

## ВЕРА И РАЗУМ: ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ

В.Ю. Инговатов

Попытаемся прояснить вопрос об истинности двух взаимосвязанных между собой утверждений: во-первых, *существуют ли для философии последние и достоверные истины о бытии как таковом?* И, во-вторых, *могут ли отражать философские понятия всю глубину и многообразие самого бытия?* Очевидно, что всякое положительное решение этих вопросов в центр философской рефлексии ставит теорию познания. В историческом плане в европейской философии сначала элеаты, а чуть позже – Сократ, первыми окажутся у истоков этой традиции, которой будет суждено стать затем господствующей интенцией в новоевропейском самосознании, и которая отводит онтологии подчиненное положение по отношению к гносеологии. Этот метафизический выбор является в полном смысле драматическим и для всей христианской Европы, ибо он означает нечто гораздо большее, чем чью-то победу в обычном соревновании двух партий интеллектуалов. В конечном счете, появление секулярного человека есть исторически неизбежный итог торжества в европейской метафизике установок на гносеологическое всемогущество человеческого разума и установления тождества между сознанием бытия и его познанием.

Вообще вопрос о том, что является предметом европейской философии, имеет столь же давнюю историю, как и сама философия. Уже формулирование этого вопроса – какую бы его редакцию мы не стали рассматривать от Парменида до современных философских школ и направлений – в обязательном порядке включает в себе суждение о том, какое вообще содержание мы вкладываем в понятие «философия»? Но именно здесь и обнаруживается проблематичность в существовании философии как феномена европейской культуры, и философа как субъекта и носителя актов философской рефлексии. Задачи философии могут быть определены только имманентным ей предметом и, следовательно, они должны быть принципиально иными, нежели задачи, стоящие перед системами научного или вне-научного знания. Проблематичность фило-

софии проявляется в том, что она *одновременно ограничена и безгранична в своем предмете*. Эта двусмысленность философии имеет самые разнообразные формы воплощения. В частности, никто не возьмется всерьез отрицать утверждение о том, что опыт философской рефлексии ограничен эмпирическим существованием его носителей, но, с другой стороны, трудно оспорить и тот факт, что этот опыт также и безграничен, как безгранична и многообразна сама жизнь. Не может вызывать возражений и утверждение об ограниченности философских методов в решении конкретно-научных задач, но, опять-таки, это ограничение объективно снимается безграничностью философской мысли, стремящейся обнять собой всё бытие.

Само понятие «философия» может быть истолковано в том позитивном смысле, который вкладывал в контекст этого термина наследник орфизма Пифагор. Как особый тип любознательности философия предполагает некую изначальную связанность мудрости и способа её обретения. Но сама философия не тождественна мудрости или научному знанию – как об этом позже станет ошибочно полагать новоевропейский рационализм. Внутренняя противоречивость философии состоит в том, что она является одновременно и подготовительным этапом на пути к мудрости, и способом её аккумуляции. Платон, одним из первых греков осознав и пытаясь развить эту мысль, всерьез станет утверждать, что ни мудрецы, ни невежды философией заниматься не в состоянии. Первые не видят в этом нужды, а вторые к такой деятельности попросту не готовы. Поэтому, с его точки зрения, философия есть дело избранных, искренне влюбленных в истину людей и готовых ради неё на любые жертвы.

Важно сразу отметить, что постановка вопроса о предмете философских устремлений не принижает и не упрощает возможных исторических ответов, выработанных в иных философских культурах и, прежде всего, в тех древних и разнообразных учениях, которые мы по традиции именуем восточными. Однако для прояснения проблемы предмета философии опыт глубокомысленных выска-

званий восточных мудрецов, в конечном счете, всё же оказывается не востребовавшимся, поскольку по своим задачам и основным интенциям он вступает в прямое противоречие с попытками логико-теоретического разрешения этого вопроса, имеющими в истории философии исключительно западное происхождение.

Итак, европейская рационализация бытия имеет своим основанием приоритет гносеологических предпосылок над онтологическими. Эта метафизическая традиция гораздо более укоренена в европейской философии, чем принято обычно думать. Ещё сам Парменид положил за правило считать, что человек не только может, но и должен мыслить о том, что есть, то есть о самом бытии как таковом, а не о том, чего нет, то есть о небытии. Потому что, как уверенно полагает Парменид, реально может существовать только бытие, а небытие или ничто не существует вообще. Чувственная организация человека дает нам представление лишь о фрагментарном, текущем, изменчивом бытии. Истинное же бытие неделимо, непрерывно и едино. Оно познается разумом, поскольку все, что вечно и неизменно, может быть тождественно только самой мысли. Как говорит в своей философской поэме этот элейский мудрец: «Не возникает оно, и не подчиняется смерти. Цельное всё, без конца, не движется и однородно. Не было в прошлом оно, не будет, но всё – в настоящем. Без перерыва, одно. Ему ли разыщешь начало?» [7, с.294]. Платон вполне справедливо назовет потом Парменида – Великим. И, надо думать, у него были все основания на столь щедрую и возвышенную характеристику одного из первых греческих метафизиков.

Парменид и до сего дня по-прежнему считается родоначальником всех многообразных направлений европейской онтологии. Однако, отдавая должное Пармениду, мы не должны упускать из виду тот факт, что именно он заложил основы для гносеологического абсолютизма и самовозвеличения разума во всей европейской философии. Ибо бытие у Парменида тождественно самой мысли. Следовательно, «схватываясь» в мысли, бытие само становится *понятием*. Но как понятие оно есть абстракция, совершенно далекая от реальности, от жизни. И человек, устремляющийся вслед за Парменидом к познанию сущего, оказывается в ситуации погони за вечно ускользающей, противоречивой и непостоянной *усией*. Стремясь возвыситься над изменчивым и многообразным миром

чувственности, последователи такой философии вольно или невольно сосредотачивают свои усилия не на существующем бытии, а на собственном представлении о нем. В этом видна самая настоящая трагедия всякой теории познания, намеривающейся построить объективистскую онтологию на прозрачном фундаменте самодостаточного разума.

Ионийский мыслитель Гераклит, выступивший с поистине революционным для античной философии учением о логосе, был одним из первых, кто усомнился в способности человека давать всему сущему соответствующие определения. Ибо мудрость состоит не в многоучености, «*которая уму не научает*», а в способности мудреца обладать знанием всеобщего характера. Но, пожалуй, разногласие между Гераклитом и откликнувшимися на его зов греческими софистами и Парменидом, создавшим первую метафизическую школу, состояло всё же не в разных подходах к проблеме определения предмета философии, а в понимании того, способен ли человек в принципе получить ответы на собственное метафизическое вопрошание о бытии. И если Парменид вполне утвердительно отвечал на этот вопрос, то Гераклит, напротив, полагал, что в метафизике нет и не может быть никаких последних и достоверных истин о бытии. Как-то Л. Шестов не без удовлетворения заметил по этому поводу, что хотя добрая половина европейских философов за последние 2500 тысячи лет придерживалась парменидовской линии, это совсем не умаляет и, тем более, не опровергает позиции тех философов, которые высказывали сомнения в достоверности отождествления бытия и мышления человека.

Немного позже на небосклон античной философии взойдёт звезда скептика Пиррона – основателя *акаталепсии*, то есть учения о том, что всякий человек стоит перед необходимостью осознания им собственного незнания. Блеск её столь ярко и завораживающее засветил в эпоху эллинизма, что многие добропорядочные эллины – особенно из образованных слоёв Римской империи – считали делом хорошего тона придерживаться в вопросе возможности познания бытия скептической позиции эффектика из Элиды. Основной принцип философии Пиррона («воздержание от суждений») на самом деле гораздо надежнее, в гносеологическом отношении, чем напыщенный и розовощекий оптимизм сократического рационализма. Однако и позже, с гибелью античной культуры, софистическое отри-

цание всеобщих прав разума на истину не исчезло. Оно ещё не раз обнаруживало себя и через христианский деизм, и через агностицизм Дж. Беркли и Д. Юма. Даже иррационализм А. Шопенгауэра или Ф. Ницше есть такое же отвержение эпистемологической ценности как рода бытия, которое своими корнями уходит в субъективизм софистов.

Разумеется, Сократ, горячо и искренне исповедовавший гносеологический оптимизм, ни за что на свете не смог бы примириться со скептической установкой софистов, полагавших, что идея тождества мысли и бытия имеет точно такую же релятивистскую природу, как и любая иная познавательная конструкция человеческого разума. Сознательно отправившись по философской тропе, проложенной Парменидом, Сократ потом никогда уже не изменит один раз выбранному направлению. Ведь именно разум был торжественно объявлен им самодостаточным орудием в постижении бытия. Более того, знание, добываемое человеком с помощью разума, уже само по себе есть добро. Ибо стремление к рациональному познанию истины есть неиссякаемый источник для нравственного совершенствования человека. И до конца своих дней Сократ не уставал утверждать, что *мудрость тождественна добродетели*.

Заимствовав у Сократа понимание актов философствования как отыскания истинных понятий, и, в первую очередь, прочных нравственных принципов, Платон развивает и усложняет такое понимание предназначения философии. Для него *диалектика* является универсальным способом отыскания и гипотетического исследования понятий. При этом объектом исследования, который «схватывается» в понятии, выступает реальность, прямо противоположная чувственно воспринимаемому миру. Эйдос и есть у Платона единственное подлинное бытие, проникновение в мир которого является задачей философии. Ее выполнение возможно через преодоление субъективизма в познании и получении объективного, для всех единого знания, зафиксированного в понятийной форме. Но Платон сам не заметил, как оказался в сетях логических противоречий, которые с большим искусством диалектика расставлял для «собратьев по цеху» своего любимого Сократа, заподозренных в мифологизации бытия. Ибо он искренне *верил*, что идеи есть единственно подлинное бытие, но утверждал, что *знает* об этом, а, следовательно, может ещё и поделиться своим сокровенным знанием с

другими людьми. Схожий и вместе с тем столь же удивительный факт объективации рационального знания и его искусственного противопоставления вере мы ещё неоднократно встретим в истории европейской мысли. Здесь всякий раз будет вновь обнаруживать себя трудно разрешимое для рационализма противоречие между разумом и верой.

Аристотель, взявшись за продолжение дела Платона и совершенно не противореча позиции Парменида и Сократа, отличительной особенностью философии (то есть метафизики как *первой* философии), считает отсутствие у неё собственного и только ей принадлежащего объекта исследования [1;9;10;12]. Специфичность метафизики ярче всего проявляется в ее сопоставлении с другими науками, имеющими позитивную область для приложения своих усилий, тогда как у метафизики нет такого четко очерченного предмета. Здесь Аристотель вполне справедливо (и в полном согласии с заветами Парменида) утверждает, что, например, физика или геометрия (как и любая иная позитивная наука) обладают собственной специальной областью, в рамках которой они реализуют свою познавательную активность, а философия, не имея такой конкретной сферы, занята исследованием бытия как *такового*. Иначе говоря, с момента возникновения европейская философия как знание видит своим предметом мысль, обращенную на самое себя. Эта саморефлексия философского разума более не нуждается в мудрости – предания древности, мифы и сказки уже продуманы и переработаны такой философией и превращены в понятие как форму чистого знания. Поэтому философия, как понятие о бытии, лежит в основе всей сократической традиции в метафизике. И Платон, и Аристотель, и весь новоевропейский рационализм – за исключением только И. Канта, и то не в полной мере – будут исходить из философии понятия как единственного надежного базиса для построения умозрительной метафизики. Такая метафизика всегда стремится стать теорией, то есть знанием особого рода, научно объясняющим существование мира явлений. Ведь и задача науки состоит в том, чтобы отразить действительность, а потом суметь выразить полученное знание специальным формализованным языком. Достижение такого понимания мира научной теорией может состояться через выведения частного и условного, составляющего предмет наших субъективных представлений (мнений), из того общего и объективного зна-

ния, что составляет предмет наших понятий. Поэтому ошибочными могут быть только *мнения* о бытии, а не сами *истины* о нем. Ибо истины бытия только и открываются человеку через «самодержавие разума» и умение философа давать сущему истинные понятия.

Итак, предпринятый анализ античной традиции, оказавшей серьезное влияние на формирование и последующую судьбу христианской философской культуры, позволяет констатировать, что предметом философии как знания может быть только истина, только то, что *есть*, и что, вслед за Парменидом, называется *бытием*. Ибо мыслить можно то, что *существует*, а не то, чего нет – о *ничто* человек вообще ничего знать не может. Так европейской философии – как *чистому знанию* – завещали древние, и этот завет всегда свято сохранялся всеми адептами рационализма и строгой научно-философской рефлексии. Удивительно, как и с какой неизменностью и постоянством понимала на протяжении веков свои задачи эта ветвь европейской мысли, и как неуклонно им следовала, несмотря на непрекращающиеся соблазны подчинить себя не одному только разуму, но и мудрости. Почти вся языческая философия античности, западно-христианская мысль средневековой Европы (прежде всего томизм, но также и Дунс Скотт, Роджер Бэкон, Сигер Брабантский), рациональная философия Нового времени чтит и оберегали первородную невинность гносеологического оптимизма, рожденную гениальным греческим умом. И Р. Декарт, и Б. Спиноза, и Г. Лейбниц имманентным свойством метафизики считали её способность утверждать понятия сущему, как таковому. Так же бережно к идее о смысле и назначении философии как чистой эпистемологии относились сторонники позитивизма О. Конта, Г. Спенсера и Дж. Милля. Основатель современной феноменологии Э. Гуссерль даже поставил перед собой задачу построения философии «как строгой науки». В XX столетии идеи примата гносеологии над онтологией также активно разрабатывались в аналитической философии, структурализме, герменевтике и различных вариантах сциентизма.

Вполне уместно задать вопрос: в чем же заключается причина устойчивости рационально-метафизической системы мышления? Почему «отвлечённые начала знания» по-прежнему играют определяющую роль в бытии европейской философии? Отметим, прежде всего, что разуму по своей внутрен-

ней природе свойственно искать материальную основу мира, определяющую его упорядоченность и предсказуемость. Разум, поэтому, всегда внутренне переживает и ощущает, что мир устроен конструктивно, что в нем царит закон и логическая непротиворечивость. Но, будучи не в силах понять мир как *подлинную систему*, где пересекается имманентное и трансцендентное, разум ищет выход в изобретении своих собственных систем, только по форме имеющих рационально-метафизический вид. Примерами таких систем могут послужить философские изыскания Б. Спинозы, Р. Декарта, Г.В.Ф. Гегеля – список, разумеется, можно продолжить. Но именно от подобной «лукавой мудрости» нашего *ratio* предостерегал ещё апостол Павел: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» [Кол. 2:8]. Конечно, и эти слова апостола можно назвать лишь *мнением*, но только, в таком случае, что общего будет иметь с *подлинной системой метафизического знания* подобное суждение? Как известно, с первых своих шагов христианская мысль (для становления и развития которой сам апостол приложил немало усилий) заявляет себя как философия Логоса. Вера непосредственных учеников Христа никоим образом не проявляла себя через противопоставление разуму. Она и была тем «знанием», в котором обнаруживается живое единство рационального и сверхрационального знания. Павел потому и предостерегал христиан от «ослепления ума», от страсти к «состязаниям и словопрениям, от которых происходят зависть, распри, злоречия» [I Тим. 6:5], ибо поврежденный разум становится чуждым для истины. Человеку же надлежит заботиться о том, чтобы «иметь Бога в разуме» [Рим. 1:28] и через «покаяние» стремиться к «познанию истины» [II Тим. 2:25].

Таким образом, нам представляется, что истинное знание о сущем, а, значит, и *истинная философия* по принципиальным соображениям не могут быть сведены к стремлению отыскать и понятийно зафиксировать некий предвечно и неизменно существующий порядок бытия. Нельзя метафизику мыслить и как способ отражения одного лишь «мира сего». Она зарождается в истории культуры, и продолжает существовать поныне, в предельном напряжении духа, в обнажении смысла и тайны первозданной свободы, расщеплённой волей человека на «добро» и «зло». Путь к подлинной филосо-

фии лежит через переосмысление возможностей разума дать последнее и окончательное знание о том, что есть – о бытии. При этом надо отчётливо понимать, что онтическая критика разума не равноценна элиминации его познавательных возможностей. Метафизические сомнения вообще есть факт нашей культуры, нашей истории. Без них немислимо никакое философское творчество. Но и сомнение сомнению – рознь. Если воспользоваться известным логотипом Тертуллиана, то философские «Афины» стремятся одержать верх над «Иерусалимом» и отбрасывают последнее сомнение в достоверности плодов разума. С «эпохи Сократа» плоды с «древа познания», поставляемые философии «умным зрением», получают прерогативу *истинного* знания. Афинский мудрец, пошедший в своей рациональной философии по стопам библейского Адама, возвеличил знание, отринув Бога и Его волю. Вся последующая европейская метафизика так и не смогла отказаться от проложенной им философской тропы. Знание, вырабатываемое разумом, раз и навсегда было объявлено выше веры. Точнее говоря, веру стали воспринимать как *несовершенное* знание. Так родилась величайшая иллюзия европейской культуры, будто бы можно построить некую «автономную философию», некую рационально-нейтральную систему знания. Вот и Сократ доверился своему любимому «*daimonion*» («внутреннему голосу») – то есть разуму, который должен был всегда и безошибочно предостерегать его от неправильных поступков. Он и в страшном сне не согласился бы с «Иерусалимской истиной» о том, что мудрость человеческая есть безумие пред Господом, и что мудрейший из людей есть величайший грешник в мире.

Однако философию вообще невозможно вывести из объекта, выступающего предметом активности для познающего субъекта. Нельзя философию вывести и из одного лишь субъекта, занятого гносеологическим конструированием мира. Философия имеет своим основанием духовную жизнь личности, где весь окружающий мир, в том числе и собственно индивидуальное существование человека, предстают активным и одухотворённым бытием. Именно это имеет в виду, к примеру, К. Ясперс, когда говорит о том, что метафизическое размышление о бытии – это не теория бытия, не его мыслительная модель, а экзистенциальное истолкование (чтение) шифров. Философия с помощью трансцендентирования и чтения шифров проясняет

ет бытие, удостоверяя нас в его существовании. Поэтому смысл философствования состоит в том, чтобы с помощью конечного (предметного мышления) мыслить бесконечное и беспредметное бытие. Но когда бесконечное фиксируется в конечном, появляется отнюдь не истина, а *понятие* о мире. Иначе говоря, не знаки и шифры о мире суть подлинное бытие, а только экзистенциальное погружение в стихию мира. В современной мысли, к сожалению, ещё часто воспроизводится та древняя и ошибочная метафизическая установка, о которой говорит К. Ясперс, и которая ориентирует на вычленение некоего рационального и внесубъектного знания. На самом же деле, познание мира не есть лишь стояние субъекта перед непознанным объектом, не есть лишь гипостазирование и понятийное вычленение живой и уникальной личности из её собственного бытия, а есть, прежде всего, освящение объекта личностью (как бы «изнутри») светом собственного и, к тому же, субъективного бытия духа.

Философия возникает и существует совсем не потому, что обладает какими-то уникальными, не имеющими аналогов в других сферах культуры свойствами приносить человеку материальную или социально-значимую выгоду. Философствовать – значит искать целостность мира, искать *нечто*, что не является самим миром, в котором живет человек, но которое выступает как его подлинная сущность. Ибо вся окружающая действительность есть, по сути, часть, фрагмент, кусок бытия. Как хорошо выразился Х. Ортега-и-Гассет, философия обнаруживает себя как «охота за единым, за тем, что есть – за бытием». Но по своей природе бытие никогда не присутствует в познании (вопреки Пармениду и его последователям) как реальность, «схваченная мыслью». Точнее – не присутствует целиком, как существующая сущность, а открывается лишь как грань, фрагмент бытия. Экзистенциальное переживание вот этого отсутствия в нашем сознании первоизначальной цельности бытия и является единственным способом рождения подлинного вопрошания о смысле, цели и сущности самого бытия.

Природа метафизического истолкования проблем бытия такова, что человек, задавшийся целью философского осмысления мира, в котором разворачивается его существование, никогда не может полагаться на *объективизм* научно-рационального познания. По своей внутренней мыслительной организации философия может быть опреде-

лена как сверхнаучное интуитивное проникновение в бытие. Смысл такого постижения невозможно установить вне общего мировоззренческого кругозора человека, его первичных религиозно-метафизических интуиций. Главное предназначение философии, сам смысл её существования в духовной культуре человечества можно было бы символически представить в качестве проводника человека в пути на свою подлинную Родину, к постижению истинной цели присутствия в мире. Этот путь совершается личностью через собственное духовное преображение, ибо в человеке надо видеть не только то, что *есть*, но и то, что *должно быть*.

Гносеология в её новоевропейском понимании с неизбежностью отвергает Абсолютное бытие, поскольку доверяет не Откровению, а исключительно собственным рационально добытым результатам познания. Но для того чтобы *познавать* мир, надо прежде в нем *быть*. В свою очередь, экзистенциальное переживание личностью собственного присутствия в мире не может состояться вне телеологического понимания человека. К постижению истины бытия никакой внешний путь – будь то научно-теоретическая форма рефлексии или один лишь «голый» жизненно-практический эмпиризм – человека не ведут и вести не могут. Смысл познания бытия, как его должно мыслить, есть трансцендирование личности за пределы своего наличного существования. Познание того, что *есть* в мире, а, значит, и познание человека как части мира, вообще нельзя по принципиальным соображениям отождествлять с самими актами познавательной деятельности. Ибо прежде чем познавать бытие, у человека должно иметься внутреннее свидетельство бытия. Это свидетельство необходимо определить как веру в существование сущего – первичной и непосредственной очевидности Абсолютного начала бытия. И вот здесь мы видим, что существование в европейской философии дилеммы – *мудрость или вера* – отражает основное содержание предельного метафизического вопрошания, принципиального спора, на протяжении более двух тысячелетий присутствующего в нашем самосознании. Выбор в пользу мудрости («Афин»), совершенный ещё античной философией, окажется определяющим для последующего бытия всей европейской культуры. И, надо сказать, верность данному выбору есть не просто характерная черта всей новоевропейской мысли, но именно она символизирует уверенность в том, что в понятийно-

рациональной форме мудрости обнаруживает себя *подлинная добродетельность разума*.

Напротив, уже раннехристианские Отцы Церкви в самодовлеющем *ratio* видели нечто демоническое. Не случайно поклонение разуму в античности тесно было сопряжено с культом тела, с внешней формой человеческого бытия, а не с внутренним духовным его преображением. Апостол Павел прямо говорит, что коренной особенностью человека античного времени является стремление к умственному познанию земного, материального мира – эллины ищут не подлинного знания, не духовного откровения, но «лукавой мудрости». Преодолеть греческий рационализм можно было только более высоким уровнем проникновения в истину, выработкой знания особого рода – мистического, духовного знания. Подлинная мудрость не может быть тождественна «голому рационализму» или «сухому интеллектуализму», она есть *премудрость*, онтологически связанная с Творцом. Для рационального сознания оказывается совершенно непонятным тот опыт духовного переживания «дыхания силы Божией», который реализуется в страхе перед Создателем. Но, согласно ещё ветхозаветному правилу, «начало премудрости – страх Господень». Очевидно, что премудрость не является одной из многочисленных разновидностей рациональной рефлексии человека. Она проявляется как способ «целостного познания мира, раскрывающегося в мистической интуиции, для которого характерны не столько способности ума, сколько близость к Богу». О премудрости так говорит Премудрый: «Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя... Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его» [Прем. 7:25-26]. Поэтому христианское сознание, пронизанное единым Логосом, объективно устремлено к целостному постижению бытия. В Логосе гармонично соединяются и вера, и разум, освящая жизнью Духа весь тварный мир. Что же касается *слова человека*, взятого в сравнении с Божественным Логосом, то за ним скрывается стремление к самовозвеличению *ratio* и утверждению примата разума над верой. Это стремление имеет десакрализованную основу, поскольку само слово (понятие), лишённое всякого трансцендентного содержания, превращается в бессмысленную артикуляцию. Проблема состоит, таким образом, в том, что *слово* должно гармонично сочетать в себе как дея-

тельность разума, так и движение сердца. Поэтому для христианской культуры всегда являлась насущной задачей борьба за всемерное сохранение иерархического единства двух взаимосвязанных компонентов познания и установления первоизданной гармонии между верой и разумом. Именно на этом направлении обнаружилась слабость поздней схоластической мысли Средних веков, в недрах которой и родилась идея «автономной философии».

Критикуя противопоставление разума вере, Максим Исповедник – один из самых глубоких учителей восточной Церкви – утверждал, что все существующее называется *мыслимым*, поскольку имеет казуальные принципы для своего объяснения. Бог же называется *немыслимым*, ибо в Него лишь веруют на основании мыслимого, но сам Бог не может быть предметом для причинно-следственного анализа. Отсюда и нам, вслед за византийским философом, уже нетрудно сделать вывод, что мышление по своей внутренней природе предполагает множественность бытия: мыслящее (субъект мысли, которому соответствует известная энергия мысли и сущность) и предмет мысли (объект мысли, то есть то, на что направлена сама мысль). Только в Боге подобному разделению нет места – Творец есть сущность, в которой субъект и объект совпадают. Поэтому Он выше мышления и может быть открыт человеческому разуму через сердечное просветление, через веру и любовь [3, с.110]. Схожее решение проблемы взаимодействия веры и знания мы находим у Дионисия Ареопагита, Василия Великого, Иоанна Дамаскина. В дальнейшем, развитие адогматических идей приводит к появлению (в связи со знаменитыми спорами XIV века о Фаворском свете) мистического движения исихастов. Его признанными лидерами по праву считаются Николай Синаит, Николай Квасила, Григорий Палама.

В русской религиозно-философской традиции в полном согласии с учением Григория Паламы о природе человеческого знания всегда жестко разделялась лаицизированная западная метафизика (и опирающаяся на неё «внешняя наука»), и подлинное знание, не знающее противопоставления сакрального и рационального в познании. Такое знание самым благодатным образом влияет на экзистенциальное развертывание мирского бытия личности. Именно с критики «отвлеченных начал» человеческого знания начинается свой философский путь В.С. Соловьев. В эпоху религиозного ренессанса

начала XX столетия многие его идеи будут органично продолжены и развиты в самых разнообразных системах: от всеединства и софиологии, до персонализма и интуитивизма. Не касаясь частных деталей и незначительных расхождений, мы можем констатировать, что русская религиозно-метафизическая мысль видела в рационализме западной философии Нового времени «философию понятия и рассудка, философию вещи и безжизненной неподвижности». Это есть, по словам П.А. Флоренского, «философия омиусианская» [13, с.80]. Она суть философия плоти. В её основе лежит все та же идея о необходимости построения философии как чистого знания.

Продолжая эту мысль, заметим, что в эпоху античности человек думал, что сущее есть самовозникающее и самораскрывающее начало, захватывающее человека и делающее его своей неотчуждаемой частью. В средневековье сущее воспринималось как онтологическая принадлежность мира и всех его элементов (в том числе и человека) к определённой иерархической ступени сотворённого бытия, которое венчает несотворённый, вечный и совершенный Абсолют. Теперь сущее становится продуктом рационального представления о мире самого человека. Рациональный ум европейца не нуждается в подлинной мудрости – он ее уже «пережил», точнее говоря, подвергнул холодной и беспощадной понятийной рефлексии. Между тем сам феномен западного рационализма есть явление весьма примечательное. Он свидетельствует о невозможности полной элиминации содержательной зависимости науки от религиозной картины мира. К такому выводу приходил ещё М. Вебер, сейчас эти идеи активно разрабатываются многими его последователями на Западе, в частности В. Шлюхтером и Ф. Тенбруком [4, с.260]. Научный тип мышления оказывается генетически связан с *иррациональной установкой* на «овладение миром» прежде всего потому, что подобное действие нельзя адекватно реализовать без *веры* в самоценность накопления научных знаний, которые, в свою очередь, воспринимаются как единственный источник человеческого могущества. Наука, таким образом, не только совершенно неправомерным образом противопоставляется религии, но и сама проистекает из единой предпосылки с христианским представлением о цели и назначения существования мира. И современный *«разволшебствлённый»* мир (иначе говоря, мир, ставший рационализиро-

ваным и секуляризованным) также принципиально несвободен от решения телеологической задачи определения смысла бытия. Как и в предшествующие эпохи человек, присутствующий в посюстороннем мире, по-прежнему должен разрешать коренную метафизическую проблему своего существования: возможно ли вообще как-то постичь сам мир и, следовательно, занять по отношению к нему правильную мировоззренческую позицию? Если феноменальный монизм претендует на научный характер и предлагает совершать такой акт познания исходя из *самого мира*, то это отнюдь не является результатом обнаружения действия в нем строгих научных законов, а выступает как следствие определенной веры ученого в доступность человеческому разуму эти законы открыть и зафиксировать в установленной научным сообществом форме. Однако такой радикальный имманентизм в познании, руководствуясь установкой на «овладение миром», демонстрирует кризис монистической картины мира, поскольку оказывается неспособным абстрагироваться от кардинального вопроса о смысле и цели подобного «овладения». Подобное же вопрошание нельзя удовлетворить метафизически приемлемым образом, не выходя на проблему телеологического разрешения антитезы «священного» и «мирского», «трансцендентного» и «имманентного», «абсолютного» и «относительного» и т.д.

Иное решение проблемы целостного познания бытия мы находим в традиции христианской метафизики. Верно полагает по этому поводу П.А. Флоренский, что христианская философия, то есть «философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига», противостоит западному одностороннему рационализму и может быть названа «философией омоусианской». Это – философия духа, философия подлинного преображения человека [13, с.80]. И именно христианская мысль способна решить насущную задачу наших дней по преодолению одностороннего рационалистического идеала познания. Секулярная философия чрезвычайно озабочена вопросом о свободном характере своих гносеологических усилий. Более всего она опасается догматической обусловленности своей познавательной деятельности. Но при этом почему-то упускает из виду, что совершенно неожиданно для себя поддается соблазну «нового рационального догматизма». Ибо всякий философ, прежде чем отрицать какой либо догмат, должен осознавать,

в каком смысле этот догмат ему дан. Уже само восприятие догмата есть дело культуры, ума и нравственной ответственности мыслителя. С.Н. Булгаков говорит, что: христианский «догмат оплодотворяет, но не насилует, ибо это есть вера человека, его любовь, его чувство жизни, он сам в свободном своём самоопределении» [3, с.79]. Вот вопрос: можем ли мы адресовать эти слова и современной секуляризованной науке?

Проблематика соотношения веры и разума не может быть положительно осмыслена вне решения другого фундаментального для метафизики вопроса: можно ли вообще иметь Бога предметом философского исследования? Паскаль, например, весьма добросовестно анализируя давний принцип «рассуждений о Боге», имеющий своим основанием традиции античности, патристики, средневековой схоластики, а затем и философской мысли Нового времени, говорит, что «Бог философов» в своих определяющих чертах всегда остаётся кардинально отличным от «Бога Авраама, Исаака и Христа». Бог открытый совсем не тот, что представляется философу как Абсолют [15, с.292-318]. Возникает ситуация, когда метафизические спекуляции только по форме объекта совпадают с абсолютным источником бытия, а по содержанию, то есть по субъективно переживаемым ценностям, принципам морали, идеалам, совершенно чужды ему. Интеллектуальная добросовестность исследователя не может его не заставить задаться и другим вопросом: не используется ли в философии имя Бога для описания некой реальности, совершенно чуждой религиозному сознанию? Ведь и Б. Паскаль говорит, что вера, открывающая Бога, реализует себя на особом пути познания, нетождественном рациональному постижению сущего. Этот путь он связывает с «сердцем» или «*ordre de charite*», который ничего общего не имеет с путем разумного познания.

Для религиозного сознания такой дуализм между верой и рациональным мышлением не может не представляться значимым и затрагивающим какие-то глубинные онтологические тайны человеческого присутствия в мире. Но здесь встает и другая проблема: каковы имманентные возможности человека в постижении предельного смысла собственного присутствия? В анализе этих вопросов законы логики заставляют исходить из следующей посылки: если область веры сверхрациональна и её содержание не может быть подвергнуто строгому рациональному описа-



нию на языке понятий, то это отнюдь не означает, что разуму не дано (в том числе и в форме категориального мышления) объективно оценивать собственные пределы в познании не только феноменального, но и ноуменального бытия. Но этого общего соображения в решении проблемы соотношения веры и разума ещё недостаточно. Мы видели, что недоступность разуму области веры обнаруживает экзистенциальную диалектику бытия, в которой процесс познания человеком мира и своего в нем положения в образной форме можно было бы передать как взаимодействие «Афин» и «Иерусалима». Из этого следует, что какая бы «метафизическая пропасть» и не разделяла разум и веру, она не только «небездонна», но и во многом искусственно создана секулярным человеком «Нового времени. В этом разделении видится антитезис, воплощенный в одностороннем рационализме, который ныне должен быть преодолен новым синтезом разума и веры.

Но надо вполне отдавать себе отчет также и в том, что нахождение и живое приобщение к Истине бытия есть и преодоление философии, которая возникает как результат расщепления бытия на «материальное» и «духовное», «ноуменальное» и «феноменальное». Ибо даже в предельном напряжении ума философ «схватывает» лишь истинность явлений, которые сами предстают в виде *метафизических отблесков* единой и сверхтеоретической Истины. Поэтому мы ещё в самом начале наших рассуждений сочли уместным говорить о проблематичности философии и о проблематичности существования человека, вставшего на путь философской рефлексии. Это *мнение* нам кажется справедливым и для любой религиозной философии, в том числе связанной и с православием. Единой абсолютной философии, безостаточно включающей в себя *всю Истину*, просто не существует. Поэтому возможны различные философские системы, вскрывающие одну и ту же центральную проблему бытия, связанную с пониманием цели и смысла существования человека в мире. Решающее значение здесь имеет социокультурная атмосфера, в которой живет и действует философ, и та мера религиозно-метафизического вкуса, которую он сумел в себе воспитать. Теоретический набор средств, используемый исследователем,

принадлежит времени, он изменчив и непостоянен. Неизменным остается лишь предмет его познавательной активности, открывающийся каждой эпохе с той или иной стороны. Здесь философ, отдавая дань уважения метафизической традиции и собратьям «по цеху», использует обычный набор гносеологических и метафизических приемов. Однако ни один мыслитель ещё не поделился тем, как ему открылись те первичные интуиции, которые затем и были положены в основание всей его системы.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х т.Т.1. - М.: Мысль, 1975.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. - М.: Республика, 1998.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994.
4. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. - М.: Политиздат, 1991.
5. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. - М.: Канон+, 1997.
6. Николай Кузанский. Об ученом незнании//Николай Кузанский. Соч. в 2-х т.Т.1. - М.: Мысль, 1979.
7. Парменид // Антология мировой философии в 4-х т.Т.1 - М.: Мысль, 1969.
8. Пётр Дамиани. О божественном всемогуществе // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. - М.: Канон, 1995
9. Платон. Государство // Платон. Соч. в 4-х т.Т.3. - М.: Мысль, 1994.
10. Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления / Под ред. И.Т. Касавина и В.Н. Поруса. - СПб.: РХГИ, 1999.
11. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания//Соловьев В.С. Соч. в 2-х т.Т.2. - М.: Мысль, 1988.
12. Философско-религиозные истоки науки / Отв. ред. П.П. Гайденко. - М.: Мартис, 1997.
13. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины//Флоренский П.А. Соч. в 2-х т.Т.1. - М.: Правда, 1990.
14. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. - М.: Правда, 1990.
15. Франк С.Л. Реальность и человек/Сост. П.В. Алексеев; Прим. Р.К. Медведевой. - М.: Республика, 1997.
16. Шестов Л. И. Афины и Иерусалим // Шестов Л.И. Соч. в 2-х т.Т.1. - М.: Наука, 1993.
17. Шпет Г.Г. Философские этюды. - М.: Прогресс, 1994.