

КРИТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

КРИТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

THE CRITICAL POTENTIAL OF RELIGIOUS PHILOSOPHY

В статье обосновывается идея предельной критичности и трезвости такой мысли, которая сознательно и целенаправленно соотносит всё явленно-эксплицированное с его истоком и условием, таким критическим потенциалом обладают и метафизически ориентированная философия, и христианство.

Ключевые слова: онтологическая эпистемология, эпистемологическая онтология, христианская антропология, русская религиозная философия.

У статті обґрунтовується ідея граничної критичності та тверезості такої думки, що свідомо та цілеспрямовано співвідносить усе явленно-експліковане з його витоком та умовою, такий критичний потенціал притаманний і метафізично орієнтованій філософії, і християнству.

Ключові слова: онтологічна епістемологія, епістемологічна онтологія, християнська антропологія, російська релігійна філософія.

The author states the idea of sobriety and critical character of the thought, which consciously and deliberately relates all explicated with its source and condition. All metaphysically oriented philosophy, including Christianity possess this critical potential.

Keywords: ontological epistemology, epistemological ontology, Christian anthropology, Russian religious philosophy.

В сфере философских исследований отчетливо различаются два типа – вообще может быть и больше, но в своих предельных формах они будут разведены по двум. Это разделение имеет разные варианты именованя. У Хоружего С.С. оно дано так: «Как повелось с античности, мудрецы получали и возвещали откровения вглубь, в первооснову вещей, либо прозревали вдаль, в судьбы мира; другой же цех служителей разума подвергал откровения и прозрения скептической критике, напирая на необходимость проверки и доказательства, строгих правил познания. Поздней это получило название, соответственно, онтологической и гносеологической (эпистемологической, когнитивной) установок в философии» [10, с. 29]. Нельзя не заметить, что имя

собственно философии не задействовано ни в первом случае – речь идет о мудрецах, ни во втором – они именованы «цех служителей разума», что может осмысляться двояко: либо это отточившие свое мастерство профессионалы, либо корпорация, поставившая свое мастерство на поток и, следовательно, тяготеющая к ремесленной поделке (не подделке) – впрочем, в век «технической воспроизводимости» (В. Беньямин) это не порицается.

Наиболее взвешено и строго следовало бы говорить об уровнях философствования, но поскольку в истории человеческой мысли чаще всего идея овладевает человеком целиком, редко позволяя оглянуться на те направления и возможности, которые этой идеей отрицаются, то уровни становятся установками, некоторыми цельными типами. Причем это происходит не только с мудрецами, получающими откровения и прозрения – что понятно, но и со скептическими критиками – что прямо противоречит их позиции, в качестве таковых предстают греческие софисты и все последующие их наследники, абсолютно отрицающие абсолютное.

В хорошо известной формулировке Н. Бердяева это звучит несколько иначе: он различает эпохи, дерзающие говорить нечто и быть чем-то, и критические эпохи, которые пишут о чем-то, что ведет к бездарности [1]. В смысловой структуре мысли Н. Бердяева бездарность есть отсутствие в человеческой жизни даров, бесплодность, неспособность к творчеству, а значит безблагодатность, когда человек остается в горизонтали критико-гносеологического рассуждения, не зная возвышения и подъема. Вывод Бердяева имеет прямое отношение к теме данной статьи – радикальна сейчас не гносеологическая критика, а религиозная. Суть религиозной критики он эксплицирует как открытость философии своим религиозным корням, поиски почвы, питающей философию, без чего она теряет связь с реальностью, аутически замыкаясь в самой себе – когда у познающего отнято познаваемое. Для нашего времени эти идеи не новы, но услышаны они очень плохо.

В философии существует своя «неэвклидова истина» (Ф. Достоевский), сродни единственности ипостасей Троицы: если здравый смысл подсказывает неизбежность иерархии, что предполагает наличие первого и второго, то здесь этого нет – оба уровня первые, поэтому уровни предстают измерениями или аспектами, а для указания на смысловой способ связи между ними можно задействовать понятия ипостаси, учитывая ту понятийно-смысловую работу, что была произведена в христианской мысли (греческая патристика IV столетия). Таким образом, избегая абстрактного противопоставления и редукции, следовало бы говорить об онтологической эпистемологии или эпистемологической онтологии, причем опять обращая внимание, что хотя приводим два имени, но они оба первые. Логика смысла толкает нас к последовательности «бытие-знание», т. е. сначала должна быть некоторая

неконструируемая данность (бытие познающего и познаваемого), а уж потом наш тщательный критический разбор, но, на мой взгляд, это уловка виляющей рассудительности, поскольку неконструируемая данность сама предстает в некоем результате, первоначально же мы погружены в некоторое «мое», правда приходящее ко мне извне как содержание мира, как неразличимая смесь моего мнения и восприятия.

Онтологическая эпистемология и эпистемологическая онтология предстают «своими среди чужих и чужими среди своих», а попросту говоря не приемлются ни своими, ни чужими – ведь для них нет чужих и своих. Для меня это и есть крест, распинающий философскую мысль. Можно вспомнить различные варианты критики одной и второй односторонностей. М.К. Мамардашвили (а ранее его Г.Г. Шпет) сравнивают установку религиозной философии на откровение с нутряным и невнятным бормотанием, пустым гудением или околофилософским морализмом [6, с. 272–273; 11, с. 74, 75, 82–96]. Правда, ранее в данном тексте М.К. Мамардашвили идет речь об общей точке религии и философии, в соответствии с которой и религия, и философия исходят из постулата или допущения некоторой другой жизни, чем повседневная, что связано с состоянием концентрации и сосредоточения всех жизненных сил человека, которые поддерживают себя вопреки естественному режиму существования [6, с. 259]. Подзабытый сейчас Д. Писарев, представитель русского нигилизма, не имеющего характера утонченно-декадентского, но требующего обоснованности всякой аристократической культуры, отвергающего возвышенный энтузиазм и желающего оголенной правды (хотя Писарев себя считал реалистом и не любил слово «нигилизм») звучит очень актуально: «Философия уже давно потеряла кредит в глазах каждого здравомыслящего человека: никто уже не верит в ее шарлатанские обещания... серьезно заниматься философией может или человек полупомешанный, или дурно развитой, или крайне невежественный» [Цит. по: 4, с. 112]. Его слова можно воспринимать как усиление суждения И.Г. Гердера: «Философская спекуляция может быть уделом лишь очень немногих праздных людей, да и для них это что-то вроде опиума восточных стран – сладкая дремота, погружающая человека в сон, расслабляющая, искажающая образы действительности» [3, с. 222–223]. Следует обратить внимание на слово «спекуляция»: его этимология выдает его первородство, т.е. связь с видением, спектаклем для ума, уже позднее спекулятивная мысль обретает дополнительную нагрузку хитрой махинации и шарлатанства, очень стойкую даже в философии, что в основном устранено лишь в историко-философских тщательных прочтениях Гегеля. Насмешливую характеристику критической философии дает В. Бибахин: «... так называемая «критическая функция философии», когда философия как бойкий петушок чувствует себя признанной

кукарекать всегда, когда какая-нибудь курица сносит какое-нибудь яичко, тем более золотое. Так называемая «критическая функция философии» – это просто лазейка для умов косных, прилипчивых, занудных, разрешение им дать волю из черноты своего опущенного ума цепляться, приставая, за каждую мысль, за каждое живое человеческое чувство, повисая на нем тягостным грузом» [2, с. 36]. Трудно не заметить, что выражение «чернота своего опущенного ума» построено как антитеза «свету возведенного к целостности разума» (И.В. Киреевский)!

То, что религиозная философия принадлежит к онтолого-откровенческому типу – очевидное общее место. Но в отличие от автономно-светской философии, далеко не всегда фиксирующей свою невыводимую и необъяснимую аксиоматику, она здраво, четко и выражено признает некоторую догматическую основу. Для здравого (а вернее скептически-критического) ума слово «догма» звучит ругательно-негативно – в то время, как именно христианская догматика представляет собой *самый радикальный вариант критико-аналитической установки на ситуацию человека*, выявляя предельный и предельно насыщенный содержанием понятийный фокус (или горизонт, что имеет тот же предметный смысл, хотя в образном отношении горизонт противоположен фокусу), позволяющий видеть. Не только что-то видеть, но видеть вообще – а значит видеть и одно, и второе, и третье.

Итак, отметим предельные антропологические параметры, заданные христианской догматикой. В наше время для христианской мысли характерно внимание к теме человека и это соотносено с общим смыслом и характером христианской религии (личностный Бог и внимание к проблематике спасения человека), но тем не менее антропологическому содержанию не принадлежит центральное место – в основных догматах речь идет не о человеке, но о Боге. Что, впрочем, само по себе уже может быть понято антропологически – человек не самодостаточен, но связан с Богом как бытийственным основанием всего и связь эта осмысливается как вера. Принимая во внимание антропологическое значение веры, можно вести речь о вере как первичном действии человека, относящемся не к слепому некритичному бездумному принятию чего бы то ни было (что распространено на уровне обыденного мнения), но к состоянию особой зрячести, что указано в каноническом определении веры, в котором можно выделить два смысловых центра – *“осуществление ожидаемого”* и *“уверенность в невидимом”* (Евр. 11: 1). Принадлежит оно апостолу Павлу, коренная перемена жизни которого происходит через расширение и углубление опыта, открывающего свет невидимого. Обычно обращают внимание на две противоположные интенции веры: вера всегда лично-приватна, т.е. нельзя верить за другого, невозможно принудить себя к вере, слово верую относится только к тому, что находится во мне, и вне меня лишено очевидности – и

чувственной очевидности, и очевидности рациональной, и, наконец, очевидности фактической – к тому, что наполнено внутренней силой и не нуждается в подпорках извне. Но в то же время опыт веры – свыше, он переживается как встреча, несомненное присутствие того, что невозможно отменить. Все резкие противопоставления веры как органа принятия догматов разуму как неспособному их осмыслить представляются поспешными и необоснованными – в Символе веры, произносимом каждым принимающим крещение, нет указания на отречение от разума. Да и в Новом завете прямых запретов на разум как таковой нет. Есть указание на узость разума мира сего, разума человеческого, но поскольку перед человеком стоит задание наследовать Богу (теозис), то и ум включен в это чаемое преобразование. “Братия! не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни” (1 Коринф. 14: 20). Наиболее сильное отрицание разума можно увидеть в хорошо известном предупреждении против философии (Кол. 2: 8-9), но уточнение и пояснение есть в самом этом фрагменте – по стихиям мира сего, т. е. предупреждение касается не разума как такового, а определенной формы рассуждения. Понимание веры как чего-то несовместимого с разумом и отбрасывающего его есть лишь один из вариантов понимания веры, традиционно соотносимый с Тертуллианом, но для греческой патристики более характерны иные способы понимания связи разума и веры, принимаемые и в схоластике зрелого западноевропейского средневековья.

Сформулируем те антропологические аспекты, которые опираются на троичное и христологическое богословие. Практически все мыслители отмечают, что Бог-Троица есть свидетельство совершенно нового, отличного от выраженного в античной онтологии бытия – бытия-общения, т.е. такой бытийственной основы, которая в первую очередь предстает как личностная конкретность, взаимооткрытость и взаимосообщаемость. Так понимаемая онтология обосновывает как невозможность резко дуального мышления, так и неприятие безличностной пучины мысли, проходящей сквозь человека как безвольного агента ее. Христологическое богословие устанавливает связь и отношение божественного бытия с человеком и имеет решающее значение для антропологии – для христианского понимания человека характерно отличие человека от всего мирового, что наиболее выпукло представлено именно в христологии, которую часто именуют трансцендентальной антропологией. Для христианского понимания человека чрезвычайно важно видение его не в эволюционной перспективе постепенной биологической трансформации, но в аспекте радикального отклонения от обусловленности и конституированности причинами (тут вновь совпадение с позицией М.К. Мамардашвили, мыслителя нерелигиозного, что уже отмечалось). Наиболее часто человек в своем самом (А.Ф. Лосев) действует не вследствие чего-то, а вопреки, даже когда он

нечто приемлет и идет вслед за чем-то, это предстает не природным процессом, а личностным поступком. Даже когда человек действует по естеству, деяние задано волей, а значит невозможны никакие безответственные состояния коллективной вины или исторического закона.

Удивительно не то, что представители автономно-секулярной мысли не видят предельной критичности и свободомыслия (или вольнодумия) религиозной мысли, а то, что достаточно редко религиозное сознание или не видит свою критичность, или толкует ее ущербно, исключая неверных. Счастливое исключение – русская религиозная философия, откуда бы не вести ее родословную – от А.С. Хомякова или учитывать более ранние истоки: протопоп Аввакум, Нил Сорский, Сергей Радонежский или греческая патристика Золотого века. Обращение к русской религиозной философии не исключает возможность выявления критического потенциала иных религиозных установок. Правда для нашего времени (XX-начало XXI века) критический потенциал религиозного сознания вызывает пугающий образ террористически настроенного фундаментализма, достаточно часто исламского, но далеко не исключительно исламского (дело Брейвика, Юго-Восточная Азия, Африка, Россия). Но философски некорректно, т.е. без достаточной рефлексивной проработки понятий, отождествлять критичность и терроризм. О религиозном сознании в данном случае говорим как о таком, которое движется в силовых измерениях Абсолюта – признавая в качестве бытийственного основания всего сущего самодостаточную, рефлексивно-открытую, живую, актуально бесконечную реальность.

Я уже обращалась к теме критического потенциала Абсолюта, рассматривая критико-метафизическую природу философии всеединства. Для русских мыслителей, тяготеющих к такого типа философии, характерна предельная критичность и свобода мысли – идеи и мысли освобождаются от плена времени и формы, будучи поставленными в свет “доминанты на другого” (М. Хайдеггер, Э. Левинас, Г. Батищев, В. Малахов), а это составляет конституирующий принцип идеи всеединства [5]. В свете предметной сосредоточенности этой статьи следует вспомнить основные идеи ранней статьи С. Франка “Философские предпосылки деспотизма”, который связывает деспотизм в поведении и политике и догматизм в мышлении с идеей овладения истиной и возможности, необходимости и оправданности принудительной опеки мудрых над безумными, зрячих над слепыми [7]. Как указывает С. Франк: «Сознание непогрешимости, или обладания абсолютной правдой, состоит в том, что Божество, высший идеал, отождествляется с каким-либо конкретным человеком, учреждением, с какой-либо отдельной верой, церковью, партией – словом, с какой-либо земной, человеческой инстанцией. Раз это совершено, раз Бог сведен с неба на землю и отождествлен с каким-

либо земным явлением, которое признается его абсолютным и универсальным представителем и олицетворением, – весь механизм нормального нравственного сознания сразу искажается. Тогда разрушается и теряет всякое значение та мораль равноправия и равноценности людей, которая, как самостоятельное и первичное начало, противостоит всей морали отношения к Богу. Тогда в области отношений между людьми начинают действовать те принципы и нормы, которые законны лишь в отношении людей к Богу» [7, с. 123] и это может быть истолковано как обоснование плюралистического релятивизма и отрицания ориентации на абсолютную правду, но данное утверждение невозможности обладания абсолютной истиной должно быть обернуто само на себя как такое, чтобы в свою очередь не предстать реализацией окончательной истины и не стать основанием деспотизма (антифундаментализм как единственно возможная позиция становится фундаментализмом). И противоядием от деспотизма относительности и плюрализма может быть только стремление и признание Абсолютного Добра, если даже никто из окружающих не добр (И. Кант), поскольку непогрешимостью не владеет ни окружающее большинство, ни научное сообщество, которое приходит к *консенсусу* – и он настолько истинен, насколько допускает и иное. «Демократия не может быть основана на вере в непогрешимость большинства; для этой веры нет никаких оснований, и она менее убедительна, чем всякая иная вера. Демократия опирается, напротив, на отрицание всякой непогрешимости, будет ли то непогрешимость одного, или немногих, или большинства; всякой непогрешимости она противопоставляет право каждой человеческой личности на соучастие в решении вопроса об общественном благе» [7, с. 127].

Ранняя статья С. Франка, звучащая как манифест либеральной критичной мысли (хотя и указывающей пределы демократических процедур), обнаруживает интересную созвучность позиции А.С. Хомякова, мыслителя откровенно христианского и церковного. В своем возможно самом знаменитом небольшом экклезиологическом трактате “Церковь одна” он замечает: «Сокровенные связи, соединяющие земную церковь с остальным человечеством, нам не открыты; поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех, пребывающих вне видимой церкви, тем более, что такое предположение противоречило бы Божественному милосердию» [8, с. 47] и это при том, что по Хомякову: «человек находит в Церкви не чуждое что-либо себе. Он находит в ней самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своём совершенстве, или, точнее, находит в ней то, что есть совершенного в нём самом – Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно-личного существования» [9, с. 124]. Но для него

именно свет “Божественного вдохновения” не позволяет “каждое отдельноличное существование” принимать за окончательный голос Бога. Таким образом, можно утверждать, что предельной критичностью и трезвостью видения обладает лишь та позиция, которая сознательно и целенаправленно соотносит всё явленно-эксплицированное с его истоком и условием, таким критическим потенциалом обладают и метафизически ориентированная философия, и христианство.

Статья подготовлена в рамках проекта НАНУ-РГНФ «Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли» (постановление Президиума НАНУ № 100 от 30.03.2011 г.)

Литература:

1. Бердяев Н.А. Философия свободы [Текст] // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Правда, 1989. – С. 12–250.
2. Биbihин В.В. Энергия [Текст] / В.В. Биbihин. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488 с.
3. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества [Текст] / И.Г. Гердер. – М. : Наука, 1977. – 705 с.
4. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии [Текст] / С.А. Левицкий. – М.: Канон, 1996. – 495 с.
5. Лимонченко В.В. Философия всеединства и программа критико-метафизического мышления (критический потенциал Абсолюта) [Текст] // Життя у вимірах Абсолюту як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 16. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2010 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (гол. ред.), В.В. Лимонченко, В.С. Мовчан. – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2010. – С. 125–141.
6. Мамардашвили М.К. Философия и религия [Текст] / М.К. Мамардашвили // Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. – СПб. : Азбука, 2000. – С. 258–279.
7. Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма [Текст] / С.Л. Франк // Вопросы философии. – 1993. – №3. – С.114–127.
8. Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу окружного послания парижского архиепископа 1855 [Текст] / А.С. Хомяков // Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб. : Наука, 1995. – С. 109–162.
9. Хомяков А.С. Церковь одна [Текст] // Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб. : Наука, 2000. – С. 38–56.
10. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии [Текст] / С.С. Хоружий. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.
11. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии [Текст] // Шпет Г.Г. Сочинения. – М. : Правда, 1989. – С.11–342.