские философы, высоко оценивая «коперниканский переворот», совершённый Кантом в философии, подвергли критике его центральные идеи и принципы. В России были выдвинуты на первый план относительно новые на то время экзистенциально-онтологические, мистико-софиологические подходы. В историческом плане это оказалось предвосхищением той интерпретации кантовских идей, которая в западной философии появилась существенно позже в традиции, развиваемой от Гегеля до Гуссерля и Хайдеггера. Таким образом, в западноевропейской и российской философии II пол. XIX – н. XX в. параллельно развиваются антипозитивистские умонастроения с широким использованием понятий «жизнь», «жизненный мир», «религиозные феномены». Для постнеклассической феноменологии религии трактовка религиозного феномена в духе корреляции явления и сущности, имеет новый, сообразный предмету исследования дискурс, в основе которого расположено общение и «участное мышление». Место учёного-исследователя должно находиться внутри дискурса, что не меняет самого

исследователя, но тем не менее позволяет «вживаться» в изучаемое религиозное явление, максимально адекватно строя его познание. Феномен создаётся, конституируется феноменологом для ясного, неискажённого переживания предмета в его сущности. В этом случае позиция познающего сознания перестаёт быть позицией неподвижного регистрирующего наблюдателя. Оно приобретает в определённой степени способность вхождения внутрь и взгляда изнутри, в то же время не переходя на внутреннюю позицию полной погруженности и полной идентификации с религиозным феноменом. Этот подход означает, что в насыщенном информационными возможностями мире одна религиозоведческая теория должна учитывать другие религиозоведческие позиции. «Пограничные» междисциплинарные ситуации можно рассматривать как узловые проблемные зоны, следуя концепции сетевой природы знания. Такие ситуации требуют своего решения на основе принципа дополнительности (хорошо известного на сегодняшний день в естествознании, но с трудом пробивающего себе дорогу в гуманитарных науках), т.е. на основе взаимной согласованности различных теорий. Таким образом, феноменологическая методология, основанная на попытке увидеть религию такой, какой она представляется религиозному человеку, создаёт почву для сотрудничества с теологами. В этом сообразовании научно-рефлексивного метода с трансцендентальным ядром религии и заключается основная общенаучная значимость герменевтической и экзистенциальной феноменологии, цель которых – понимание (интеллектуальное и экзистенциальное) внутренней сути религиозной жизни в целом и различных её аспектов в отдельности. Средство понимания – это диалогическое взаимодействие, основанное на доверии. Диалог как интересубъективная деятельность способствует объективному постижению внутреннего мира религии в её человекоразмерных проявлениях. Если всякое познание осуществляется в общении, диалоге, взаимодействии «Я и Ты», «Ты и другой», то уже на общегносеологическом уровне предполагается связь познания и понимания, причём последнего не только как логико-методологической процедуры, но и как «проникновения в другое сознание с помощью внешнего обозначения». Диалогический опыт герменевтической и экзистенциальной феноменологии здесь оказывается незаменимым (например, в концепциях М. Хайдеггера, К. Ясперса, Г. Марселя, П. Рикёра).

Таким образом, парадоксальность человеческой субъективности – это различие в двух установках сознания. Одна из них, направленная на вещи мира, сопровождается нерелигиозной верой в реальность этих вещей, как если бы они существовали сами по себе. Другая, феноменологическая, направлена на выявление происхождения вещей, их смысла и предназначения в той форме, в какой они явлены человеческому сознанию.

Суть феноменологической установки в том, что сознание больше озабочено смыслами того, что ему дано, а не фактами наличия вещей, которые якобы стоят за этими смыслами. Здесь парадокс выступает в явной форме: будучи конечным и незначительным в необозримой вселенной (в смысле пространства-времени), человек, тем не менее, артикулирует всё многообразие вселенной в своём внутреннем единстве, т.е. делает вселенную интенциональным коррелятом своей субъективности. Сформулированный парадокс является, по сути, фундаментальной экзистенциальной проблемой, т.е. проблемой существования человека как воплощённого сознания или выражаясь богословски, проблемой подобия Богу-творцу, который сотворил мир и самого человека в их единстве.

Надо сказать, что отцы церкви не только осознавали этот парадокс как важнейшую богословскую проблему, но и интерпретировали её в терминах религиозного мышления, присущих эпохе. Классическая наука со своим стремлением к экстремальному натурализму, не могла осознать не только богословской, но и философской значимости парадокса человеческой субъективности, что и способствовало экзистенциальному кризису науки. В результате сам феномен человека подвергается «натурализации», т.е. сводится к функционированию его телесности, его социобиологического начала. При этом

личностная основа и свобода либо отсутствуют, либо принижаются и сводятся до механистичного их толкования. Но необходимость привлечения теологической и экзистенциальной аргументации в интерпретации парадокса человеческой субъективности возникает, когда мы говорим о различении природы человека и его ипостасности (личностности). Таким образом, можно утверждать, что религиозный опыт является не только предметом феноменологического осмысления, но позволяет осознать возможность феноменологии как таковой. Феноменология религии сама в этом случае становится ресурсом эпистемологических открытий, имеющих более широкое и конкретное приложение, в том числе и для процесса формирования личностно-ориентированного гражданского общества.

Климова С.М. (Белгородский государственный университет, профессор). Позиция Татьяны Григорьевны, с одной стороны, позволяет примирить философию и теологию, верующее сознание и рефлекслирующее, но с другой стороны, важно отметить, что опыт «участного мышления» был ярчайшим образом представлен в русской модернистской философии, основной задачей которой стал поиск различных способов «введения» личности в историю. Философия как «личное дело философов» (Вл. Соловьев), как проявление человеческой субъективности была направлена не только на поиск трансцендентного, но и «телоса» (телеологии) познающего, то есть творящего этот смысл субъекта. При этом русские философы и религиозная философия есть ни что иное, как продукт мифотворчества, далекий от понимания и философии религии и теологии. В своем выступлении я и хочу обосновать этот тезис.

Оксюморон «религиозная философия» как правило, рождает устойчивую ассоциацию с прилагательным «русская», хотя логичнее искать ее специфику в арабском или европейском средневековье. С другой стороны, наш Серебряный век вполне может быть вписан в стратегемы раннесредневекового сознания, ведь активным «восстановлением» («возвращением» к первохристианству) ранней Церкви и «чистоты» первых христианских учений, обращением к личному опыту мистического откровения занимались практически все известные мыслители того времени. Своеобразие русской философии – это своеобразие самосознания ее носителей – русских мыслителей-интеллигентов (в том числе и современных) – плоти от плоти русской культуры и русской жизни. В. Зеньковский в качестве предпосылок формирования русской философии выделял: возрождение в культуре XVIII века церковного духа, выявление народно-религиозных основ философского творчества, возникшего на пути переосмысления таких религиозных составляющих, как аскеза, юродство, монашество и т.п. в формах индивидуального творчества и образа жизни. Таким образом, религиозный дух и образ жизни (ни то, ни другое не совпадали с традиционным церковным духом и образом жизни) стали определяющими для русского философского мышления, открывающего Бога и мир с наивностью и «вероятельной силой», характерной для ранних Отцов Церкви. Поэтому так страстны попытки И. Киреевского создать «внутренний монастырь» в стенах собственного дома, так поразительно созвучны Августину мучительные исповедальные откровения Ф. Достоевского или Вл. Соловьева, так близок «отец Сергей» Л. Н. Толстого своему прототипу – святому Иакову Пустыннику.

Трансцендентная тоска святых отцов и праведников была полна поиском «живой жизни», настоящего Откровения в ней, представленным великим словом Правды – Истины – Божьим Откровением. Читая «Исповедь» Августина, мы погружаемся в мучительные откровения философствующего христианина-первооткрывателя, потерявшего опору в разуме и обретшего его в мистическом озарении, немощного человека тоскующего по Абсолюту, Началу, которое для него и сверхлогическое и дологическое одновременно. «Когда я прильну к тебе всем существом моим, исчезнет моя боль и печаль, и живой будет жизнь моя, целиком полная Тобой, – писал Августин, ясно и отчетливо направляя стремление человека в познании Высшего к сердечному –

любовному проникновению в него. – Ясно сознаю я, Господи, что люблю Тебя: тут сомнений нет.... А что же такое этот Бог? ... Он Жизнь жизни твоей». [7] Отголоски этих слов явно звучат в тоске Ф.М. Достоевского по «живой жизни» – по фактически уничтоженному рационалистическим мировосприятием XIX столетия духовному пониманию экзистенциальной сути Бога в безбожном мире пустых слов и стершихся смыслов. Для средневекового философствующего субъекта Жизнь рассматривалась с большой буквы, как реальность, пребывающая вне человека, знак воплощения Высшей, вне самой жизни находящейся реальности-Вещи-Бога, с которой нельзя «экспериментировать» или что-либо менять. Бог и Мир направлены на Другого (друг на друга) или других, и в этом заключена их субъектность. В этом же смысле Слово, которое отражает Его суть мистично или апофатично (неизъяснимо, молчаливо) по природе. Специфика тоски человека иррациональной эпохи XIX – нач. XX вв. заключалась в том, что его философия была рождена как бы изнутри самой жизни, в глубокой неудовлетворенности ею, в стремлении изменить окружающий мир. Слово стало творческим, на манер Божественного, а неудовлетворенность жизнью порождала огромное количество философско-художественных рефлексий, направленных на ее активное преобразование.

Поиск оригинальных основ русской философии в разных «историях» позволяет предположить, что русская философия обретает свою уникальность не на пути создания философских систем и идейных конструкций, но в ходе живого реагирования мыслителями на те или иные события, личное сопричастие проблемам жизни в процессе ее осмысления. В этом плане в России практически каждый самобытный мыслитель, независимо от сферы своего само-бытования, почти безусловно может быть причислен к философам (и богословам) русской жизни. И почти никто из них не имеет ни философской, ни религиозной системы, логически выстроенных и доказуемых идей, или догматически определяемых религиозных понятий и позиций. Не было у них ни учеников, ни последователей. В этом пункте смыкаются творчество как самобытная философская реакция на «жизнь» и феноменология русской философии, так как почти вся «она являет собой до-логическую, до-систематическую или, лучше сказать, сверхлогическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений». [8] В этом «до» и «сверх» – вся специфика русской религиозной философии и в тоже время ее внеисторический и по большому счету, нефилософский, но скорее всего «светско-богословский» характер (прошу прощения за очередной оксюморон). Для русской философии, в отличие от западной, античность никогда не была ни источником, ни питательной почвой формирования научной традиции. Дважды в русской культуре наблюдался всплеск острого интереса к античности: в период рождения православного мирозерцания на Руси в X веке и в период его «возрождения» в XIX. В обоих случаях это знание было результатом уже осуществленной переработки эллинской мудрости в дискурсивных формах христианского сознания. Православие во всех своих исторических метаморфозах выступило смысловым полем философских рефлексий русских мыслителей XIX века, за пределы которого им было весьма трудно выбраться. Мыслить философски их, однако, научили не богословы, коих на Руси, по сути, и не было, и не святые отцы, с трудами которых многие из них познакомились гораздо позже, чем с трудами Канта и Гегеля. Немцы, с их виртуозной способностью к систематизации и логике стали подлинными учителями мыслителей, так и не сочинивших ни логик, ни систем. Парадокс самого состояния «религиозной философии» в России состоял, однако, в том, что в отличие от средневековья, которое шло от веры к разуму, русские мыслители двигались в обратном направлении – от общих философских знаний (немецкой традиции) к религии и мистицизму.

На историю русской философской мысли II-й пол. XIX. – нач. XX вв. огромное влияние оказали и западная, и отечественная (христианская) традиции, весьма своеобразно переосмысленные внутри русской философии текстов-предчувствий и

текстов-пророчеств. В целом их можно свести к особому самоощущению религиозного характера. Круг сугубо «русских» философских проблем: Россия, Бог, русский народ, Вечная Женственность-Софийность, теургия и т.д. так или иначе связан с определением места, роли и значения создателей теорий. Любое философское, художественное, или религиозно-нравственное конструирование упирается в поиск адекватной ниши творца идей, который оценивает свое место в одном ряду с Творцом мира, воспринимает себя (явно или не явно) со-творцом его. Такая атмосфера позволила предположить, что история русской философии указанного периода есть ничто иное, как история самоидентификации ее творцов, – русской интеллигенции. Поэтому вполне закономерно, что вся история философии допетровского периода, когда ничего определенного нельзя еще сказать о себе (интеллигентском слое) – и воспринимается и описывается нашими современными мыслителями-интеллигентами как глобальный Пролог (выражение С. Хоружего) к собственной истории философии, которая вся живет не прошлым, но будущим, открывая миру всевозможные варианты преображения. Уже начиная с Радищева, но главным образом со славянофилов и П. Чаадаева, происходит процесс самоидентификации русской интеллигенции в ходе самоописания, своеобразного преломленного в описании, постижении и проникновении Другого, в отношении с которым и выстаивается узнавание себя. Другой – идейная граница непознаваемого, но весьма привлекательного для познания и проникновения в Него. Таким Другим – становится для русских мыслителей Россия, русский народ, Запад, в конце концов, Бог. Все богоискательство и богостроительство – создание нового религиозного сознания – это по большому счету – грандиозные и уникальные проекты поиска своего уникального места в конструкциях Божьего промысла. Дело даже не в персоналистичности желаний, а в той роли, которую назначила себе интеллигенция в этом процессе, начиная с вымышленного Ивана Карамазова и заканчивая ныне здравствующими вершителями судеб человеческих.

Все вышесказанное не означает, что русскую философию нельзя вписать в контекст мировой. Можно, но не как нечто, принципиально от нее отличное, а как закономерный этап развития теоретического знания в конце XIX – нач. XX веков. Несмотря на всю свою самобытность (религиозно-философский ренессанс) русские мыслители, по сути, в своем творчестве всего лишь поставили точку в длительном развитии средневекового миросозерцания. Конец немецкой классической философии был обнажен не только в Марксовой критике схоластического и теологического подходов к философии, но и в трудах русских апологетов религии. Гегель вполне сопоставим с русскими мыслителями в этом плане. Тварь, возмнившая себя творцом – тенденция всей нигилистической традиции немецкого теоретизирования XIX столетия – была воплощена в практику жизни русскими «философами», религиозно преклоняющимися перед любым словом как перед истиной, подобно тому, как русские до сих пор преклоняются перед любой инструкцией (любимым симулякром) как перед сутью самой жизни. Ни разум, ни логика, ни диалог, но текст «победил» реальность и перестроил ее по образу и подобию дискурса.

С одной стороны, культурные приоритеты Серебряного века были направлены на «восстановление» первоначального (раннего) христианства со всей присущей ему проблематикой. Но в отличие от средневекового культа Божественного Слова, на который они, безусловно, опирались как на первоначальное, «новое религиозное сознание» русских идеологов культуры замкнуло мир на слово, а слово на самое себя. Слово по-прежнему выступало в качестве вещи, но уже с маленькой буквы стало объектом активнейшего экспериментирования, возможного на пути тех модернистских трансформаций сознания, которые стали явными в «период перехода» культуры на новый виток развития. В культурном ренессансе начала XX века, в период «богостроительства» тоска по Высшему стала особенно острой и интимно-личностной. Как отмечал А. Блок: «Источник и декаденства, и классицизма, и реализма – один; имя ему – Бог». Совершенно очевидно, что имя «Бог» уже никого не может обмануть. Ведь речь шла не о трансцендентном Творце, а об имманентных творцах и творческих актах, всевозможных проектах пересотворения (почти по Марксу) мироздания. (И почти Марксу ни в какую религию они давно уже не

верили). Ожидание близкого вселенского конца было сопряжено с «симметричным» предчувствием грядущего «Бога или дьявола». Кто «родится» в горниле грядущих перемен – Божественное Слово или дьявольское наваждение – было одинаково безразлично для певцов мировых пожаров и революционных зорь.

И самый главный результат метаморфоз подобного рода заключался в том, что «возвращение» Бога в русском религиозном ренессансе не означало первоначального (средневекового) восстановления непроходимых границ между Творцом и его энергиями, созерцательной практики «смотрения на Вещь», а, напротив, вело к их активному стиранию, в результате которого старые слова обрели новый «филологический» статус: Бог стал таким же «текстом», как и порожденный им мир культуры. Возможность такой метаморфозы стала очевидной в процессе активного введения личности в провиденциалистски осмысливаемый ход истории. У русских интеллектуалов исчезает религиозное сознание, но сохраняется религиозность как специфический настрой души, связанный с представлениями об особой миссии человека на земле; специфической этикой поведения, в рамках которой, чаще всего, и озвучивается понимание «творца», заключенного в особом образе «творения» жизни и идей, в настоятельной потребности в мифотворчестве. Такая религиозная философия, как верно было уже замечено в дискуссии, действительно не проясняет исходных оснований своей религиозности, не выявляет природы религии, и не имеет конфессиональной содержательности, являясь лишь продуктом мифологических конструкций и теоретических спекуляций.

Салманова И. Ф. (Белгородский государственный институт культуры и искусств, доцент). Хочу продолжить разговор, переводя его в плоскость рассмотрения природы творческого мышления, характерного для русской культуры в целом, и Серебряного века, в частности. Одним из ярчайших элементов русского самосознания является русская классическая литература.

Острая «нехватка философских систем» в России обусловлена, по мысли А.Ф. Лосева, «внутренним строением русского философского мышления», которое стремится к воплощению «идеи цельного знания, основанного на органической полноте жизни». «Русские не допускают, что истина может быть открыта чисто интеллектуальным путем, что истина есть лишь суждение».¹ Высшая, органическая форма философствования, с одной стороны, воплощается в целостности русской религиозной философии, начиная со славянофилов, с другой – в «бессистемных системах русских писателей, в их, казалось бы, таких далеких от философии повестях, романах, стихотворениях» (А. Лосев). Пушкин и Лермонтов, Гоголь и Салтыков, Тургенев и Гончаров, Фет и Тютчев, Достоевский и Толстой – все это подлинная русская философия в красках и образах живого, дышащего слова. Список писателей можно было бы продолжить, однако, задача сводится к тому, чтобы, во-первых, продемонстрировать глубинную преемственную взаимосвязь между русскими художниками, «философствующими образами», и русскими философами, художественно-эстетически переживающими целостность бытия и человека. Во-вторых, сущность мышления и тех и других однородна, то есть в природе своей мышление предполагает органичное сосуществование аналитического, мыслительно-рационального и образно-символического начал. И дело в том, что в русских гениях трудно отделить художника от мыслителя, так эти ипостаси сопряжены, взаимообогащают и питают друг друга. Пространством их сочленения является особое отношение к Слову как к творчески свободному, универсальному способу самовыражения и одновременно «осознанию своего бытия в Истине» (В. Эрн).

Согласно русской религиозной традиции эпохи модернизма носителем конечной истины – истины откровения, в снятом виде преодолевающей и литературное, и философское слово, является религиозность, воплощенная в образцах высшей святости. Культура начала XX века хранит лишь несколько имен подобных образцов: Серафима Саровского, Феофана Затворника, оптинских старцев. Можно по пальцам пересчитать тех,

¹ Лосев А. Ф. Русская философия//Страсть к диалектике. – М., 1990. С. 70, 71

к кому апеллирует русская интеллектуальная или литературная мысль в поисках идеальных образов. Налицо всеобщее творческое оскудение православия. Протекшее столетие было веком художественных гениев, каждый из которых становится властителем дум целых поколений. О божественном статусе поэтического слова впервые заявил А. С. Пушкин в «Пророке» (1826г): «Восстань, пророк, и виждь, и внемли, Исполнишь волею моей, И, обходя моря и земли, Глаголом жги сердца людей». Д. Андреев считал, что русским гениям был присущ дар вестничества, который «дает людям почувствовать сквозь образы искусства в широком смысле этого слова высшую правду и свет, льющиеся из миров иных».² Дар вестничества, с точки зрения Д. Андреева, не исключает глубочайшего внутреннего конфликта, переживаемого художником. Этот внутренний конфликт вытекает из «тройного противоречия», из борьбы трех тенденций: религиозно-этико-проповеднической, самодавлеюще-эстетической и тенденции низшей свободы. Последняя предполагает осуществление личностью своих общечеловеческих прав на обыкновенный, не обремененный высшими нормами образ жизни, вмещающий в себя и право на слабости, и право на страсти, и право на жизненное благополучие. То есть то, что поздний Л. Н. Толстой назвал кричащим разногласием «своей жизни со своими верованиями, со своей совестью». Этот внутренний конфликт обнаруживается и в творчестве Пушкина, обостряется в судьбе Лермонтова, с неимоверной жгучестью переживается Гоголем. Таким образом, для русского художественного сознания становится характерным особое рода миссионерство, претворяемое в некоем высшем синтезе религиозно-этического и художественного служения. Но свободны ли эти гении от другого, не менее важного, с нашей точки зрения, противоречия между логической завершенностью любого текста, любой мысли и принципиальной незавершенностью художественных образов. Данное противоречие становится источником и для философского мышления эпохи модернизма.

Наиболее типичным примером такого вестника, восходящего к вершинам пророчества, по полярности и культовости, граничащей с религиозным фанатизмом, не имеющего себе равного, даже во внешности типологизирующего черты библейского старца, был Лев Николаевич Толстой. Умея сбрасывать с себя «сеть пустяков», сутолоку и мелочность провинциальной жизни, Толстой способен перерешать на обычном, тривиальном необычное, выходя на общечеловеческий уровень понимания жизненного опыта, труда, ошибок, вдохновения, любви. Толстой работает один в своей яснополянской «келье уединенной», но через литературу, через язык он связан со всем миром. Толстой спорит со своим временем, теряющим человечность, и одновременно гениально выражает его суть в словесной плоти своих произведений. Парадоксальность яснополянского житнетворчества Толстого в том, что с определённого момента творимое им самим пространство становится тесным, и он с неумолимостью библейского мученика начинает сам разрушать его. Окончательно уйдя «в комнату под сводами», Толстой всё же не смог «врасти» в благополучную жизнь, которую перерос. Пережив Арзамасский ужас, написав «Анну Каренину», а вслед за ней – «Исповедь», Толстой подходит к тому внутреннему надлому и необходимости нравственно-этической перестройки, которая выводит его на новый уровень религиозно-философского понимания человеческой жизни и смерти. Теперь слово Толстого, его проповедь, его опрощение превращаются в знамение, но прежнее стремление сочетать слово о жизни с жизнью не только не исчезает, но становится ещё большей необходимостью чем прежде, оборачиваясь трагедией внутреннего разлада и внешнего несовпадения почти со всеми, кто его окружает.

Поздний Толстой переживает «трагедию гения, преодолевающего свою собственную человеческую гениальность во имя большей, невыносимой, нам едва ли понятной гениальности. Лев Толстой во вторую половину своей жизни – молчальник, самые поучения которого едва ли выражают тысячную часть того, для чего у него уже не

² Андреев Д. Л. Роза мира. – М., 1992. С.174.

было слов. Самая его ясность и простота таит в себе множество переносных смыслов; он становится тут живой загадкой человеческого творчества; с ним спорят все, опровергают толстовство, – эту бледную тень живого Толстого, – в сотый раз доказывают несостоятельность самого Толстого, но к нему влекутся; не слова его, а он сам- магнит, притягивающий весь мир».³ Ясная Поляна и Хамовнический дом в Москве становятся местом паломничества, а сам Толстой фигурой мифологической. «Лев Толстой был положительно мучеником своей популярности», а «дом Толстого становился буквально каким-то кинематографом».⁴ Число любопытствующих, которые поставили себе целью осматривать Толстого как некую достопримечательность, постоянно росло. Правовверные толстовцы, которые священнодействовали даже там, где надо было смеяться, дамы с ридикюлями, интервьюеры... Толпа, нахлынув, стала вытеснять Толстого из его же жизнетворческого пространства. Жить «за стеклом» было абсолютно невозможно, как невозможно стало дышать внутри дома, под постоянным внутренним контролем со стороны преданной Софьи Андреевны. Лев Толстой уходит из Ясной Поляны, чтобы умереть на пути, в дороге... сохранив цельность последнего совпадения слова и жизни. «Слово стало плотью: гений жизни и гений слова соединились в высшем единстве; две сферы творчества соприкоснулись».⁵

На примере Толстого мы можем говорить об особом феномене жизнетворчества, когда жизнь одного человека становится метатекстом русской культуры в целом. При этом хотелось бы отметить, что введение личности в провиденциалистски осмысливаемый ход истории, о котором говорила Светлана Мушаиловна Климова, в данном случае не является сознательной сверхзадачей художника. Сама история производит кульбит, требует рождения нового типа святого и святости. Русская религиозная философия, совершенно не приняв Толстого как пророка, толстовскую мораль и проповедь, его новое евангелие, тем не менее, вобрала в себя всю специфику его творческого мышления, логику его противоречий и продолжила поиск той целостности, которая позволила бы сохранить единство мира перед угрозой тотального духовного кризиса, наступившего в период постмодернизма. С нашей точки зрения, исторически сложившаяся традиция раздвоения жизнетворческого единства русского гения на некие логически несоединимые, но парадоксальным образом сосуществующие в его личности тенденции, не совсем верна. Ведь именно «кричащие» толстовские противоречия превратили Великого Льва в неизменно интересного, актуального, спорного, притягательно целостного Толстого. В данном случае мы, по всей видимости, имеем дело с подлинной целостностью личности, которой недостаточно быть только великим художником или мечтателем.

Шепелев С.А. (Белгородский государственный университет, студент 5 курса социально-теологического факультета). Когда мы изучали религиозную философию, я, как человек воцерковленный, позволил себе вступить в полемику со Светланой Мушаиловной Климовой, в принципе считая невозможным «объективно» внеконфессионально изучать религиозную философию. Очень коротко выскажусь. Появление философии обусловлено наличием в человеческой природе самобытности и стремления к идеальному мышлению, поэтому, чтобы определить основные задачи философии как науки, попытаемся сначала понять, какую роль играет идеальное мышление в замысле Божиим о творении человека, в чем его сущность и назначение. Собственно, рассудочное мышление опирается на опыт и наблюдение с последующими обобщениями и выводами, т. е. действует только по логике предмета, что присуще всем живым существам. Но человеческий разум не ограничивается рассудочной деятельностью, а стремится определить значение каждого круга вещей в общей совокупности творений, понять суть и идею каждой вещи и каждого явления в мире.

³ Белый А. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой. - М., 1911. С. 45.

⁴ Тимковский Н.И. Моё личное знакомство с Л.Н.Толстым // Л.Н.Толстой в воспоминаниях современников. В 2-х томах Т. I. – М., «Художественная литература», 1978. С. 434.

⁵ Белый А. Там же. С. 45.

Такой идеальный образ воззрения и есть метафизика и настоящая философия. Поэтому можно сказать, что философское мышление человека проявило себя в наибольшей полноте и силе в раю, во время наречения имен животным первым человеком, что говорит о познании Адамом объективной сути каждой твари и осознании им своего места в творении как властителя и царя. Таким образом, имянаречение, как продукт философского осмысления мира, является необходимым актом в деле исполнения замысла Божия о дальнейшем созидании, благоустройстве и обожении всего материального мира посредством человеческой личности. С другой стороны, познание творения позволяет человеку приобретать относительное познание Бога-Творца, что в православном богословии носит название «естественного откровения». Гениальные примеры интерпретации естественного откровения являет нам древнегреческая философия. Из выше сказанного следует, что основными задачами философии являются познание истинной сути творения, в том числе и самопознание. В ходе познания происходит определение ряда идеальных понятий и дальнейшее оперирование ими по законам мышления, что, в свою очередь, должно служить лишь вспомогательным средством человеку как со-творцу Бога в деле Его Божественного домостроительства и расширять для него границы естественного Богопознания. Основная же цель богословия – познание Бога на основании сверхъестественного откровения, которое как полнота Истины (чему существуют объективные доказательства, рассмотрение которых не входит в задачи данной работы) явлено нам в Лице Богочеловека Иисуса Христа. В дальнейшем, в творениях святых отцов, имевших личный мистический опыт Богопознания, и в трудах учителей Церкви неизменные богооткровенные вероучительные истины получают более точное определение, объяснение и формулировку, сообразно с обстоятельствами времени, выяснения их внутренней сущности, установления взаимных связей и др.

Таким образом, главной задачей религиозной философии является более глубокая интерпретация и систематизация идеальных понятий (идей) о Боге, которые, как результат сверхъестественного откровения, мы получаем из святоотеческого наследия с переложением этих понятий на язык любой религиозно-философской системы, т.е. с введением и использованием словесных формулировок любого, а не только православного дискурса. Следует заметить, что, несмотря на факт объективного обладания полнотой Истины православной Церковью, личный опыт познания и осмысления этой Истины является безграничным и бесконечным, по причине безграничности и бесконечности объектов познания. Таким образом, если религиозная философия свободна от каких-либо вербальных рамок (границ), то в определенном смысле она является внеконфессисональной, что делает ее общедоступной и ограниченной. Богословие же базируется на святоотеческом православном дискурсе и ориентировано на просвещение христианской внутрицерковной общины и является плодом Богооткровения. В свою очередь, признание априорной истинности христианского сверхъестественного откровения и святоотеческой традиции его толкования, позволяет использовать его в качестве критерия истинности той или иной религиозно-философской системы в процессе их философского сравнительного анализа сущностных характеристик, которые заключаются в определении истинных и ложных понятий и формулировок. Подход, использующий сверхъестественное откровение в качестве истинного критерия, является единственно объективным и необходимым в деле решения второй наиважнейшей задачи религиозной философии – сравнительного анализа религиозно-философских систем.

На основании проведенного анализа, внерелигиозный подход к изучению религиозной философии следует признать не вполне обоснованным, так как отрицание (неприятие) абсолютной истинности христианского откровения делает невозможным философский анализ как таковой. Религиозная философия по большому счету, должна носить миссионерско-просветительский и апологетический характер.

Тарасов А.Г. (Белгородский государственный университет, аспирант).
Ознакомившись с мнениями участников дискуссии, мне представляется необходимым

сказать следующее. Размышляя о специфике предмета «религиозная философия», нельзя не согласиться с тем мнением, что она действительно имеет двоякую природу в силу того, что пытается соединить два отличных мировоззрения: во-первых, религиозное и, во-вторых, философское. Для религий в вопросах мировоззренческих и гносеологических принципиален примат веры над разумом, а для философии напротив разум конституируется истоком и возможностью открытия истины. Безусловно данная градация условна, но, тем не менее, именно к ней сводится установочная специфика религии и философии. В этом смысле возникает правомерный вопрос. Как вообще возможна «религиозная философия» как монолитное образование и научная дисциплина?

Все попытки решения данной проблемы, на наш взгляд, распространяются по преимуществу в двух ракурсах понимания. Во-первых «религиозная философия» есть ни что иное, как «кентавроподобное» образование, поскольку в ней искусственно смешиваются несоединимые основания – разум и вера. Данное образование соответственно не обладает «научной» жизненностью, коль скоро говорить о «божественном» с позиций дискурсивной мысли. И поэтому, все те теологические пассажи многочисленных философов, которые имеют место в истории философии, не могут серьезно восприниматься, а тем более их не стоит усердно изучать. Однако очевидно, что, отказавшись от исследования данной проблематики, мы ставим под вопрос не только метафизику, но и значительные пласты культурологического, религиозноведческого и в целом философского материала.

Указанная позиция понимает под религиозной философией попытку возвращения схоластики, в том виде как она существовала в Средние века на Западе. Но это не так. Специфика данного курса отнюдь не предполагает искусственную переинтерпретацию истории философии, ее принципиальных характеристик. За научную «чистоту» этого курса можно не опасаться и потому, что он проходит в рамках светского образования, которое, как известно, базируется на догматических принципах научной корректности и идеологической толерантности. Опасность могла бы возникнуть лишь в том случае, если бы данный курс читали конфессионально ориентированные педагоги. Имеются в виду, в первую очередь преподаватели – священники.

Как показывает практика подобного, в современном образовательном процессе высшей школы практически нет. Религиозную философию для теологов обычно преподают светские специалисты.

Другая точка зрения гласит, что существование «религиозной философии» как учебной дисциплины возможно, поскольку в истории философии действительно имеет место феномен философской теологии. Совершенно понятно, что данная позиция отнюдь не закрепляет за всеми «теологическими» пассажами философии религиозную конкретность. Нельзя отвергать того факта, что Бог философов – это не Бог веры. Бог философов, как правило, не личностен и есть абсолют, в смысле субстанции, существование которого выводится из определенных условий с логической необходимостью. Это лишь в общих чертах. И да же тогда когда «философский Бог» понимается как истина, то и в этом случае религиозная истина не тождественна истинам разума. История знает множество фактов указанного различия. Так достаточно вспомнить Р. Декарта, который основание познания Бога полагает не в вере, но в «естественном свете разума». От чего его метафизика квазитеологична. Можно прибегнуть и к иному способу понимания сути религиозной философии, когда философия выступает обоснованием конкретной теологии. Хорошим примером здесь является философия неотомизма. Данное направление целенаправленно не избегает конфессиональных пристрастий. Для Э. Жильсона и его последователей противоречия в области определения истины между философией и религией полностью нивелированы в силу следующих обстоятельств. Поскольку познание, утверждают сторонники данной позиции, осуществляет и в философии и в религии ни кто иной, как человек то поэтому никакой способ познания не может быть отвергнут, но напротив познавательная научная методология должна быть

максимально универсальной, где каждый метод познания имел бы свое функциональное предназначение. В этом смысле и философия, и религия вводятся в горизонт гносеологического универсализма, «грозящего» определенным размыванием традиций. Данная позиция очень напоминает «анархистскую эпистемологию» П. Фейерабенда. При таком «раскладе» производится отождествление истин разума и истин веры. Приведенные неотомистами обстоятельства, раскрывают иной вариант существования «религиозно-философского» предприятия, как института со своими формами и способами отыскания истины. Несомненно, концепция неотомизма достаточно привлекательна, ведь она пытается устранить существующее непонимание между религией и наукой. Однако она, тем не менее, является большой «натяжкой» имеющей два изъяна. Во-первых, она конфессиональна, что мешает научной объективности в силу ряда идеологических причин, а во-вторых, объединяя в своеобразной гностической форме истины разума и истины веры, не придает большого значения научному обоснованию такого рода корреляции. Как уже отмечалось объект религиозной философии, т. е. сверхъестественное (в терминах И. Канта «вещь в себе») не может быть той вещью относительно которого можно составить достоверное научное знание, так как его нельзя доподлинно исследовать в рамках дискурсивно-экспериментальных установок.

Таким образом, очевидно, что курс «религиозная философия» имеет научное право на существование лишь в рамках рациональной метафизики.

Тарасов П.Г. (Белгородский государственный университет, аспирант). Наше рассуждение подсказано ходом данной дискуссии, посвященной судьбе предмета «религиозная философия» в педагогическом процессе в рамках светского теологического стандарта, а также теми многочисленными позициями академических философов, которые имеют место по данной проблеме. Наша точка зрения сводится к тому, что ни недооценка, ни агрессивное отрицание курса «религиозная философия» и необходимости введения религиозно-богословских элементов в современный учебный процесс не выдерживают критики.

Следует констатировать, что на сегодняшний день начинает преодолеваться полная стагнация религиозной проблематики в рамках образовательного стандарта высших учебных заведений. Оказалось, что в академическом университетском курсе вполне можно связать в единый проблемный узел актуальные темы философии и религии. Вся система образования России сделала решающий шаг для преодоления зазора непонимания между наукой и религией. В результате этого в рамках начавшегося диалогического процесса возникла необходимость рассматривать религиозное знание не как конкурента или противника, а как соратника в деле моделирования, сначала, а потом и претворения в жизнь светского теологического стандарта. Как попытка обрести единое проблемно-диалогическое поле для религии и философии был разработан курс «религиозной философии». По началу критики полагали, что этот курс не может состояться потому, что он не является «традиционным» для нашей системы образования, тем более что зачем преумножать «универсалии», когда существует дисциплина «философия религии». Отчасти упрек верный, но не стоит забывать, что позиция диалога, на которую согласилась и религия в лице РПЦ и Министерство Образования РФ предполагает совместную деятельность по формуле «Единство – Равенство – Связь». Как было уже отмечено выше дисциплина «философия религии», как истинно научная следует реализации критического отношения к религии как таковой. Ее предметом является именно критическое (аналитическое) изучение философского компонента в различных религиозных системах, без симпатий и антипатий.

Бесспорно, базовый мировоззренческий концепт в России формирует Православие. Поэтому, на наш взгляд, необходимо это принять как должное при выборе вектора самого курса «религиозная философия». Отличие данного курса от «философии религии» по определению состоит в том, что его предметом является религиозная мысль в различных

философских системах. Согласимся и с тем, что курс «религиозная философия» во многом носит компромиссный, а, следовательно, и спекулятивный характер. Но без этого, пожалуй, не обойтись, так как весь горизонт заявленной для этого курса проблематики «пронизан» амбивалентностью позиций и формальной неопределенностью. Несмотря на это полагаем, что такой «нетрадиционный» для современной России гуманитарный подход к традиционной проблеме может быть весьма продуктивен.

На уровне «университетской рефлексии» аргументы *pro et contra* дополняются, пожалуй, еще двумя. Во-первых, защитой «просвещенческих традиций» европейской культуры, якобы полностью противопоставленных религиозному (христианскому) мировоззрению. Во-вторых, попытками расчистить почву для внедрения в учебный процесс – без боязни «фрагментации» и «перегрузки» – религиозного образования.

Эти два последних аргумента на наш взгляд скорее связаны с корпоративными интересами групп научного сообщества, которые таким вот образом пытаются преподать свои представления о научности и целесообразности в образовательном процессе.

Признаем, что и эти аргументы вполне объяснимы, хотя и «утопичны». Мы пока не встречаем массовых протестов со стороны университетских доцентов и профессоров с лозунгами «европейского просвещения». Полагаем, это происходит потому, что для многих сегодня становится очевидным то, что курс «религиозной философии» – это не протаскивание религии в университетское образование, а готовность конкретно преподавать – так, чтобы не загонять в тупик проблему донесения до сознания учащихся базовых мировоззренческих и ценностных установок, а решение ее в ходе учебного процесса. На наш взгляд, для современного общества это вещи принципиальные, хотя и мало отношения имеют к «традиционным» моделям «совершенствования образовательного процесса» – моделей, как мы прекрасно знаем по опыту, малопродуктивных.

Не секрет, что в академической науке и педагогике в современной России по-прежнему с большим подозрением относятся к религии, к христианству. Новоевропейская теория «двух истин», казалось бы, хорошо изученная и преподаваемая в институтах студентам, так и не получила педагогического «внедрения» на отечественной почве.

Корень проблемы – в «культе» естественнонаучного рационализма, который является прямым следствием недавнего государственного атеизма и некритически понятого «просвещенческого материализма», культе, не преодоленном и в начале XXI века. Отметим, что абсолютный атеизм, практически был неведом новоевропейской науке, или же взвешенному ответу на вопрос, в каком реальном соотношении находятся религия и наука.

Великий Иммануил Кант (известный своим негативным отношением и к деятельности христианской церкви, и к теологии в целом) признавал, что «...моральный аргумент не должен служить объективно значимым доказательством бытия Божия или доказать сомневающемуся (разуму), что Бог есть; цель этого аргумента – показать, что желающий мыслить морально должен включить признание этого положения в число максим своего практического разума» [9]. Возможно, многим нам стоит перечитать сегодня «Критику способности суждения» и по-философски удивиться поистине религиозным борениям Канта вокруг проблемы Божественного бытия.

Хочется отметить прецедент корректного отношения русской православной традиции конца XIX – начала XX вв. к идеям трактата «Религия в пределах только разума» – «апофеоза» кантовского атеизма. Такой уровень признания существа проблемы сегодня оказывается почему-то недоступным не только ученым-естественникам, но и многим гуманитариям, почитающим Канта вполне искренне. Мы как педагоги не имеем того самого морального права не учитывать, то, что существует и совершенно иная – и тоже философская – традиция осмысления сущности религиозного взгляда на мир и человека.

Известно, что поколения людей, многие годы изучавших философию марксизма как единственно возможную философию, навсегда приобрели стойкое отрицательное

отношение к философии вообще. Это «мировоззрение» разрушало самые восторженные размышления человека о морали, нравственности, сущности мира. Основные координаты философского образования оказывались в прокрустовом ложе системности, для которой философия, политическая идеология, атеизм, выстроенный на костях религии и морали, сливались в общий синтетический символ эпохи. При внешней свободе философского образования на самом деле философия была образцом системного запрета на свободную мысль. А предметом философии по определению является «мышление о мышлении» реализуемое в рамках духовной свободы и поиска истины, и поэтому курс «религиозной философии» имеет право быть.

Вообще введение подобных курсов в педагогическую практику вузов – мероприятие не только сложное и серьезное, но рискованное. Очевидно, что «единовременно» ничего здесь сделать нельзя. Поэтому сегодня инновацией была бы простая договоренность о том, что в определенных объемах религиозное (богословское) образование бесполезно.

Полагаем, что диалог состоялся, позиции выяснены. Мы обязаны смотреть в будущее, понимая, что рациональный путь человека к истине не есть путь духовного регресса и деградации. Это – путь свободного поиска, пределы которому не имеет никакого права накладывать система государственного образования. Иначе воспитание «несведущих специалистов», (мы имеем в виду, прежде всего, теологов) может стать профессиональной проблемой научного сообщества и общества в целом. Поэтому, на наш взгляд, необходимо развивать не только концепцию свободных курсов, таких, например, как «религиозная философия», но и систему обязательных предметов, кафедр и факультетов, где профессионально сведущие люди сумели бы раскрыть для студентов многообразие культурного бытия так, что «пространство священного» (М. Элиаде) не предстанет неким инородным телом в жизни современного светского теолога.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения//Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М., 1994. С. 230
2. Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук / под общ. ред. д-ра филос. наук, проф. В.В. Миронова. – М., 2006. – С.6.
3. Там же. – С. 8-9.
4. Там же. – С. 10.
5. См.: Соч., т.1, с. 75.
6. Там же, с.76.
7. Кант И., Основы метафизики нравственности //Критика практического разума, СПб., 1995, с. 83
8. Августин Аврелий. Кн.Х. Глава XXVIII.
9. Лосев А. Ф. Русская философия//Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки теории русской философии. – Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. С.67
10. Кант И. Критика способности суждения. – М., 1994. – С. 325

A DISCUSSION ON «SPECIFICS OF RELIGIOUS PHILOSOPHY»

In December 2006 the department of philosophy of Belgorod State University hold a discussion on the nature of religious philosophy and its boundaries with theology, history of philosophy and religious studies. The interest towards this issue arose when the social and theology faculty was established in the Belgorod State University, and then students and professors deepened into an undercovered field of "secular theology" which is officially marked in the State Standard. The curriculum of "Religious philosophy" was authored by Victor P. Rimsky who has been lecturing course for seven years, and the curriculum was approved by the Ministry of Education.