



УДК 101.2

DOI 10.52575/2712-746X-2023-48-2-383-395

Религия и философия: возможность синтеза (С. Кьеркегор и П. Флоренский)

Спирин Т.В.

Волгоградский государственный университет,
Россия, 400062, Волгоград, пр. Университетский, д. 100.
E-mail: spirin.tikhon@gmail.com

Аннотация. Понимание истоков, развития и современного состояния философии показывает неоднозначность проблемы взаимодействия философии и религии, далеко выходящей за пределы привычного противопоставления «теизм – атеизм». В настоящей статье рассматривается вопрос о возможности синтеза философии и религии в контексте европейской философии и христианства. Показано проведенное С. Кьеркегором противопоставление философии свободы и философии разума, причем философия свободы веры, осмысливаемая поначалу исключительно в логических категориях, доходит до предела, становится парадоксом наличного существования. Аргументировано, что, согласно философии П.А. Флоренского, все, в том числе философия, исходит из культа, а культ содержится в религии; следовательно, синтез религии и философии не столько возможен, сколько необходим, а модус возможного относится, наоборот, к их разъединению. Сделан вывод, что религия как носитель культа может находиться в составе философской системы, построенной на атеистической основе, либо как рудимент, либо как центр, соединяющий совершенно различные культурные практики.

Ключевые слова: религия, философия, синтез, свобода, культ, герменевтика, европейская философия, русская философия, аналитическая философия

Для цитирования: Спирин Т.В. 2023. Религия и философия: возможность синтеза (С. Кьеркегор и П. Флоренский). *НОМОТНЕТКА: Философия. Социология. Право*, 48(2): 383–395. DOI: 10.52575/2712-746X-2023-48-2-383-395

Religion and Philosophy: The Possibility of Synthesis (S. Kierkegaard and P. Florensky)

Tikhon V. Spirin

Volgograd State University,
100 University Prospect, Volgograd 400062, Russian Federation
E-mail: spirin.tikhon@gmail.com

Abstract. Understanding the origins, development and current state of philosophy shows the ambiguity of the problem of the interaction between philosophy and religion, which goes far beyond the usual opposition "theism – atheism". This article considers the possibility of synthesis of philosophy and religion in the context of European philosophy and Christianity. The opposition between the philosophy of freedom and the philosophy of reason, carried out by S. Kierkegaard, is shown, with the philosophy of freedom the belief, comprehended at first exclusively in logical categories, reaches its limit, becoming a paradox of present existence. It is argued that, according to P.A. Florensky's philosophy, everything, including philosophy, comes from a cult, and the cult is contained in religion; consequently, the synthesis of religion and philosophy is not so much possible as necessary, and the modus possible of the possible refers, on the contrary, to their disconnection. The conclusion is drawn that religion, as a bearer of a cult, may be within a philosophical system built on an atheistic basis, either as a rudiment or as a center linking very different cultural practices.



Key words: religion, philosophy, synthesis, freedom, cult, hermeneutics, European philosophy, Russian philosophy, analytical philosophy

For citation: Spirin T.V. 2023. Religion and Philosophy: The Possibility of Synthesis (S. Kierkegaard and P. Florensky). *NOMOTNETIKA: Philosophy. Sociology. Law*, 48(2): 383–395 (in Russian). DOI: 10.52575/2712-746X-2023-48-2-383-395

*Цель занятий философией – узнать не то,
чему учили люди, но истину относительно положения дел.*

Thomas Aquinas

Введение.

Дискуссионность и проблемность синтеза философии и религии

История философии представляет множество подходов к исследованию религии. Строго говоря, при чтении философских текстов разных эпох можно с уверенностью утверждать: редкий философ не предложил свое осмысление феномена религии. Это обстоятельство вносит трудности в новые исследования, т. к. многие идеи, являющиеся несомненно важными за счет того, что их предложили философы, считающиеся знаковыми фигурами в истории философии, требуют своего упоминания и оценки (в очередной раз имеет место главенство истории философии над живой мыслью). Ситуация исследователя осложняется также и тем, что сциентистские направления, начиная с XX века и до настоящего времени, имеют широкое влияние, и исследователю, решившемуся использовать столько непопулярные методы, как, например, феноменология, приходится для начала защитить право использования именно этого метода (т. е. доказать, что менее популярный метод также дает адекватный результат, как и более популярный) в череде других, прежде чем приступить к изложению результатов своей работы.

Все вышесказанное непосредственно относится к более глубокой проблеме – проблеме соотношения религии и философии, их синтеза в формах философии религии и/или религиозной философии, что породило дискуссию, длящуюся не одно столетие.

Казалось бы, традиционным подходом, встречающимся во многих изданиях, является разделение философии и религии по принципу рационального объяснения бытия и сущего, в этом заключается «разница между философией, религией и искусством» [Реале, Антисери, 1997, с. 12]. Такое разделение исходит из понимания философии: во-первых, как попытки создания особого языка, не ангажированного установками или пресуппозициями какой-либо внешней идеологии (т. е. системы идей, ориентирующей человека в его жизнедеятельности); во-вторых, как особого вида системы идей, через которую индивид может осмыслить происходящее исключительно в рациональных категориях. Религия же зачастую в таком разделении с философией понимается, во-первых, как язык, ангажированный отдельно взятой религией (т. е. идеологической системой), во-вторых, как особый вид системы идей, через которую индивид может осмыслить происходящее исключительно в смешанной форме иррационального и рационального, отдавая предпочтение первому. Но сами понятия религиозной философии как философии контекстуально относящейся к определенной религии, которую исповедует мыслитель, и философии религии как попытки осмысления религиозного взгляда на бытие категориями философии субъектом, сохраняющим дистанцию с предметом исследования, показывают признание таких способов мысли именно как философских, конечно, зачастую с определенными оговорками.

Более того, углубленное понимание истоков, развития и современного состояния философии показывает неоднозначность проблемы взаимодействия философии и религии, да-

леко выходящей за пределы привычного противопоставления «теизм – атеизм», что, например, продемонстрировал В.В. Бибихин в статье «Философия и религия»: «...Философия сама по себе с самого начала уже религиозна тем, что снова и снова возвращается к началам вещей, повторно вчитывается в мир... Только не заметившие этого... хотят делать ее «религиозной». Негласная причина этого занятия – неспособность вынести напряжение открытых вопросов. Другое дело, что мысли нужна вера, как правой руке левая, и неумение работать обеими не надо считать особым преимуществом» [Бибихин, 1992, с. 44].

По мысли Х.-Г. Гадамера, вопрос вводит опрашиваемое в определенную перспективу, появление вопроса как бы вскрывает бытие опрашиваемого [Гадамер, 1998, с. 427].

В настоящей статье основным вопросом выступает следующий: возможен ли синтез религии и философии? Вопрос очевидно дополняется рядом других, открытых: если возможен, то «как»? Может ли называться такой синтез философией и какие для этого существуют основания?

Рассматриваемый вопрос и порожденное им поле дискуссии в основном затрагивают осмысление соотношения и возможности синтеза философии и религии в контексте европейской философии и христианства. Постараемся, осмысливая традиционную европейскую дискуссию, вывести проблематику к более универсальным категориям.

Для ответа на поставленный вопрос необходимо уйти от привычного освещения дискуссии с точки зрения обозначения и объяснения общих положений антагонизма сторонников и противников какого-либо синтеза религии и философии. Автор настоящей статьи определяет цель и ставит задачи, исходя из установки углубления проблематики опрашиваемого, для этого будет использоваться философский метод работы с текстом – герменевтику. Герменевтика позволяет интерпретатору не только приблизиться к пониманию текстов, но и выявить идеи, которые помогут с нового ракурса взглянуть на привычное опрашиваемое в исследуемой теме. В исследовании сущностной составляющей выступает идейная часть, выводимая из рассматриваемых философских текстов.

Прежде чем рассмотреть возможность синтеза философии и религии, рассмотрим наследие двух философов, которые, как станет понятно далее, очевидно являются сторонниками синтеза. Придерживаясь методологической установки основателя философской герменевтики Фридриха Шлейермахера о равнозначности грамматического и психологического толкований [Шлейермахер, 2004, с. 46], для начала покажем особенности биографии авторов (что будет подкреплять суждения о них как о религиозных индивидах и сторонниках синтеза философии и религии), после чего перейдем к демонстрации результатов грамматического толкования, т. е. к описанию выявленных идей из их текстов. Далее противопоставим выявленные идеи нетривиальной противоположной им позиции, не обусловленной привычным аксиоматически радикальным атеистическим отрицанием.

Философия свободы Серена Обю Кьеркегора

В 1843 году увидели свет работы двух абсолютно отличных друг от друга философов: «К критике гегелевской философии права» Карла Маркса и «Страх и трепет» Серена Обю Кьеркегора. Карл Маркс как ярчайший представитель философии подозрения (позднейший термин, введенный Полем Рикером [Рикер, 2008, с. 159]) развивает свою философию как набор эмансипационных практик: освобождение, например, от религии, т. к. понимается она как довлеющая структура над сознанием человека, которую сам он и породил. Религия как бы вводит человека в иллюзию, которая позволяет забыть о насущном страдании. Короче, религия предстает как некий феномен, уводящий людей от реальности. Серен Обю Кьеркегор, наоборот, видит в религии, точнее, в христианстве, более точнее – в иудео-христианской традиции, возможность реализации свободы и возможность для человека избавиться от бесконечных иллюзий, в которых он пребывает. Такими иллюзиями выступают, например, отношение к религии как к поводырю, за которым человек должен следовать, совершенно не осмысливая свое в ней, религии, положение. Явные противоречия, как видно



из текстов Кьеркегора, между религией и другими системами, например, этикой, должны осмысливаться и проживаться, чтобы человек понял противоречивость своего положения, узрел трудности превозмочь их, увидел и использовал возможности выхода к парадоксальности и сделал шаг навстречу к Богу, ходить перед которым – это не легкая задача, а мужественное решение, которое ведет к состоянию радостной чуждости миру.

Не лишним будет отметить, что Серен Обю Кьеркегор является одним из выдающихся философов XIX века прежде всего потому, что именно он ввел такие понятия, как «экзистенциальный», «экзистенция», углубил понимание и проблематику человека как такового, исследовав единичного субъекта и наличное существование. Работы датского Сократа повлияли на философию М. Хайдеггера, Р. Бульмана, Э. Бруннера, К. Ясперса, Э. Муанье, М. Бубера, Ж. Лакана, Ж. Делеза и многих других мыслителей. Основная тема работ Кьеркегора – осмысление религиозного опыта, который прежде всего относится к личному опыту датского философа: «...в 1838 г. он переживает некий особый религиозный опыт, своего рода "откровение", сопровождавшееся ощущением мучительной, почти непереносимой радости... И как оборотная сторона этого опыта приходит страсть к писательству, философствованию, которое становится настоящей потребностью, личным, субъективным приключением, захватывающим собою всю жизнь» [Кьеркегор, 2022, с. 8], – отмечают исследователи и переводчики трудов Кьеркегора Н.В. Исаева и С.А. Исаев в предисловии к работе датского мыслителя «Понятие страха». Религиозный опыт не побуждает, а требует творческого акта, что видно из биографии С. Кьеркегора, что видно, если смотреть шире, из того огромного корпуса текстов, которые были созданы и создаются до сих пор религиозными людьми. Религия не дает молчать, она требует говорить, потому что для человека, если он осознает себя прикоснувшимся к истине и хоть что-то знающим о ней, необходимо делиться, т. к. человек находится в отношениях с другими людьми, зачастую проявляя заботу о них.

Кьеркегор актуален не только как протоэкзистенциалист, но как философ, выступающий в истории идей ярким критиком тех постулатов, вещей и движений, которые зачастую кажутся в философии очевидными. В предисловии к работе «Страх и трепет» он иронизирует над теми, кто сложнейшую и глубокую идею сомнения представляет как нечто простое и очевидное: «То, что древние греки, которые кое-что понимали в философии, считали задачей всей жизни (сомнение. – Т. С.), поскольку способность сомневаться нельзя обрести за считанные дни и недели... с этого в наши дни запросто начинает каждый» [Кьеркегор, 2021, с. 21]. И высмеивает тех, кто думает, что идея веры также легко усвояема; говоря о Рене Декарте, отце сомнения, казалось бы, родителя «философа-машины» (подробнее см. ниже), Серен Кьеркегор замечает: «Но и сам Картезий, как он достаточно часто повторял, никогда не сомневался в том, что касалось веры» [Кьеркегор, 2021, с. 20]. Датский философ ставит проблему веры, иронично замечая, что сам не является философом, а скорее «свободным творцом» [Кьеркегор, 2021, с. 22], объясняя это тем, что философы создают систему, а он – нет; но рефлексировав историю философии, не сложно прийти к выводу, что уже отмечалось не раз, – система не является критерием определения человека как философа или нет, иначе Фридрих Ницше, Поль Рикер и Жан Бодрийяр не философы.

Второй шаг размышления о философии Кьеркегора – поиск ответа на главный закрытый вопрос настоящего исследования; ответ будет виден из основания рассуждений Серена Кьеркегора, от чего его мысль отталкивается и к чему возвращается – Библии. Философию С. Кьеркегора и П.А. Флоренского, о котором подробнее будет изложено ниже, роднит важная особенность, которую можно концептуализировать как «амифологичность». С. Кьеркегор: «Давайте теперь рассмотрим рассказ Книги Бытия подробнее, стараясь при этом отрешиться от навязчивой идеи, согласно которой это всего лишь миф, и памятуя о том, что никакое время не было столь расторопно, как наше, в создании мифов рассудка, причем это время само создает мифы, пытаюсь выкорчевать все эти мифы до основания» [Кьеркегор, 2022, с. 64]. И П.А. Флоренский: «... как цепкий плющ вьется около дерева, так

обвивает святыню миф... миф, окутав собою святыню, скрывает и уничтожает ее. Миф делает восприятие святыни опосредствованным. И она оттого теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе, выделив свой смысл, объективировав его в мифе... мифы, лишённые опоры, сами падают, истлевают, обращаются в почву новых святынь. На прахе святынь – мифы, на прахе мифов – святыни» [Флоренский, 2018, с. 76–77]. Амифологичность обоих философов является не просто методологической, а онтологической установкой, т. к. миф (который в бытии мыслится как некий оторванный от реальности рассказ за счет того, что язык, на котором повествуется миф, не относит мысли слушателя напрямую к реальности, а создает особое смысловое пространство, которое необходимо декодировать, чтобы перейти в область практики) дает слишком широкое поле для интерпретаций и при соответствующем влиянии идеологии, как, например, идеологии, заключающейся в культуре разума, оказывает на человека скорее негативное влияние, помещая в иллюзию. Человек приходит к ложным трактовкам, которые, как видно из истории XX века, приводят к ситуации, когда индивидом легко ставится знак равенства между мифом и вымыслом.

Здесь уместно сказать о противоположной позиции, которая напрашивается. А.Ф. Лосев, для которого миф – это не вымысел, а серьезная идея, пишет в своей, пожалуй, самой знаменитой работе «Диалектика мифа»: «...миф есть развернутое магическое имя» [Лосев, 2018, с. 267]. Конечно, мыслится миф в контексте прежде всего христианства, т. к. Лосев уточняет, что христианская «магия» не имеет ничего общего с языческой. С. Кьеркегор и П.А. Флоренский противопоставляют в своей философии весьма открыто простую и одновременно глубокую идею: миф вводит в иллюзии. Если понятие «миф», тем более «магия» прочно скрепились с понятиями «вымысел» и «мракобесие», и без них прекрасно можно передать те смыслы, пропозиции, которые необходимы для бытия человека, то эти элементы, не имеющие столь важной смысловой окраски, можно просто отсечь. Более того, если эти элементы вредны, то тем более с ними необходимо распрощаться: одно дело – очищать глубокое и важное понятие от позднейших наслоений в духе Р. Отто, совсем другое – цепляться за акциденции. События, описанные в Библии, воспринимаются Кьеркегором буквально, но эта буквальность все равно оставляет массу вопросов, которые он рассматривает. Буквальность в данном случае не относится к позиции, отвергающей символизм. Буквальность здесь – это представление о библейском рассказе как совершенно точно соответствующего действительности: если говорится, что терновый куст горит, но не сгорает, то именно так и было. Стоит отметить, что Серен Кьеркегор и Павел Флоренский не предлагают программу демифологизации в духе Бультмана.

Датский философ с этой мыслью о библейском рассказе как о совершенной данности, как о непосредственной реальности, описанной так фрагментарно и немногословно, приступает к проникновению в один из самых удивительных и важных для авраамических религий моментов – жертвоприношение Исаака, как Бог испытывал – *fristede* (дат.) – Авраама: «Его (некоторого человека, т. е. Серена Кьеркегора. – Т. С.) желанием было находиться рядом в тот час, когда Авраам поднял глаза и увидел вдали гору Мориа... когда он отпустил ослон и один взшел на гору с Исааком; ибо то, что им двигало, было не искусственным трепетом фантазии, но содроганием мысли» [Кьеркегор, 2021, с. 28]. Уже здесь Серен Кьеркегор демонстрирует свой особый философский подход, в этой главе труда «Страх и трепет» он показывает, как тяжело осознать, осмыслить те события, которые аксиоматически устанавливаются как совершенно реальные, он перебирает различные варианты-гипотезы происходящего с Авраамом и тем самым демонстрирует движение мысли, которое имеет свои некие пределы, но всегда остается возможность пойти дальше этих пределов с помощью веры.

Логика – не всегда помощник философу, – именно такой тезис отстаивает С. Кьеркегор. Человек, сталкиваясь, например, с понятием греха, будь то рассуждение об этике, морали или религии, понимает, что «стремиться объяснить приход греха в мир логически – это глупость, это может прийти в голову только людям, которые смехотворно озабочены



тем, чтобы всюду находить разъяснения» [Кьеркегор, 2022, с. 68]. Здесь мы наблюдаем созвучие с идеей рационализации, т. е. с механизмом психологической защиты, желанием все объяснить, только чтобы избежать страха, т. к. страх порождается исключительно неизвестностью и непонятностью. Перманентное рациональное объяснение не делает философа философом, потому что бытие, сущее и экзистенцию не «впихнуть» в логику и здравый смысл, что прекрасно демонстрирует отец всей европейской философии Платон: когда ты ухватываешь смысл, но не можешь его артикулировать в рациональных категориях, то на помощь приходит миф, но помимо мифа есть и другие формы повествования. В этом аспекте можно вспомнить работы современного философа Алвина Карла Плантинга, который, освещая проблемы христианской философии, показывает, как момент торжества позитивизма в науке и философии удивительным образом потряс христианских философов, которые старались, вместо дискуссии, угодить позитивистам, хотя место для дискуссии было открыто, т. к. «верификационисты никогда не представляли убедительных доводов – на самом деле они вообще редко предоставляют какие бы то ни было аргументы» [Аналитический теист: антология Алвина Плантинга, 2014, с. 474].

Исходя из понимания христианства как религии свободы: «Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаёте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:31-32) и «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Гал. 5:13), – Серен Кьеркегор развивает свою философию свободы, понимая человека как синтез души, тела и духа [Кьеркегор, 2022, с. 61], показывает суеверие и неверие как несвободу [Кьеркегор, 2022, с. 168], предлагая человеку проявить мужество верить [Кьеркегор, 2022, с. 143]. Здесь обнаруживается важнейшее: Кьеркегор философию свободы противопоставил и философии разума. Философия тем и отличается от науки, что не ставит человека в ситуацию исключительно рациональную, вынося за скобки Бога, грех, страх и прочее, философия тем и отличается от науки, что она не может воспринимать Бога как гипотезу, в которой ученый не нуждается. В философии свободы вера, осмысливаемая поначалу исключительно в логических категориях, доходит до предела, становится парадоксом наличного существования. Вера, по мысли датского философа, может привести человека от обыденности, через бесконечное самоотречение к состоянию рыцаря веры, но именно здесь есть слишком много «но», которые связаны с пределами. Человек, осмысливающий случай Авраама или, скажем, Девы Марии, принимая всего лишь одну аксиому: все это непосредственная реальность, – доходит до пределов, которые требуют мужества веры, признаться в ограниченности своего понимания, тем более вера требует динамики [Кьеркегор, 2021, с. 140], т. к. это новое состояние, а любое состояние не может быть статичным.

Философия культа П.А. Флоренского

Павел Александрович Флоренский (1882–1937) наиболее явно синтезирует в своих текстах философию и религию, более того, и другие области человеческой деятельности, что исходило из желания русского философа привести к целому различные области знания. Особенное внимание в настоящем исследовании уделено изучению его работы «Философия культа», в которой наиболее ясно видна возможность рассматриваемого нами синтеза.

Из исследователей творчества русского Леонардо (так некоторые именуют П. А. Флоренского за широту его исследовательских интересов, простирающихся на области науки, философии, искусства и религии) наиболее всего выделяется игумен Андроник (Александр Сергеевич Трубачев, внук П.А. Флоренского). В работе «Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского» он охарактеризовал философию о. Павла как христианскую, приводя следующий аргумент: «От христианской философии следует отличать... религиозную философию, которая ставит своей целью не привести людей в Церковь, а лишь поднять религиозные вопросы...» [Андроник (Трубачев), 1998, с. 7]. Такая позиция,

очевидно, исходит из ориентации, пожалуй, самой известной книги П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины» на определенную целевую аудиторию – оглашенных [Андроник (Трубачев), 1998, с. 14], т. е. людей, проходящих катехизацию, готовящихся к таинству крещения. Критерием для определения христианской философии, следовательно, предлагается интенция философа на увеличение количества членов церкви. В настоящей статье философия о. Павла определяется как религиозная, что будет видно из последующего текста, здесь же стоит указать, что первый шаг такого определения – это нахождение родового понятия: христианство – одна из религий; христианская философия, следовательно, относится к религиозной философии.

П.А. Флоренский замечает важное обстоятельство относительно дискуссий на религиозные темы: «И не внешнее сопоставление обрядов требуется, а внутреннее проникновение в жизнь культа – путем жизни в культе... Что же до возражений о непонятности культов, то и тут разговор короток: для того, кто не может или не хочет вжиться в культ, – разумеется, он – не только нем и не говорит ничего, но и более того – насквозь бессмыслен» [Флоренский, 2018, с. 73]. Ссылаясь в данном фрагменте на Э. Дюркгейма (которого П.А. Флоренский называет «врагом религии», но все же сумевшего ухватить смысл лучше многих религиозных людей), который писал об особом состоянии человека, следующего какой-либо религии [Дюркгейм, 2018, с. 690], П. А. Флоренский, строго говоря, указывает на необходимость религиозного опыта у человека, чтобы вступить в дискуссии о культе.

Углубим этот важный момент: полемика об условиях исследования религий – классическая религиоведческая дискуссия, но в приложении именно к философии она вскрывает еще большую проблему, которую можно назвать проблемой «философа-машины» и «философа-человека». Кто такой философ? Человек, обладающий личным опытом, или это объективная абстрактная машина, в которой запускаются определенные алгоритмы, позволяющие устранить все субъективное? Зададим более точный вопрос: можно ли философу избавиться от всех предсуждений (пресуппозиций)? Скорее нет, чем да, потому что чувственное и физиологическое влияет на философа, он не может устраниваться от всех отношений с людьми, которые как раз порождают запуск чувственного компонента, а для осмысления этого опыта необходима рефлексия, которая идет уже после опыта, также и подготовиться к опыту нельзя, т. к. многообразие ходов внешнего мира нельзя просчитать. Именно поэтому «философ-человек» существует, а «философ-машина» является лишь мечтой, смутно воплощающейся в рамках семинаров, на которых строго используется определенная методология.

Исследуя историю философии, П.А. Флоренский выделяет две основные ее фигуры: Платона и Иммануила Канта, утверждая, что в философии и у первого, и у второго имплицитно содержится идея культа, более того, из культа оба и исходят: «...Кант от культа тоже отправляется (как и Платон. – Т. С.) и культом всецело содержится, но ориентируясь на нем не положительно, как Платон, а отрицательно...» [Флоренский, 2018, с. 106].

Обратимся в начале к герменевтике текста П.А. Флоренского, который содержит рассуждения о Платоне. Выбор ключевой фигуры европейской философии, о которой, например, А.Н. Уайтхед (сам называвший себя платоником [Бушуева, 2006, с. 12]) писал: «Наиболее правдоподобная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она представляет собой ряд примечаний к Платону» [Whitehead, 1978, p. 39], не случайна. Платон – тот, кто создал язык философии. Для П.А. Флоренского «мысль Платона – существенно культо-центрична» [Флоренский, 2018, с. 106]. Это усматривается русским философом прежде всего в платонической идее о возможности философом созерцать идеи, т. е. горние сущности; сама философия Платона мыслится о. Павлом Флоренским следующим образом: «...это, в сущности, не более как философское описание и философское осознание мистерий» [Флоренский, 2018, с. 106]. Здесь он апеллирует, например, к диалогу «Федон», где Сократ в начале диалога говорит: «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» [Платон, 1993, с. 14] – и к концу диалога заключает: «Те из их числа, кто благодаря философии очистился полностью,



впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более» [Платон, 1993, с. 75]. В этом диалоге Флоренский видит процесс посвящения, осмысленный Платоном в философском ключе: Сократ, используя различные «инструменты», посвящает учеников в тайны бытия и посмертного существования человека, особо выделяя фигуру философа, тем самым перед смертью передает им истину, выводя их из профанного уровня (обыкновенного обучения и освоения техник мышления) в сакральную область.

Осмысливать фигуру и наследие Платона как связанные с культом – вполне традиционный подход. Данная тема разрабатывалась непосредственно в платонизме, достаточно вспомнить сочинение неоплатоника Прокла Диадоха «Платоновская теология», в которой он осмысливает Платона именно как теолога, усматривая корни теологии Платона у орфиков и пифагорейцев (о чем и говорит П. А. Флоренский). Прокл Диадох пишет о диалоге «Федон»: «Как мне кажется, более отчетливым и совершенным является бессмертие частных душ, которое было детально рассмотрено в "Федоне"» [Прокл, 2001]. Флоренский, по всей видимости, связывает это, названное Проклом, детальное рассмотрение бессмертия частных душ и идею посвящения не случайно, потому что любое посвящение – это ряд ритуальных (обрядовых) действий, направленных на конкретного индивида. Посвящение сугубо индивидуально, субъект связывается с сакральным, речь всегда идет о конкретной частной душе. Указанное обстоятельство не исключает того, что можно проводить посвящение нескольких человек одновременно, не исключает также и важность коллектива, но посвящение конкретным индивидом переживается не как нечто, опять же, коллективное, а как свое личное (коллектив может являться условием, но переход от профанного к сакральному осуществляется именно над ним и им). Разворачивая тезис П.А. Флоренского, скажем, Сократ говорит о посмертном существовании: а) с учениками, которые прошли обучение, т. е. готовы перейти на новый уровень; б) говорит о частной душе (что каждый должен применить к себе), хотя и в коллективе.

Отношение к Иммануилу Канту и его философии у П.А. Флоренского сугубо негативное. С его точки зрения, как уже описывалось выше, И. Кант исходит из культа, но отрицательно. П.А. Флоренский, не стесняясь в выражениях, так описывает философскую систему немецкого гения: «Нет системы более уклончиво-скользкой, более "лицемерной", по апостолу Иакову, более "лукавой", по слову Спасителя, нежели философия Канта: всякое положение ее, всякий термин ее, всякий ход мысли есть: ни да, ни нет... Кантовская система есть воистину система гениальная – гениальнейшее, что было, есть и будет... по части лукавства. Кант – великий лукавец» [Флоренский, 2018, с. 103]. Также в своем творчестве о. Павел охарактеризовывал Канта как «столп злобы богопротивная» [Андроник (Трубачев), 1998, с. 14]. Эту позицию о. Павел раскрывает и углубляет через понятие мужества в философии, которое воплощается в установке говорить «да» или «нет», что постулируется в Евангелии (Мф. 5:37), а также было открыто Платоном в его диалогах, где Сократ требует качественного различения представлений о мире от своих собеседников. Критикуя Канта, П. А. Флоренский указывает, например, следующий момент: «...его (Канта. – Т. С.) явления-феномены – в которых ничто не является; его умопостигаемые ноумены – которые именно умом-то и не постигаются и вообще никак не постижимы; его вещи в себе, которые оказываются именно отнюдь не в себе и не вещами, а лишь в разуме и понятиями, к тому же – ложными, предельными понятиями, т. е. особыми способами рассмотрения чувственного...» [Флоренский, 2018, с. 103]. Тем самым П.А. Флоренский предлагает посмотреть читателю на противоречивость системы Канта, не верить гению философии, потому что его считают гением, а критически подойти к его системе, с вопросом: «а верна ли эта система?». П.А. Флоренский представляет трансцендентальную философию как некое затягивание человека в иллюзию. Многими исследователями отмечалось, что И. Кант кажется предельно логичным, а его система верной, если мы разделяем одну аксиому, которую он предлагает, не обосновывая, – принципиальную непостижимость реальности. П.А. Флоренский не может принять эту аксиому, т. к. культ является реальностью непосредственной, а если принять позицию И. Канта, то придется отказаться от этой идеи, приняв, что культ такой, какой



он есть, – не постичь. Тем самым Павел Флоренский указывает на иллюзорность и размытость мировоззрения, которое предлагает И. Кант, ставя в противовес ему Платона, предлагающего строгое разграничение, разведение и различие в человеческой мысли о бытии и сущем. Здесь необходимо отметить характерную для истории христианской мысли идею, что античные авторы занимались философской теологией, или естественной теологией (в данном фрагменте будем использовать эти два понятия как синонимы), т. е. разумно приходили к идее Бога.

Перейдем к важной части рассуждений в рамках настоящей статьи, определению культа. П. А. Флоренский дает, как он сам называет, «первое, основное и прочнейшее определение культа» [Флоренский, 2018, с. 30]: культ – это «выделенная из всей реальности та ее часть, где встречается имманентное и трансцендентное, дольнее и горнее, здешнее и тамошнее, временное и вечное, условное и безусловное, тленное и нетленное» [Флоренский, 2018, с. 30]. Исследуя текст, можно увидеть, что понятие культа все больше и больше с одной стороны очерчивается, а с другой – «размывается». Парадоксальная ситуация возникает во многом по двум причинам. Во-первых, исходя из христианских установок, точнее: это видно хотя бы из того, что христианский культ мыслится как «культ культов» [Флоренский, 2018, с. 41], что весьма характерно для европейского сознания: разделение религий на высокие (т. е. иудаизм, христианство и ислам) и примитивные, что отмечает, например, М. А. Пылаев [2017, с. 118], когда анализирует феноменологию молитвы, указывая и на философию Флоренского. Во-вторых, восприятие культа как нечто, что освящает все бытие (поэтому понятие приобретает черты некоего сложного ухватывания), П.А. Флоренский очерчивает не в античном смысле – определить границы, а в смысле – понять самому. То есть у автора есть, как он сам отмечает, первое определение, но предполагается постоянное увеличение количества определений для лучшего понимания, но не как модификаций, с оглядкой на первое определение, которое задает некое главное значение, а рассмотрение под разными ракурсами с постоянным уточнением тех или иных моментов. Так, культ предлагается понимать как связанный со страхом и прорывом эмпирического [Флоренский, 2018, с. 41]; истинный [Флоренский, 2018, с. 42]; подлинное бытие реальности [Флоренский, 2018, с. 45]; составляющее в себе символическое и реальное [Флоренский, 2018, с. 279]; совпадающее, благодаря христианству, своими границами с границами бытия [Флоренский, 2018, с. 310]; Бого-человеческая со-деятельность [Флоренский, 2018, с. 397].

Итак, исходя из идеи, что культ – это древнее понятие (что соответствует историческим данным, религия появляется раньше философии), П. А. Флоренский предлагает рассматривать культуру как исходящую от культа, а процесс секуляризации – как желание той или иной сферы отойти от культа. Философия Платона мыслится как культоцентричная, данное редуцирование и концептуализация соответствует платонической традиции, которую о. Павел продолжает (на это указывает его разделение взгляда с древними апологетами на Платона как на «христианина до Христа» [Флоренский, 2003, с. 7]), Платон как бы осмысливает культ (например, пифагорейские практики), создавая новый язык, которым можно описать бытие и сущее. Тем самым, если все из культа исходит, философия в том числе, а культ содержится в религии (по П.А. Флоренскому, в христианстве в качестве культа культов), то синтез религии и философии не то, чтобы возможен, он необходим, а возможность относится, наоборот, к его разъединению. Скажем короче, возможность необходимо рассматривать в разделении философии и религии, а не в их синтезе.

Основания для такой позиции П.А. Флоренский видит также через антропологический взгляд. П.А. Флоренский, рассуждая о культе, выводит, что, так как культ – это соединение имманентного и трансцендентного, то ему должна соответствовать определенная деятельность, и русский философ выделяет такую – это литургическая деятельность. Человек, который участвует в литургии, приходит к целостности, именно в литургии целостно выражается природа человека. Исходя из этого П.А. Флоренский называет человека *homo liturgus* [Флоренский, 2018, с. 59].



Цель дискуссии и битва за религию

Изложив взгляды на возможность синтеза религии и философии с точки зрения С. Кьеркегора и П. А. Флоренского, необходимо сделать следующий шаг, который заключается в поиске ответа на вопрос: зачем нужен данный синтез? При исследовании идеи датского и русского философов неизбежно возникает вопрос о цели разработки, представленной выше, позиции (если объединять идеи С. Кьеркегора и П. А. Флоренского). С одной стороны, мы можем «списать» данную позицию на отстаивание религиозных людей примата религии, следовательно, возможность ее соединения почти с чем угодно, говоря о пресуппозиции или аксиоматичности универсальности религии как элемента синтеза. С другой стороны, первый вариант кажется наиболее простым и, скорее, показывает нежелание углублять осмысление истории идей. Вернее будет предположить, что разработка идей культа, свободы, непосредственной реальности библейского рассказа и прочего – это решение определенного класса задач, которые не решаются в противном представленном случае. Для попытки доказательства данной гипотезы мы постараемся противопоставить эту позицию иной, которая говорит о невозможности синтеза, используя критерий «мыслительной ангажированности», т. е. когда философ выступает против синтеза, исходя не из религиозных или атеистических побуждений, а из желания достичь некоей «чистоты мысли», непосредственно познать бытие и сущее, и видит в синтезе философии и религии проблему, которая мешает этому.

В целом в дискуссии сторонников и противников исследуемого синтеза можно говорить о *метафизическом повороте* и *возрождении* философской теологии, которые с религиозной стороны заключаются, например, в позиции Алвина Плантинги: «...христианский философ имеет полное право начинать философствовать с Бога. Он имеет право принимать существование Бога как само собой разумеющееся и исходить из этого в своей философской работе, как другие философы принимают на веру, скажем, существование прошлого, других личностей или основные утверждения современной физики» [Аналитический теист: антология Алвина Плантинги, 2014, с. 478].

Немецкий философский гений XX века Мартин Хайдеггер еще в своей ранней работе, написанной для соискания должности профессора, «Феноменологические интерпретации Аристотеля» (1922 г.) писал об *атеистичности* философии в ее основе [Хайдеггер, 2012, с. 81], в машинописной сноске рукописи уточняя: «...атеистический означает здесь держаться подальше от соблазнительного, лишь подстрекающего религиозность озабочения. Не является ли уже чистейшей нелепостью идея некоей философии религии, если к тому же она совершенно не принимает в расчет фактичность человека?» [Хайдеггер, 2012, с. 82]. Спустя без малого двадцать лет эта мысль более точно высвечивается в осмыслении М. Хайдеггером европейского нигилизма. Понятие христианской философии (как и религиозной), по мысли Хайдеггера, еще более нелепо, чем мысль о четырехугольном круге. Две системы, христианская вера и философия, как считает М. Хайдеггер, принципиально отличаются друг от друга [Хайдеггер, 2007, с. 115]. Мысль М. Хайдеггера (опускаем в настоящей статье подробное описание его воззрений) редуцируется до противостояния идей доктрины и самостоятельности. Действительно, если в религии, особенно стоящей в авангарде дискуссий – христианстве, доктрина определяет те или иные характеристики, свойства и, наконец, структуру реальности, то в чем заключается философия религиозной философии? Ответ, который дают С. Кьеркегор и П. А. Флоренский, можно выразить следующим образом: все зависит от той ситуации, в которой наличный субъект себя осознает, и в какую ситуацию он себя сам помещает. Строго говоря, мировоззренческая позиция заполнена до отказа определенными установками, задача наличного субъекта расчистить поле для мысли и определить от чего он отталкивается. Если Я признает реальность и непосредственную данность библейского рассказа, то это не мешает осмысливать ее в философских категориях, а как раз наоборот, побуждает выйти на уровень абстракций, потому что мир будет непонятен, если не стянуть его в своем сознании концептуальными схемами.



Библейский рассказ, воспринятый С. Кьеркегором и П. А. Флоренским как совершенно реальный, оставляет массу *темных мест*, требующих философского подхода, в частности герменевтики. Серен Кьеркегор демонстрирует, например, перебор вариантов ситуации Авраама [Кьеркегор, 2021, с. 25–27], которому Бог сказал принести в жертву сына, – почему? Потому что библейский рассказ требует мужества пробраться между строк, т. к. ортопраксия показывает, что библейское повествование – лишь отправная точка, даже если это не миф, а буквальный пересказ событий (что может в случае Кьеркегора объясняться в том числе и его протестантизмом). Также и фигура Авраама требует осмысления, потому что на ней выстраиваются верования авраамических же религий, но в ситуации включения человека в сферы этики и эстетики требуется философский подход для осмысления того, каким образом кто-то может выйти за пределы этих сфер и не нарушить их, каким образом тот, кого никто не мог понять [Кьеркегор, 2021, с. 137], может быть все же понят.

Но можно продолжить критику с позиции М. Хайдеггера. Допустим, человек принимает эти аксиомы, допустим, он может философствовать, используя соответствующие методы, но какой класс проблем таким образом решается? Философия, как показывают многие ее представители, может прекрасно справляться и без религии, – зачем этот синтез? Философия культа отвечает на этот вопрос следующим образом: философия желает космоса, порядок можно установить только в гармоничном взаимоотношении всех элементов, находящихся в поле нашего осмысления (включая бытовой уровень, бессознательный и проч.); религия, как носитель культа, может находиться либо как рудимент в философской системе, построенной атеистично, либо как центр, который соединяет совершенно различные *культурные практики*.

Уместно сравнение исследуемой дискуссии с природой нынешних моральных разногласий, пристально исследованной современным философом Аласдером Макинтайром в работе «После добродетели: исследования теории морали». Приводя примеры актуальных моральных дебатов, он выделяет три их особенности, первая из которых подходит и для дискуссии о возможности синтеза религии и философии: концептуальная несоизмеримость конкурирующих аргументов. В частности, интересна следующая мысль: «Каждый аргумент (из приведенных ранее трех вариантов дискуссий. – Т. С.) является логически правильным... заключения в самом деле следуют из посылок. Но конкурирующие послышки таковы, что мы не обладаем рациональным способом сравнения одного утверждения с другим в смысле их силы. Поскольку каждая послышка использует некоторые нормативные или оценочные концепции, совершенно отличные от подобных концепций, используемых в других послышках, утверждения, основанные на разных послышках, радикально отличны друг от друга по своему типу» [Макинтайр, 2022, с. 21]. Казалось бы, если судить таким образом не об этике, а о возможности синтеза религии и философии, то наше суждение приводит к невозможности объективного исхода в исследуемой дискуссии, на уровне заявлений об автономности, независимости и неприкосновенности мнений людей. Но нам важна объективность хотя бы потому, что указанное ранее суждение еще сильнее размывает границы философии и религии, вводя человека в хаос, а автор настоящей статьи тешит себя мыслью, как и многие исследователи, что философия – о космосе, об объективности, а не о беспорядке и субъективности.

Но все же основным критерием выступает *вера* – не только религиозная, а сама идея. Мало тех, кто будет это отрицать. Возможность хоть сколько-нибудь продуктивной дискуссии коренится в нахождении общего места (топоса). В исследуемой нами дискуссии о возможности синтеза может выступать отправной точкой исключительна *вера*.

Заключение

Идеи С. Кьеркегора и П. А. Флоренского в свете возрождения философской теологии, активного практического применения идей экзистенциализма и все более нарастающего интереса к русской философии актуальны, но в определенных выделенных областях. Закат



больших всеобъемлющих философских систем дает о себе знать. Являются ли идеи Кьеркегора и Флоренского вызовами – несомненно да, будут ли на них отвечать в условиях множественности областей кардинально отличных друг от друга философий – остается под вопросом.

Синтез философии и религии, несомненно, возможен, но эта возможность реализуется, как уже было указано выше, лишь в отдельных областях, другие области ей сопротивляются, а многие попросту игнорируют. Необходимы всечеловеческие глобальные вызовы для того, чтобы вопрос о религии и философии стал принципиальным, потому что в условиях теплого и уютного мира, в котором уживается абсолютно любая мысль, рассматриваемый вопрос – лишь вопрос интересов отдельных субъектов. Предчувствую возражения. События последних трех лет не стали таким вызовом. Критерием предполагаемого вызова является высокая вероятность уничтожения определенной позиции из различных пространств, прежде всего социальных.

Список литературы

- Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. 2014. Сост. Джеймс Ф. Сеннет. Науч. ред. В. К. Шохин. М., ЯСК, 568 с.
- Андроник (Трубачев А. С.). 1998. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, Водолей, Издание А. Сотникова, 192 с.
- Бибихин В. В. 1992. Философия и религия. *Вопросы философии*, 7: 34–45.
- Бушуева Т. С. 2006. Философия науки А. Н. Уайтхеда. Екатеринбург, Банк культурной информации, 96 с.
- Гадамер Х.-Г. 1998. Истина и метод. М., Прогресс, 704 с.
- Дюркгейм Э. 2018. Элементарные формы религиозной жизни. М., Элементарные формы, 808 с.
- Кьеркегор С. 2022. Понятие страха. М., Академический проект, 217 с.
- Кьеркегор С. 2021. Страх и трепет. М., Академический проект, 154 с.
- Лосев А. Ф. 2018. Диалектика мифа. СПб., Азбука, 320 с.
- Макингайт А. 2022. После добродетели. М., Канон-Плюс, 368 с.
- Платон. 1993. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., Мысль, 528 с.
- Прокл. 2001. Платоновская теология. СПб., РХГИ, Летний сад, 624 с.
- Пылаев М. А. 2017. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М., РГГУ, 222 с.
- Реале Д. Антисери Д. 1997. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. СПб., Петрополис, 336 с.
- Рикер П. 2008. Конфликт интерпретаций. М., Академический Проект, 695 с.
- Флоренский П. А. 2003. Столп и утверждение истины. М., АСТ, 634 с.
- Флоренский П. А. 2018. Философия культа. М., Академический проект, 685 с.
- Хайдеггер М. 2007. Ницше. Т. 2. СПб., Владимир Даль, 456 с.
- Хайдеггер М. 2012. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., Гуманитарная Академия, 224 с.
- Шлейермахер Ф. 2004. Герменевтика. СПб., Европейский Дом, 242 с.
- Whitehead A. N. 1978. Process and reality an essay in cosmology Gifford lectures delivered in the university of Edinburgh during the session 1927-28. New York, The Free Press a division of Macmillan Publishing CO, 398 p.

References

- Analiticheskiy teist: antologiya Alvina Plantingi [The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader]. 2014. Sost. Dzheyms F. Sennet. Ed. V.K. Shokhin. Moscow, Publ. YaSK, 568 p.
- Andronik (Trubachev A. S.). 1998. Teoditsey a i antropoditsey a v tvorchestve svyashchennika Pavla Florenskogo [Theodicy and anthropodicy in the work of the priest Pavel Florensky]. Tomsk, Vodoley, Publ. A. Sotnikova, 192 p.
- Bibikhin V. V. 1992. Philosophy and religion. *Voprosy filosofii*, 7: 34–45. (In Russian).
- Bushueva T. S. 2006. Filosofiya nauki A. N. Uaytkheda [A. N. Whitehead's Philosophy of Science]. Yekaterinburg, Publ. Bank kul'turnoy informatsii, 96 p.



- Gadamer Kh.-G. 1998. Istina i metod [Truth and Method]. Moscow, Publ. Progress, 704 p.
- Dyurkgeym E. 2018. Elementarnye formy religioznoy zhizni [The Elementary Forms of the Religious Life]. Moscow, Publ. Elementarnye formy, 808 p.
- K'yerkegor S. 2022. Ponyatie strakha [The Concept of Anxiety]. Moscow, Publ. Akademicheskii proekt, 217 p.
- K'yerkegor S. 2021. Strakh i trepet [Fear and Trembling]. Moscow, Publ. Akademicheskii proekt, 154 p.
- Losev A. F. 2018. Dialektika mifa [Dialectic of myth]. Saint-Petersburg, Publ. Azbuka, 320 p.
- Makintayr A. 2022. Posle dobrodeteli [After Virtue]. Moscow, Publ. Kanon-Plyus, 368 p.
- Platon. 1993. Sobranie sochineniy. [Collected works in 4 volumes]. V. 2. Moscow, Mysl', 528 p.
- Prokl. 2001. Platonovskaya teologiya [The Theology of Plato]. Saint-Petersburg, Publ. RKhGI, Letniy sad, 624 p.
- Pylaev M. A. 2017. Kategoriya «svyashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka [The Category of the Sacred in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy in the 20th century]. Moscow, Publ. RGGU, 222 p.
- Reale D. Antiseri D. 1997. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashikh dney [Western Philosophy from Its Origins to the Present Day]. Antichnost'. Saint-Petersburg, Publ. Petropolis, 336 p.
- Riker P. 2008. Konflikt interpretatsiy [The Conflict of Interpretations]. Moscow, Akademicheskii Proekt, 695 p.
- Florenskiy P. A. 2003. Stolp i utverzhenie istiny [The Pillar and Ground of the Truth]. Moscow, Publ. AST, 634 p.
- Florenskiy P. A. 2018. Filosofiya kul'ta [Philosophy of Cult]. Moscow, Akademicheskii proekt, 685 p.
- Khaydegger M. 2007. Nitsche. T. 2 [Nietzsche, Volume 2]. Saint-Petersburg, Publ. Vladimir Dal', 456 p.
- Khaydegger M. 2012. Fenomenologicheskie interpretatsii Aristotelya [Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle]. Saint-Petersburg, Publ. Gumanitarnaya Akademiya, 224 p.
- Shleyermakher F. 2004. Germenevtika [Hermeneutics]. Saint-Petersburg, Evropeyskiy Dom, 242 p.
- Whitehead A. N. 1978. Process and reality an essay in cosmology Gifford lectures delivered in the university of Edinburgh during the session 1927-28. New York, The Free Press a division of Macmillan Publishing CO, 398 p.

Конфликт интересов: о потенциальном конфликте интересов не сообщалось.
Conflict of interest: no potential conflict of interest has been reported.

Поступила в редакцию 13.05.2022
Поступила после рецензирования 13.08.2022
Принята к публикации 01.05.2023

Received May 13, 2022
Revised August 13, 2022
Accepted May 01, 2023

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Спирин Тихон Викторович, аспирант кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Tikhon V. Spirin, Postgraduate Student, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Volgograd, Russia