

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ КАК ВОПРОС МЕТАФИЗИКИ

В.В. Миронов

Философия и религия в смысловом пространстве становящейся метафизики — с. 42; Теологические интерпретации — с. 46; Векторы философского исследования религии — с. 49; Понимание религии в русской софиологии — с. 53

Философия и религия в смысловом пространстве становящейся метафизики

Метафизический подход к исследованию бытия проявляется в предельности постановки проблем, которые пытается решать философия, относительно самых разнообразных проявлений бытия. Именно эта претензия в постановке задач и вариантов решения бросает философию в определении своего предмета от ее интерпретации как науки до трактовки как особого внерационального сознания, сближающего ее на метафизическом уровне с религией.

Метафизическое смысловое пространство философии и религии, особенно по признаку кардинальности и предельности постановки проблем, во многом оказывается единым, а различия связаны с предлагаемыми решениями данных проблем. Один из четырех знаменитых вопросов И. Канта*, очерчивающих предметное пространство философии, — тот, что позволяет человеку самоосознать и «подобающим образом занять указанное человеку место в мире»¹. Это вопрос «На что я могу надеяться?», связанный с необходимостью философского анализа феномена веры как одной из фундаментальных предпосылок человеческого существования. В отличие от чисто теологического и религиозного подхода, вера здесь подвергается философскому, а следовательно, критическому анализу как особый феномен человеческого сознания и как важнейший элемент культуры. Она выступает важнейшим экзистенциалом человеческого существования и одной из предпосылок понимания предельных, т.е. метафизических, оснований бытия.

Метафизика — это предельный вид философского знания, связанный с наиболее абстрактной и глубо-

кой формой рефлексии (размышления) человека над проблемами личного и мирового бытия. В ее смысловом пространстве вырабатываются фундаментальные принципы и варианты решения кардинальных вопросов человеческого существования, касающихся отношения человека к бытию и миру. С этих позиций человек не может трактоваться как некое абстрактное среднестатистическое образование. Человек всегда есть индивид, личность. Поэтому наряду с проблемами постижения бытия как такового, совпадающего с миром в его целокупности, он исследует и самого себя, свое «Я» как часть бытия, рассуждая о проблемах взаимоотношения между человеком и окружающим бытием, человеком и человеком. Человек анализируется здесь не только как личность, находящаяся в определенных социокультурных обстоятельствах, зависимая от конкретно-исторических ценностных и эстетических регулятивов, но и как определенный слой бытия, мира, Космоса. Поэтому центральной проблемой метафизики и всей философии выступает вопрос о смысле индивидуального существования, в том числе и вопрос о вере в смысл жизни как таковой, что необходимым образом может модифицироваться в религиозную веру. Именно религиозная вера часто выступает основой особого типа целостного мировоззрения.

Взаимоотношения философии и религии непросто. Философия часто противопоставляет себя религии как форма рационально-теоретического сознания. Поэтому, с одной стороны, философия не может не исследовать религию и веру как важнейшие феномены человеческого существования, но она их исследует критически. С другой стороны, философия подвергается критике с позиции

* И. Кант формулирует основные вопросы, на которые должна отвечать философия в ее всемирно-историческом значении: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек?» Ответы на эти вопросы, пишет Кант, позволяют философии определить: «1. Источники человеческого знания, 2. Объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец, 3. Границы разума» (Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 332).

¹ Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 206.

религии, поскольку она пытается «человеческими средствами», т.е. посредством разума, рассуждать о Боге и даже строить концептуальные схемы Его определения и оправдания. С позиции веры это можно трактовать как верх кощунства, вводящего человека (особенно верующего) в гордыню, в каком-то смысле ставящего его на один уровень с Богом. К. Ясперс отмечал: «Образ мышления, основывающийся на авторитете Церкви, отвергал философию потому, что она, с его точки зрения, отдаляет от Бога, соблазняя мирским, вредит душе, обращая ее к ничтожным вещам... Притягательная сила потустороннего мира, озаренного явленным Богом, или притягающая на всемогущество власть безбожного посюстороннего мира — и та и другая хотели бы, чтобы философия прекратила свое существование»². Но философия не является формой чисто рационально-теоретического сознания, это лишь одна из ее одежд. Истинный мудрец понимает, что внерациональные компоненты постижения бытия не менее важны и значимы как для всей культуры в целом, так и для отдельного человека. Если наука в большей степени опирается на рационально-теоретический подход к миру, то абсолютно иной полюс отношения к миру воплощается в религии.

Философия никогда не обходила и не должна обходить молчанием этот важнейший феномен духовной культуры человечества. Более того, между этими двумя феноменами всегда было *внутреннее единство*, которое, как отмечал В. Дильтей, было опосредовано схожими средствами мышления, а точнее, единством двух внешне противоположных его полюсов. В отличие, например, и от науки, и от искусства как самовыражения разнополюсных средств постижения мира и религия, и философия, пусть и в разной степени, опираются как на *логос*, так и на ценностные формы постижения бытия. «В божественном единстве заложена сила сообщения (*Kraft sich mitzuteilen*), и из нее исходят, как родственные по существу своему, философские и религиозные формы сообщения», а при помощи *аллегорического истолкования*, сопряженного с метафорой и поэзией, «то частное и историческое, что есть в религиозной вере и священных писаниях, возвышается до степени универсального мировоззрения. В самих системах так тесно переплетаются философский инстинкт, религиозная вера, рас-

судочная аргументация и мистическое единение с божеством, что религиозные и философские процессы представляются как моменты одного и того же явления»³.

В античной Греции задолго до возникновения христианства философию обозначали как «божественную науку» (Пифагор, Аристотель). Правда, у греков Бог был прежде всего Богом философским, трактуемым как некое первоначало и предпосылка бытия, как некий мироустроющий Разум. Соответственно, познать Бога окончательно было нельзя, как нельзя было окончательно познать первоначала и принципы. Они всё определяют в мире, но сами непостижимы. Конкретные античные боги были вторичны по отношению к этим первым принципам устройства мира. Даже Демиург в платоновском «Тимее» творит мир, сообразуясь с идеальными, онтологически сущими до и независимо от него образцами. Эта позиция принципиально неприемлема для последующего христианского теоцентрического сознания. Таким образом, изначально теология как наука о первопринципах, безусловно, относилась к сфере философского размышления и не могла не носить спекулятивного (рефлексивного) характера, отрабатывая при этом соответствующие логические ходы и методы мышления, которые позже так пригодятся христианской философии. Так, например, вся последующая за античной позицией христианская апофатическая традиция определения Абсолюта явно присутствует в неоплатонических рассуждениях о Едином, а логически восходит еще к платоновским открытиям взаимоопосредованности категорий бытия и небытия. Христианский догмат о творении мира из ничего получит содержательную интерпретацию у ряда последующих богословов через отталкивание от античного понимания первой материи как несущего ничто — меона, из которого Бог и созидает все вещи. В определенном смысле развитием этих идей стала и русская софиология Серебряного века.

В философии и религии многое совпадает. Прежде всего, это формы самосознания индивида, отражающие личную жизнь и состояние человека и объединяющие людей в соответствующие коммуникативные общности. «Отличие в том, что в центре религиозного сознания лежит *религиозное переживание*, в котором проявляется целокупность

² Ясперс К. Введение в философию. Мн., 2000. С. 16.

³ Дильтей В. Сущность философии. М., 2001. С. 56.

душевной жизни; основанный на нем религиозный опыт определяет все составные части мирозерцания; все воззрения о связи мира вытекают, если рассматривать их изолированно, из этого общения и должны понимать эту связь как силу, находящуюся во взаимодействии с нашей жизнью, и именно как силу душевную, ибо только таковая делает возможным подобное общение»⁴.

Религиозный человек переживает ценность безусловную, не требующую дальнейших обоснований. Над нею не надо размышлять, в нее необходимо верить. В центре же философских размышлений лежат все сферы жизни человека, в том числе и выходящие за рамки духовного переживания. Объединяющее *абсолютное начало отсутствует*, и его необходимо найти или сконструировать. Поэтому в отличие о субъективности религиозного сознания философия ищет, выстраивает общие рациональные обоснования, пытаясь их определить. Философия в этом смысле трагична и ведет к разочарованию, так как понятно, что абсолютного общего обоснования она никогда найти не сможет. Именно по этой причине элементы религиозного мышления были и остаются популярными в философии.

Между религией и философией всегда существовало противоречие. Религия выступает как основание для закрепления и оправдания норм поведения человека в обществе, что является основой существования любого государства. Философы же, напротив, часто выступают с критикой государства, его устройства, а значит, и норм, лежащих в его основе, часто базирующихся на религиозных установках. Это стало одной из причин осуждения Сократа. Кстати, сам принцип осуждения философа был весьма типичным и для более поздних времен. Что я имею в виду? Понятно, что философ в силу рода своей интеллектуальной деятельности работает на предельном уровне исследования бытия и понимания его сущности. В случае если философ оказывает влияние на формирование сознания людей или находится хотя бы в центре интеллектуального внимания общественности, вовсе не столь важен, по сути, предмет его исследований. Для выбора объекта осуждения более важным является его интеллектуальная известность. Ударить по интеллекту всегда проще, а эффект от такого удара

может оказаться весьма весомым и наглядным для других. Индивиду свойственно ставить высокий интеллект в обществе в некое особое положение, а поэтому его уничтожение может оказаться наиболее болезненным и эффективным в качестве примера для других. Поэтому выбор Сократа «в качестве объекта для фронтального идеологического контрнаступления полисной демократии был не только тактически оправдан (“удобная мишень”, “козел отпущения”), но и глубоко закономерен»⁵. И, как отмечал Гегель, нельзя здесь обвинять только государство и оправдывать только Сократа, ибо с позиции сохранения устоев государства философ представлял действительную опасность. Вот оно — первое, еще только намечающееся противоречие между принципом свободы личности и всеобщими целями государства.

В религиозной сфере Сократ осуществлял перенос акцента с внешнего почитания гражданских богов на поиски и обнаружение божественного начала в душе человека, и это означало подрыв одной из важнейших (если не самой главной) духовных основ античного полиса — культа его общинно-гражданской сущности. Увлекая в русло этих поисков молодежь, Сократ одновременно подрывал традиционные устои нравственного и гражданского воспитания. Но проповедь новых идеалов и соответственная критика и отвержение старых распространялись у Сократа на всю сферу духовной жизни — на религию в такой же степени, как на этику и политику. Соответственно, обвинение ставило ему в счет развращающее влияние и принципиально предъявлялось именно по тем пунктам, которые зафиксированы в традиции: во-первых, в преступлении против официальной религии полиса, а во-вторых, в преступлении против гражданской нравственности⁶.

За непочтение к богам по схожим обвинительным приговорам были осуждены и другие философы: Анаксагор (которого спасло от смерти только вмешательство Перикла); был изгнан из Афин Протагор; в безбожии был обвинен поэт и философ Диагор из Мелоса, в этом был обвинен даже Аристотель, и этот перечень можно продолжить. Важно понимать, что во всех случаях речь не идет о каком-то неверии перечисленных философов. Все

⁴ Там же. С. 82.

⁵ Фролов Э.Д. Факел Прометея: Очерки античной общественной мысли. Л., 1991. С. 280–281.

⁶ См. там же.

они верили своим богам и исполняли соответствующие обряды, но суть заключается в том, что они искали истину. Слепое огосударствление религии, с их позиции, выглядело как предрассудок, а следовательно, не должно было носить принудительный и общеобязательный характер, тем более для человека, стремящегося к постижению мудрости, т.е. для философа.

Античный Бог для философов, особенно в период высокой греческой классики, мог изображаться как угодно: быть прекрасным и величественным Зевсом, равно как и довольно уродливым Паном, но он не мог быть богом абсурда и алогизма. В этом и заключается сущность не только античной, но и вообще мировой философии, философского подхода к миру. Религия рассматривалась и рассматривается в ней как очень важный компонент культуры, но лишь как один из не менее важных компонентов. Эта связь религии, и прежде всего теологии, с разумом, с рациональным обоснованием ставила теологов в противоречивую ситуацию. С одной стороны, они должны были заниматься обоснованием своей строго определенной догматически веры, но с другой стороны, они, как мыслители, делали веру объектом рационального и доказательного философского исследования, в каком-то смысле проверяя ее разумом. И какие бы при этом ни делались оговорки, сама попытка обосновывать истинность бытия Бога кощунственна с последовательно религиозных позиций. Она всегда отражает дерзновенное желание человека познать тайны бытия, не принимать ничего на веру, испытывая ее на оселке рациональных аргументов.

Мыслителя (будь то теолог или философ) никогда не может удовлетворить эмоциональное восклицание Тертуллиана: «Верую, потому что абсурдно». Кстати, отец Церкви явно лукавит: в его собственном апологетическом богословском творчестве полно весьма жестких и порой метких аргументов против оппонентов-язычников. В принципе, сама фраза Тертуллиана опровергает себя же, ибо является своеобразным доказательством «от абсурда», сформулированным в эпатажной форме. Отсюда понятна и позиция Церкви, как религиозного социального института, к рациональной теологии. Независимый в суждениях теолог (а уж тем более свободный религиозный философ) для нее опаснее атеиста, ибо может подрывать ее изнутри, привнося творческое сомнение в веру и разрушая тем самым догматические устои веры. А ведь истинно верующему философские аргументы не

страшны. Он верит в силу собственной веры. Более того, искренность такой веры состоит именно в ее безоглядности и безусловности. Это хорошо прописано в Евангелии. Проходящие мимо распятого Христа злословили: «Разрушающий храм и в три дня Созидающий! Спаси себя самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста... если он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него» (Мф. 27: 41–42). Людям проще уверовать на основании чуда. Но логика истинной веры иная: сначала безграничная вера, а вот если она есть, то может произойти и чудо.

Истинная вера, в отличие от механической обрядности и церковной «нормы» веры, всегда основана на имманентной вере сердца, запредельной для внешнего рационального понимания, остающейся для него всегда непонятным и трансцендентным объектом. О такой вере сердца, в сущности, всегда говорили и говорят выдающиеся святые, праведники и подвижники всех мировых религий. К такой вере надо относиться деликатно и воздерживаться от поспешных суждений (а тем более осуждений!), ибо непонятное тебе сегодня может открыться и стать очевидным завтра в силу твоего нового внутреннего опыта. У философии есть свой весомый контраргумент против любых насильственных и внешних попыток навязать религиозное верование: «Всё, что не доказано, абсурдно для разума. Докажи мне истину твоей веры, уж если ты претендуешь на владение ей, обоснуй ее». Философ по определению обязан требовать рациональные аргументы, особенно, кстати, религиозный философ, для которого вера сердца и теоретический разум попросту не могут расходиться друг с другом. Если же ты верующий человек, а рационально-философски обосновать свою веру не можешь, тогда не проповедай и не навязывай ее остальным, а смиренно молчи (ибо о личной вере не спорят — ее уважают в себе и в других), за исключением случаев, когда кто-то кощунствует или оскорбляет предмет твоего или чужого верования.

Исторически — уже в силу того, как остроумно отмечал А.Н. Чанышев, что мифология была матерью философии, а ее отцом был интеллект — философия опирается и на ценностно-мировоззренческие компоненты постижения бытия, и на его рационально-теоретическую интерпретацию, вообще на все виды духовного освоения бытия человеком. «Теряя связь с науками, философия вырождается в “служанку теологии”, а через нее религии. Теряя связь с художественно-мифолого-религиозным мировоззренческим комплексом, философия вырождается в “служанку

науки»⁷. Как ни стремятся некоторые философы вырваться за рамки мифа и мудрости, рационального и внерационального, в философии этот путь бесперспективен, так как философия представляет собой целостное синтетическое образование, основанное на всех формах духовного освоения бытия человеком. И в этом смысле понятие философии как любви к мудрости приобретает новый смысл, как бы реабилитируя значение этого древнего понимания для нашего времени, в котором «всё больше знаний и всё меньше мудрости, то есть умения употребить эти знания не во вред, а на пользу человеку»⁸. Поэтому философия возникает и формируется изначально как особая сфера духовной культуры, призванная дать целостное и предельное (в отличие от частных научных знаний), и рационально обоснованное (в отличие от мифа) мировоззрение. Не слепая вера в богов и священные тексты, а разумная философская вера, обретаемая через напряженные размышления о вечных проблемах человеческого существования — вот цель и смысл философии, которым она остается верна с тех далеких времен по сию пору.

Метафизическая установка на познание предельного, абсолютного не позволяет философии уйти в область чистых абстракций, где она может превратиться в праздную игру ума. Философия — это своеобразный интеллектуальный компромисс, гениальное изобретение греческой античной культуры. Она выступает «благожелательной посредницей между наукой и античной религией, между логосом и мифом. Войдя в античную культуру, она облагородила и миф, и логос, смягчила всегда существующий между ними антагонизм и тем самым сохранила их для этой культуры в качестве равноправных ее соучастников»⁹. Философская мудрость, или философствование в подлинном смысле этого слова, — это бесконечный процесс поиска истины и твердых ценностных оснований личного бытия, который никогда не может приостановиться. Не овладение истиной, не возведение каких-то истин в догмы, а поиск ее — вот цель философии. И в этом плане философия, безусловно, противостоит науке. Если ученый стремится избавиться от субъекта, очистить получаемые знания от субъективности,

то философия, напротив, ставит человека в центр своих исканий. Она исследует всё, в том числе и знания (которые иногда кажутся их носителям абсолютными), с точки зрения их значимости для Человека, с целью выяснения возможностей Человека и его места в мире. Мудрость не тождественна многознанию, которое, как говорили древние, «уму не научает». «Одно многознание есть циклопическая ученость, которой недостает глаза философии»¹⁰ — писал И. Кант. Блестящий образ! «Циклопическая ученость» — это ученость односторонняя, ограниченная предметом, искажающая картину мира. Она необходима, полезна, но объяснить мир она никогда не сможет.

Кто же такой философ? Целитель души или ее растлитель? Вопросы эти непростые. Сократ считал, что он исцеляет души, просвещая их. Однако общество квалифицирует его действия как растление душ юношей. Сократ осуждается на смерть (причем вполне демократично и легитимно), что не мешает нам сегодня осуждать его судей. Кто же такой философ? Дьявол-искуситель, но общающийся к истине, или Бог, требующий слепой веры? Государство часто осуждало людей, которые учили других задумываться и мыслить, и истина, достигаемая мудрецами, отнюдь не всегда устраивала общество.

Теологические интерпретации

Философия и религия исследуют сущность на сверхчувственном (метафизическом) уровне. В обоих случаях мы ищем первые причины и вышние начала, а значит, неизбежно должны прийти к первоначалу и первосущности, которая носит сверхприродный характер и может быть обозначена понятием Бога. Здесь важно понимать, что аристотелевский Бог, не тождествен Богу христианскому. У Аристотеля, и это затем закрепляется в философии, Бог — это прежде всего сверхчувственная сущность, некая формальная причина — «вместилище всех сверхприродных, обособленных от материи, неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, метафизических, сущностей»¹¹. И этот Бог

⁷ Чанышев А.Н. Мировоззрение и философия // Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа, 1993. С. 237.

⁸ Там же. С. 231.

⁹ Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта: опыты теоретические и исторические. М., 2004. С. 16.

¹⁰ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 353.

¹¹ Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. С. 301.

может быть познаваем разумом, интеллектуально, чем и занимается философия. В отличие от этого, религия исходит из того, что к Богу как сверхчувственному существу (что особенно проявляется в возникающем христианстве) можно прийти лишь через веру.

Поэтому неслучайно, что тезисы Аристотеля были так удобны для возникшей теологии, которая выступает как некое рациональное конструирование аргументов для обоснования Бога, хотя с позиции веры эта задача была самопротиворечива. Развивая тезис Аристотеля об изначальном божественном начале, теологи Средневековья вкладывают в него совершенно иное содержание. У Аристотеля Бог хотя и является причиной мира, но лишь целевой причиной, которая задает общую тенденцию развития мира, но он не есть прямая причина физических вещей. В христианской же теологии Бог — творец и причина всего существующего, это первосущность, от которой зависят все иные сущности. Как отмечает М. Гурина, следует лишь удивляться, как был интерпретирован Аристотель. Ведь у него Бог не только не создает мир, но внешен, инертен по отношению к нему, «ибо мыслит только самого себя». В христианской теологии Бог, напротив, активен и ради спасения мира готов пожертвовать даже своим сыном. «В результате метафизика была сведена к теологии, понятой как наука о первой сущности, к которой все сущности привязаны как причине своего бытия»¹². И, соответственно, античное понятие мудрости было интерпретировано как знание Бога. А отсюда и совсем иное значение философии как любви к мудрости. Это — любовь к Богу. «Мудрость есть знание вещей божественных», — писал Августин. Соответственно, если наука исследует знание человеческое, то мудрость — знание божественное. Но поскольку божественное является первоначалом, то именно теология опирается на абсолютную достоверность, данную от Бога, придавая достоверность и другим наукам.

Сказав «А», нельзя было не сказать «Б». И уже Фома Аквинский делает впоследствии шокирующий для христианского теолога вывод о наличии у наук собственной рациональности, т.е. системы обоснования, не связанной непосредственно с теологическим содержанием. Более того, наука занимается доказательством, т.е. выведением следствий. Правда, она бессильна против опровержения собственных

принципов. Метафизика не может доказывать своих начал или принципов, как и наука, но она может дискутировать и аргументировать против своих оппонентов. А поскольку метафизика совпадает с теологией, то в области веры задача метафизики — убедительно дискутировать с еретиками. При этом понятно, что если ваш противник не верит в Бога, то невозможно пробудить в нем веру путем теоретических рассуждений. Вера в принципе выше разума, а Божественное Откровение, данное в Евангелии, в принципе превосходит любые истины разума. Отсюда проясняются исходные посылки средневековой онтологии и смысл ее базовых категориальных интерпретаций. Сущность Бога заключается в том, чтобы существовать. В сотворенных же вещах сущность и существование не совпадают. Следовательно, познать Бога как сущность через какие-то модусы конкретного существования мы не можем — её там нет. Мы только знаем, что Бог есть, но в каком виде и что это такое — мы знать не можем. Это — предмет веры. И напротив, познание существования и конкретных свойств конкретных предметов вполне возможно. В результате делается вывод, что лишь Бог совпадает с сущностью, всё остальное сотворено, т.е. потенциально совпадает с сущностью, но может и не совпадать. Следовательно, существование некоторых вещей, из которых сотворен мир, не необходимо, а сам мир — лишь реализация возможности. И то, что он есть, — это случайность, в отличие от необходимого существования Бога. Поэтому существующий мир существует не сам по себе, но зависит от воли Бога. Отсюда, начиная еще с Августина, такое повышенное внимание средневековых теологов к проблеме воли и даже к разработке своеобразной онтологии воли. Это тема, которую античность фактически не знала, но которая потом приведет к сугубо волюнтаристским онтологическим моделям, если вспомнить Н. Мальбранша, а еще позднее — Ф. Ницше.

В творчестве Фомы Аквинского проявился основной парадокс и двойственность христианской теологии, которая, с одной стороны, строилась на очень рациональных началах, жестко разграничивая веру и знание, а с другой — не могла согласиться с независимостью знания от веры, истины от Бога. Было ясно, что это противоречие должно было каким-то образом разрешиться. И это было осуществлено Д. Скотом, который просто разводит предметы

¹² Гурина М. Философия. М., 1998. С. 194.

философии и теологии. Предмет философии — это бытие как сущее, где всё сводимо к нему и выводимо из него. Поэтому философский метод выступает как рационально-доказательный, основанный на логике. Предмет теологии — вера, и ее задача убедить на основе Откровения. Смещение предметов в одном университетском образовании лишь приводит к искажению сущности и философии, и теологии. Философии это затрудняет рациональный путь обоснования. А теология, использующая философские методы, не становится от этого более убедительной. Философия направлена на знание ради знания, а теологию интересуют отнюдь не все истины. Бытие одинаково на уровне как Бога, так и сотворенного им мира. Поэтому не надо выделять существование как особый аспект реальности. В реальности существуют лишь осуществленные сущности, поэтому понятие сущности самой по себе лишнее. Бог является сущим совсем по другому основанию, лежащему вне конечного и сотворенного, поэтому применение к Богу понятия «существование», как это делается применительно к реальным вещам, просто излишне. Бог не требует никаких доказательств. Таким образом, между философией и теологией нет гармонии, но нет и противоречия. В понимании природы философия самодостаточна и ни в какой теологии не нуждается. Но и философы должны отказаться от психологической установки претендовать на познание всего, прежде всего универсалий, а уж тем более на познание Бога. Личностное начало человека совмещает в себе особенное и универсальное, но не как подчиненность индивидуального универсальному. Это не просто детерминация универсальным, а вовлечение человека как индивида в высшую реальность, в исполнение высших целей.

Теология, таким образом, постепенно отходит от своего изначального родства с философией, рассматривая последнюю как некую вспомогательную дисциплину по отношению к себе. Так, У. Оккам не просто различает веру и знание как сферы религии (теологии) и философии (метафизики), а говорит о пропасти между ними. Если мир — лишь одно из порождений Бога, рассуждает философ, то между ними нет ничего общего, кроме самого акта творения. Соответственно, сотворенный мир состоит из индивидуальных элементов и его бессмысленно упорядочивать с помощью абстрактных понятий.

Отсюда вытекает основной принцип познания мира — эмпирический. В его основе лежит интуиция о принятии положения вещей таковым, как оно нам представляется. Если мир состоит из индивидуальностей, то универсалии не существуют в реальности. Это лишь имена, введенные для удобства, а не основание реальности. Вся эта цепочка рассуждений приводит философа к выработке такого известного положения, как «бритва Оккама», которое выступает в качестве методологического принципа, буквально разрушающего предшествующую метафизику: «Не следует умножать сущности сверх необходимости». Этот момент можно квалифицировать как начало распада спекулятивно-теологической средневековой метафизики.

Действительно, метафизика бытия не нужна, так как конечное и бесконечное, реальное и потенциальное связываются самым актом божественной воли. Человеку рассуждать что-либо по этому поводу бессмысленно. Как отметил А.Л. Доброхотов, Д. Скот «лишил сущности их экзистенциального значения, а тем самым способности быть исходным центром детерминации, хотя бы в мире бытия. Оккам вообще элиминировал универсалии, оставив индивидов “один на один” с волей абсолюта»¹³. Эволюция теологии идет по пути «вымывания» Бога из сферы познания в смысле достижения знания о Боге. Так, у Николая Кузанского Бог — это абсолютный максимум, находящийся за пределами знания, т.е. абсолютное бытие непостижимо, но позволяет постигать всё остальное. Когда мы сомневаемся в существовании абсолютного бытия, то мы открываем дорогу для предположения существования бытия и небытия. Следовательно, должна быть сама возможность существования бытия. А это и говорит об абсолютной необходимости бытия, хотя бы в качестве предположения. Следовательно, «есть только то, что может быть», и бытие ничего не прибавляет к этому. В результате есть категория, стоящая над бытием и небытием. Это Абсолют, который совмещает предельные противоположности бытия и небытия. Бытие — лишь одно из максимальных имен Абсолюта. Бог же находится вне системы борьбы противоположностей бытия и небытия, следовательно он выше любого бытия. Перед нами разворачивается антиномичная онтологическая конструкция. Быть может только абсолютное бытие, всё иное причастно ему.

¹³ См.: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 160.

Но тогда благодаря акту творения Бог переходит в ничто. Так как «быть» и «творить» совпадают, следовательно, Бог есть ничто и одновременно есть всё¹⁴, т.е. предельные характеристики, предельные сущности совпадают; максимум, доведенный до предела, тождествен минимуму. Действительно, Бог содержит в себе все вещи (компликация). Он сам содержится во всех вещах (экспликация), представляя собой то, что они есть. Бог является единством компликации и экспликации (контракция), в рамках которой осуществляется «единство во множественности, простота в сложности, покой в движении, вечность в чередовании времен, и так далее»¹⁵. Таким образом, всё содержится во всем. Из этой общей онтологической позиции вытекает концепция Человека как микрокосма. В метафизическом плане именно Человек связывает все вещи в природе, являясь квинтэссенцией природного бытия; в гносеологическом плане он обладает разумом, причастным Божественному интеллекту, а в антропологическом плане через его познание и творческую деятельность может быть развернута вся Вселенная, которая в нем как бы свернута.

Векторы философского исследования религии

Итак, философия не может обойти или игнорировать Бога, хотя бы в силу того, что в мире большинство людей являются верующими. Религия является одним из предметов философского анализа, как «пример всякого сущностного философствования: оно не дает присущей знанию достоверности, но открывает собственному бытию самости свободное пространство его решения»¹⁶. Философ должен думать и рассуждать о Боге и вере как вариантах предельного восприятия бытия человеком. В этом смысле философия весьма близка к религии, ибо она также стремится к Абсолюту. Но если в религии этот Абсолют базируется на вере, реализуясь в Божественной сущности, или Боге, то в рамках философии такой Абсолют также необходим для познания сущности бытия, но он конструируется рациональным образом. Именно эти два подхода:

с позиции веры, и с позиции разума — определяют специфику построения мыслей человека о бытии, самом себе и о его месте в мире. Гегель отмечал, что «в религии мы отрешаемся от всего временного (*der Zeitlichkeit*); что религия — это та сфера нашего сознания, в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства; что она есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира»¹⁷. Это очень важная мысль. Она означает, что религия вневременна и завершена и обладает вечной и абсолютной истиной. Но человек, кроме данной абсолютной истины, достижимой лишь в вере, стремится и сам, лично (субъективно) познавать мир и бытие. Сфера познания с помощью человеческого разума не может быть завершенной в принципе, и человек конструирует мир предметный, связанный с той или иной наукой или сферой познания. Он способен приблизиться к истине, но в заданных им же самим предметных рамках. Но человек стремится познать разумом и истину как таковую, а это сфера метафизики или философии как процесса стремления (любви) к мудрости. Понятно, что абсолютная истина здесь не может быть достигнута, но благодаря разуму человека она может быть им сконструирована. Поэтому философия представляет собой конструирование Абсолюта, будь то истина, добро или красота. Философия возникает (в античной Греции) «между узкой специальной, профессиональной мудростью и мудростью сверхразумной. Философия — интеллектуальная рациональная, логическая и логичная мудрость. Не может быть алогичной философии»¹⁸.

У религии есть важное отличие от философии и ее интеллектуальных методов. Постигание Бога выступает как «высшая ступень сознания» (Гегель), которую невозможно, да и не нужно ни с чем соотносить, опредмечивать. Оно для верующего человека цель сама по себе. «Поэтому религия как погружение в эту конечную цель совершенно свободна и есть самоцель, ибо к этой конечной цели возвращаются все другие цели и то, что ранее имело значение для себя, исчезает в ней»¹⁹. Философия

¹⁴ Там же. С. 163.

¹⁵ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. СПб., 1997. С. 257.

¹⁶ Ясперс К. Введение в философию. С. 52.

¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. М., 1975. С. 205.

¹⁸ Чаньшиев А.Н. Мироззрение и философия. С. 232.

¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 206.

вправе исследовать и эту высшую ступень сознания, так как к ней стремится множество индивидов. Ее нельзя игнорировать, надев надменную маску познающего интеллекта: слишком недостаточны здесь его возможности. В то же время философия должна оставаться философией, не надевая несвойственных ей теологических одежд. Религия сама по себе не может заставить человека верить через некие процедуры и таинства, так же как и через книги, но этого не в состоянии сделать и философия, которая мало пригодна «к тому, чтобы пробудить веру в том или ином субъекте. Философии надлежит показать *необходимость религии в себе и для себя*, понять, что дух движется через все другие способы своего воления, представления и чувствования к этому абсолютно-му способу»²⁰. Какая блестящая мысль. Цель философии — не погружение субъекта в религию и веру, но понимание религии как таковой, как способа самосознания, как части человеческой культуры, т.е. религии самой по себе. Это не теологическая задача, обосновывающая религию изнутри, а философская, так как она требует некоторой отстраненности от предмета. Эта философская задача не совпадает и с задачей, например, священника, который стремится увеличить число прихожан, пробудив в них религиозную веру. «Для человека, поскольку он человек, религия существенна и не может быть чуждым ему ощущением. Все дело *в отношении религии к другим сторонам его мировоззрения*, и с этим связано философское познание, здесь оно оказывает свое существенное воздействие»²¹.

Повторим: философия не может игнорировать религию, ибо, «поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию»²². И религия, и философия направлены на поиск вечной истины, а следовательно, необходимо отвлекаются от собственных особенностей, что, например, невозможно для конкретных наук, которые не могут отвлечься от собственного предмета. Предмет философии оказывается, таким образом, слишком условным, текучим, неопределенным, и это связано не со слабостью философии, а с предельностью ее познавательных интересов. Истины, получаемые в результате такого познания, не становятся окончательным, а представляют собой процесс вопроша-

ния к бытию, сопровождаемый вариантами ответов, которые, в свою очередь, зависят от личностной сущности человека и социокультурных обстоятельств. Религия также отвлекается от самой себя, ибо ее цель — постижение Бога, которое не может быть опредмечено. Говоря светским языком, целью и религии, и философии является познание Абсолюта, но противоположными методами. «В этом коренятся трудности, достигающие на первый взгляд таких размеров, что подчас представляется невозможным согласиться с этим отождествлением философии и религии. Отсюда и опасения, которые вызывает философия у теологии, враждебность между религией и философией. С этой враждебной (как ее воспринимает теология) позиции философия якобы искажает, разрушает, профанирует содержание религии, и ее занятие богом совершенно иное, чем того требует религия»²³.

Религиозные идеи и ценности воспринимаются человеком через акт религиозной веры — сердцем, а не разумом, личным и внерациональным опытом, а не на основе рациональных аргументов, как это свойственно философии. Система религиозных ценностей носит трансцендентный, т.е. сверхчеловеческий и сверхрациональный, характер, исходя или лично от Бога (как в христианстве) или от его пророков (как в иудаизме и исламе), или от святых подвижников, достигших особой небесной мудрости и святости, как это характерно для многих религиозных систем Индии. Верующий может при этом не обосновывать своего мировоззрения, в то время как процедура логического обоснования своих идей обязательна для человека, претендующего на философский характер мировоззрения.

Отличительной особенностью религии служит также наличие осевых религиозных текстов, являющихся источниками абсолютных истин и абсолютных ценностей для сторонников данного религиозного направления. В этих текстах невозможно усомниться, их Божественную мудрость можно только бесконечно постигать и комментировать. Для индуизма такими текстами являются Веда и Бхагавадгита, для иудеев — Тора, для мусульман — Коран, для буддистов — Палийский канон, для христиан наряду с Ветхим Заветом особое

²⁰ Там же. С. 207.

²¹ Там же. С. 208.

²² Там же. С. 219.

²³ Там же. С. 220.

значение имеет Новый Завет. Глубина понимания религиозного текста и религиозных истин зависит от личных духовных особенностей постигающего, но в еще большей степени — от Божественной Благодати, позволяющей раскрыть в тексте священный (анагогический, если использовать термин христианской теологии) смысл. В этом смысле любой религиозный текст имеет эзотерическое измерение, недоступное для непосвященных, сколь бы умными и образованными людьми они ни были.

В отличие от религиозных, философские тексты принципиально экзотеричны и адресованы для понимания всем желающим их понять, независимо от их национальной, культурной и религиозной принадлежности. Конечно, и в истолковании философских текстов важен личный биографический и нравственный опыт постигающего, однако гораздо более важны здесь склонность к метафизическим размышлениям, навыки систематической рефлексии и умение работать с философским текстом. Этому в значительной степени можно научить, и Божественная Благодать здесь абсолютно ни при чем.

Есть, конечно, в философии и свои осевые классические тексты типа «Государства» Платона, «Метафизики» Аристотеля, «Критики чистого разума» Канта или «Феноменологии духа» Гегеля, однако ни один текст не выделяется в качестве основополагающего и не наделяется свойством носителя абсолютных истин. Гораздо чаще, напротив, он служит объектом критического прочтения со стороны потомков. Кстати, и традиционные осевые тексты религий могут служить объектом собственно философского понимания. Таким образом, философия, исходя из себя самой и собственной метафизической сущности, кристаллизует в собственном смысловом пространстве задачу понимания религии, т.е., иначе говоря, предмет и задачи *философии религии*.

Мы выше отметили, что и философия, и религия занимаются вечным и абсолютным. Для религии этот Абсолют заключается в существовании Бога. Для философии он конструируется разумом. Соответственно, этому индивиду предлагаются системы ценностей в виде норм, идеалов и целей его деятельности и жизни, в соответствии с которыми он может планировать свое поведение в мире, совершать акты оценки и самооценки. Как и философия,

религия предлагает свою универсальную картину мира, в основе которой лежит акт божественного творчества. Философией религии может глубоко и профессионально научно заниматься не только верующий человек, но и нерелигиозно настроенный философ.

От философии религии мы должны отличать религиозную философию как особый тип философской рефлексии, которая проистекает изнутри религиозного мировоззрения и мирозерцания, но свободна от теологической (богословской) догматики. Это не просто рациональное оправдание религиозных догм (как в теологии), но попытка сконструировать целостное религиозное мировоззрение рациональным образом. Блестящие образцы подобной философии дала отечественная религиозно-философская традиция на рубеже веков. Здесь достаточно вспомнить имена В.С. Соловьёва и П.А. Флоренского, Н.О. Лосского и С.Л. Франка, братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких и т.д. Кстати, именно этот вариант диалога с религией часто оказывался наиболее спорным для внутреннего содержания самой религии. *Религиозную философию можно обозначить теологией за пределами догматических определений, а теологию — религиозным философствованием в границах догматического определения.*

Теология использует язык, методы и результаты философии, заданные рамками религиозных авторитетов и выверенных догматических определений. Гегель обозначал это как процесс перехода от античных богов, созданных фантазией людей, к богам, создаваемых мыслью. Религиозность здесь приобретает спекулятивный характер и основана на том, что «теология есть религия, обладающая мыслящим, оперирующим понятиями сознанием. Их философской образованности христианская церковь обязана начатками христианского учения»²⁴. В случае с теологией философия (или, точнее, рациональное философское мышление) начинает использоваться для укрепления и рационального оправдания веры. Философия здесь действительно становится служанкой богословия, ибо познание, «построившее наряду с религией свой собственный мир, подчинило себе лишь конечное содержание, но, достигнув в своем развитии уровня подлинной философии, оно перестало отличаться от религии по своему содержанию»²⁵. Для теологии религия представляет собой спекулятивное сознание, границы содержа-

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 221.

ния которого заведомо заданы и мысль не должна выходить за эти пределы. Поэтому теология всегда есть истолкование (экзегеза) учения той или иной Церкви, а значит, оно выстраивает цепочку относительно заданных возможностей такого истолкования. Трактовка священных текстов протестантами может значительно отличаться от трактовок Католической или Православной Церкви. И как это ни парадоксально, несмотря на то что за всем этим стоит вера как таковая, истолкование текстов (как системы понятий) реализуется разумом. «Призвав на помощь разум, экзегеза способствовала возникновению так называемой рациональной теологии, которую стали противопоставлять учению церкви, противопоставляла себя ему и сама рациональная теология, и то, чему она себя противопоставляла. Экзегеза отправляется от текста Священного писания и толкует его, утверждая, что в ее намерения входит лишь выявить *рациональное значение текста* и следовать ему»²⁶. Следует признать, что это весьма противоречивая позиция относительно веры как таковой.

В этом смысле не будет преувеличением сказать, что *теология противостоит религии* как непосредственному восприятию веры субъектом, подталкивая его рациональным образом к тому или иному пониманию. Но одновременно *теология противостоит и философии религии*, которая свободна в своих рассуждениях, в том числе и относительно Бога и религии; она не идет, по выражению Гегеля, по проторенной догматикой дороге. Философия не истолковывает священные тексты, а анализирует религию как одну из важных форм культуры, форм сознания и т.д. Поэтому, если уж и противопоставлять философию религии, как это часто делается, то необходимо понимать, что теология в определенном смысле в еще большей степени противостоит религии как таковой, религии как непосредственному восприятию сущности Бога, ибо, рассуждая так же рассудочно, как философия, она в неизмеримо большей степени догматична, т.е. несвободна в этой рассудочности. В философии мыслительная спекуляция носит свободный характер, ограниченный лишь субъективностью мыслящего. Например, в построении онтологической картины мира теология рационально обосновывает абсолютность бытия Бога, уже заданную догматами Церкви, тогда как

философия создает некий Абсолют (Абсолютный дух, Абсолютный разум) в качестве мыслительного конструкта для выстраивания системы бытия. А вот в философии религии ситуация несколько иная. Здесь Бог (как Абсолют) есть результат свободного спекулятивного мышления, согласно которому «бог есть идея, абсолютное, сущность, постигнутая в мысли и понятии, и это роднит философию религии с *философской логикой*»²⁷. Правда, следует пояснить, что философская логика у Гегеля, цитату из которого мы приводим, имеет иное значение, чем принято сегодня. Гегель попытался онтологизировать законы классической формальной логики и с помощью этого реабилитировать или создать метафизику как науку. Поэтому Абсолют у него стоит в начале онтологической системы и понимается как Божественное в его вечной сущности, как истина сама по себе. Абсолют у Гегеля тождествен тому, что он называет «логической идеей», и представляет собой процесс реализации, разворачивания исходно свернутой полноты этой идеи, разные стадии которого Гегель и описывает в своей системе. Вначале Абсолют развивается как «идея-в-себе, или идея как логос»; исследованием этого занимается логика, в рамках которой разворачиваются все предельные категориальные характеристики бытия. Далее Абсолют реализуется как «идея-вне-себя» (философия природы) и завершается «идеей в себе и для себя», или как «идея, вернувшаяся к себе» (философия духа). Соответственно, философия природы у Гегеля — это особый период отчуждения идеи на пути к самопознающему Духу. Понятно поэтому, что именно логика представляет собой подлинную онтологию Гегеля, внутри которой выделяются логика бытия, логика сущности и логика понятия.

Касаясь взаимоотношения философии (как философии религии) и религии как таковой, можно найти множество точек соприкосновения; отметим лишь некоторые из них.

Человеческая культура, если рассматривать ее сквозь призму основных детерминант, оказывающих наиболее существенное влияние на сознание человека, не является неким однородным образованием. Это пульсирующая система, живо откликающаяся на все перипетии развития человеческой цивилизации, вбирающая в себя всё, к чему имеет отношение человек, — от кажущихся нам самыми

²⁶ Там же. С. 226.

²⁷ Там же. С. 224.

дикими предрассудков до величайших творений разума. Но среди всего богатства проявлений человеческой культуры внутри нее можно выделить такие духовные образования, которые как бы фокусируют в себе одно из свойств человеческого сознания, одно из множества его отношений к миру, его мыслительную и мировоззренческую направленность и выступают в виде относительно самостоятельных сущностей. Каждая из этих сущностей представляет собой некоторую грань общечеловеческой культуры, обеспечивая ее многообразие. Поэтому человеческая культура едина, но едина именно в своем многообразии.

Можно конструировать самые различные рамки указанного культурного разнообразия, но, по-видимому, не будет преувеличением указать, что наиболее важными полюсами общечеловеческой культуры выступают ее рациональные и иррациональные компоненты. Существуют формы самосознания культуры, ориентированные как на рациональное, духовное освоение бытия, так и на иные способы его восприятия — через образы и символы, что характерно, например, для искусства. Существенное влияние на развитие человеческой культуры, определение путей и форм ее развития оказывают наука и, безусловно, религия. Противоположность этих форм общественного сознания не является абсолютной и не всегда выражена в явном виде. Формы общественного сознания в их отношении к миру нельзя рассматривать односторонне, например, науку — как самовыражение только поисков истины, а религию — только как самовыражение веры человека. Феномены культуры переплетены, и как религия несет в себе элементы познавательной информации, так же наука или иная форма рационального отношения к миру неизбежно включает в себя моменты его ценностного освоения.

Определенность каждой из форм общественного сознания, таким образом, связана не с объектом, который становится предметом рефлексии, а со спецификой данной, конкретной его интерпретации. Например, религия, безусловно, выполняет познавательные функции, а значит, является разновидностью знания. Как знание, она сфокусирована на истину, но в форме ее религиозной интерпретации. И в этом смысле вера выступает одной из форм духовного постижения истины. Конечно, формы понимания истины существенно различаются по

своим предметным областям, способам использования и характеру обоснования. Каждая из них имеет свои сильные стороны. Вера как форма духовного выражения истины уступает истине научной в методической обоснованности и объективности, но по результату своего мировоззренческого воздействия на сознание человека она может быть более эффективным средством, непосредственно влияя на систему индивидуальных ценностей человека, а через нее, косвенно, и на иные стороны его жизнедеятельности.

Вера позволяет уверовать в истины, которые не являются таковыми с позиции рационального подхода. Именно это позволяет рассматривать религиозную веру как особый тип достоверного знания, связанного с необходимостью регуляции реальных человеческих взаимоотношений через выработку повелительных религиозных норм. Религия конструирует, например, вполне рациональную нравственную систему с позиции ее адекватности собственной предметной области и достижения соответствующих результатов. Именно поэтому религия является весьма гибким инструментом психологического воздействия, всегда давая человеку возможность выхода из тупиковой нравственной ситуации — например, через раскаяние, исповедь, покаяние и т.д. Это позволяет религии быть действенным средством регуляции человеческих взаимоотношений, которые невозможно строить без учета психоэмоциональных и иных иррациональных компонентов человеческого сознания. Поиск истины в религии детерминирован ценностно-мировоззренческими установками, личностным и общечеловеческим восприятием и переживанием мира. Вера «противоположна знанию не потому, что она не аргументирована или не уверена в своем предмете. Это не некая ущербность знания. Это просто иная форма установления отношений с Истиной. Существует круг вопросов, которые не допускают иного ответа, чем ответ веры»²⁸. Поэтому примитивны рассуждения о вере как форме только нерационального восприятия бытия.

Понимание религии в русской софиологии

Осознание необходимости учета иррациональных компонентов заставляет мыслителей развивать в философии соответствующие онтологические

²⁸ См.: Кураев А.В., Кураев В.И. Религиозная вера и рациональность: гносеологический аспект // Исторические типы рациональности. Т. 1. М., 1995. С. 99.

модели. Так, И. Кант выделил три фундаментальные синтетические идеи чистого разума: мир, душа и Бог. Правда, осмыслил он их в негативном метафизическом ключе, что, в частности, стало источником дальнейшего кризиса классической онтологии. Однако понимание необходимости совмещения трех имманентных линий в онтологии: философии природы, спекулятивной метафизики и антропологического вектора — требует философских поисков. Наиболее известным их вариантом становится онтологическая модель эволюционирующей земли П. Тейяра де Шардена. В этом же направлении *онтологического синтеза* натурфилософского (космологического), спекулятивно-метафизического и антропологического ракурсов развивается *русская софиология*²⁹ с ее изначальной установкой на неразрывную связь материальных и идеальных начал бытия. С.Н. Булгаков обозначал это терминами «монодуализм», «духовный материализм»³⁰.

Основным моментом такой философской позиции является признание своеобразной выделенности человеческого бытия в составе космического целого, где человек, наделенный сознанием, выступает в качестве ключевого эволюционного фактора. Отсюда вытекает важность этического измерения бытия, с одной стороны, и онтологической сущности морали как характеристики устройства бытия — с другой. В свою очередь, онтологизация морали порождает особое признание личной онтологической ответственности человека не только за судьбы собственную и социума, в котором ему довелось жить, но за судьбу всего мирового целого. Таким образом, теологическая метафизическая проблематика становится необходимой для онтологии, в которой так или иначе учитывается деятельность человека, его рядоположенность с природным бытием, что в свою очередь детерминирует особые, «антропологические», абсолютные начала бытия. Соответственно, возникает проблема этического измерения бытия и онтологического обоснования морали в противовес субъективистскому. Утверждается, что законы морали укоренены в самом фундаменте мирового целого. Эти моменты реализовались в русской софиологии. Мы специально говорим об этом, дабы акцентировать внимание не

столько на самобытности данных подходов (на это указывают весьма часто), сколько на то, что они реализовывались как общие философские идеи в рамках общемирового развития философии.

Как справедливо отмечает В.В. Зеньковский³¹, сама внутренняя логика развития метафизики всеединства, заложенная трудами В.С. Соловьёва, заставляла многих отечественных мыслителей религиозной направленности обращаться к идее Софии. Без этого нерешенными оставались ключевые проблемы построения целостного религиозно-философского мировоззрения. Систематическое мышление всегда ищет посредствующее звено между вечным, единым и духовным бытием Бога и тварно-временным, материально-множественным миром. Поэтому просвещенному религиозному сознанию рубежа XIX–XX вв. необходимо было найти смысл как в естественной эволюции природы, так и в человеческом телесно-земном существовании, т.е. философски оправдать материальные начала бытия. И в этом смысле русская религиозная философия в силу ее внутренней специфики, ее исконной объединяющей направленности уловила момент необходимости преодоления одностороннего рационализма и наукоцентризма за счет признания фундаментальной роли религиозного опыта и интуитивных форм постижения бытия. В противовес западному эгоцентрическому антропоцентризму предлагалось понимать человека как соборное и космическое существо, а значит, как несущего ответственность за процесс всеобщей эволюции, за Космос. Несмотря на теистическую направленность софиологических идей, идея Софии несла в определенном смысле эвристическое содержание, так как позволяла решать целый ряд философских проблем, т.е. сама идея, созданная спекулятивным теистическим мышлением, оказалась созвучной решению общих проблем, вставших перед человечеством и наукой.

Софиология не является чисто русским философским изобретением, как склонны считать увлеченные данной проблематикой, а представляет собой развитие учений о женском матерински-материальном начале Космоса, которых можно найти немало в истории европейской философии. Уже в платоновском «Тимее» развивается теория Мировой Души,

²⁹ Подробнее о развитии идей русской софиологии см.: Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004.

³⁰ См.: Булгаков С.Н. Природа в философии В.С. Соловьёва // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1993.

³¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 147.

выступающей субстанциально-животворящим началом мироздания и выполняющей функцию посредницы между Божественным Умом (Демииургом) и миром космических форм. По природе своей она есть продукт сложного соединения тождественного (идеально-сущего) и иного (бескачественной материи). Впоследствии учение о Мировой Душе было подробно развито в неоплатонической традиции и, несомненно, повлияло на раннюю христианскую апологетику³².

Христианским источником софиологии служила книга Притчей Соломоновых. В ней София понимается как предвечный замысел Бога о мире, предшествующий его физическому сотворению, но одновременно и как некое специфическое субстанциальное начало, лежащее в основе физических и психических космических процессов: «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом» (Притч. 3: 19). Другой аспект Софии-Премудрости можно найти в неканоническом, но глубоко почитаемом христианском источнике — Книге Премудрости Соломона: «...премудрость подвижнее всякого движения, и в чистоте своей чрез всё проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние Славы Вседержителя ... Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия — образ благодати Его» (Притч. 7: 24–27). Наконец, синтез греческих и христианских софиологических мотивов был осуществлен Николаем Кузанским в учении о третьем единстве мира наряду с Абсолютом и Божественным Интеллектом³³, а также Я. Бёме³⁴. Особенно сильное влияние на русскую софиологическую мысль, помимо Кузанского и Бёме, оказали работы Ф. Шеллинга, особенно позднего периода, когда он развил учение о темной основе мира, его волевом хаотическом начале, «что в самом Боге не есть он сам»³⁵. Очевидно также воздействие на русскую мысль, преимущественно на В.С. Соловьёва и Л.П. Карсавина, со стороны гностической традиции.

Тем не менее, несмотря на столь богатую историю идеи, русская софиология — явление глубоко

самобытное и оригинальное. Главная черта Софии, единодушно признаваемая всеми представителями русской религиозной философии, — это ее *дейтельное посредничество между Богом и миром*. В силу этого природа ее глубоко динамична и диалектична (даже антиномична, по мнению ряда софиологов!), ибо соединяет в себе духовные, причастные к жизни Божественной Троицы, и материальные элементы космической жизни. Она как бы всегда существует на грани между порядком и хаосом. П.А. Флоренский писал: «София стоит как раз на идеальной границе между божественной энергией и тварной пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни “да”, ни “нет”, — не в смысле антиномического усиления того или другого, а в смысле предельной переходности ее между тем и другим миром»³⁶. В силу двоякости своего положения София имеет два лика — Божественный и тварный. Образно говоря, своим Божественным ликом она повернута к «смысловому солнцу» Божественной Троицы, а другой ее лик направлен на нее саму, а вернее, «погружен в пучину» сотворенного ею физического Космоса.

Онтолого-генетические аспекты категории «София» были наиболее оригинально разработаны С.Н. Булгаковым в «Свете невечернем». Свое понимание происхождения Софии он раскрывает через своеобразную интерпретацию основополагающего христианского догмата творения мира из ничего. Ничто приобретает у него двоякий смысл. С одной стороны, ничто есть «глухое бездонное небытие», «крошечная тьма», чуждая всякого света»³⁷. С.Н. Булгаков именует подобную разновидность небытия «уконом». Это как бы абсолютный первичный хаос, противостоящий творящему Богу. С другой стороны, ничто он понимает как «меон», как некую вторичную инаковость Сущего, уже обладающую конструктивно-энергетическими потенциями, наподобие платоновской материи-кормилицы из «Тимея». Соответственно, творение мира предстает как сложный двухэтапный процесс.

³² См.: Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 173–218.

³³ См.: Кузанский Николай. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 271.

³⁴ См.: Бёме Я. CHRISTOSOPHIA, или путь к Христу. СПб., 1994.

³⁵ Шеллинг Ф.В.И. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 108.

³⁶ Флоренский П.А. Иконостас: Избр. труды по искусству. СПб., 1997. С. 314.

³⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 160.

Первый этап связан с воздействием Бога на первичный «укон», на *несущее ничто*, в результате чего он превращается в «меон» как *несущее нечто*, в первоматерию. По ряду позднейших замечаний самого С.Н. Булгакова можно предположить, что и сам Бог не остается неизменным, а как бы благодаря энергиям «укона» (ведь действие — всегда в той или иной степени взаимо-действие) дифференцируется и самоопределяется внутри себя, инстинктуализируется³⁸.

Второй этап связан уже с воздействием Логоса-Слова на «меон», в результате чего и возникает София в ее субстанциальной творящей мощи, сопричастная своими высшими слоями совершенной смысловой жизни Божественной Троицы (или «Божественного Ума» в неоплатонической терминологии) и хранящая в своих низших меональных проявлениях темно-хаотические энергии предвечного хаоса-«укона». С.Н. Булгаков так вкратце описывает этот процесс: «Сначала — стихия, первореальность, меон, положенный волей Отца Духом Святым из ничего, укона. Это первое положение тварной Софии, в которой заключена стихия, т.е. бездна, самость, возможность мятежа. Это тварная первосамость. Затем ей или в нее говорится Отцом Слово. Это повеление всемогущества, приказ стихии, который она должна исполнить, стать всем по творческому слову»³⁹.

Иными словами, София, первоначально являясь чисто духовным замыслом о мире в Божественном Уме, обретает актуальное субстанциальное существование и вполне материальный образ в результате синтеза противоположных составляющих Космоса: духовно-смысловых и материально-несущих, номологических и хаотических. Тот же С.Н. Булгаков писал, что София «есть универсальная связь мира, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытия»⁴⁰. Любопытно, что и В.С. Соловьев при определении Софии в «Чтениях о богочеловечестве» использует почти тот же самый термин: «силы психического характера»⁴¹. Вспомним в связи

с этим и идеи П. Тейяра де Шардена о психической энергии, лежащей в основе мировой жизни⁴². Неудивительно, что София-Премудрость трактуется подавляющим большинством русских софиологов (за исключением, пожалуй, Е.Н. Трубецкого) как подлинное *естество* мира, его *духоматериальная субстанция*, неотделимая от множества производимых ею форм⁴³, субстратных, деятельных и творчески-порождающих.

Общая схема мирового космологического процесса по учению русской софиологии состоит в том, что Божественная София, в соответствии со своими идеями-эталонами, свободно и ответственно изнутри себя рождает видимый материальный мир (Софию тварную), т.е. актуализирует свои меонально-материальные потенции для воплощения эйдетических структур. По другой версии, она в бессознательном акте своеволия как бы отпадает от исходного божественного единства в тварную множественность, хаотичность и временность физического Космоса. В ходе естественного развития Космоса каждая вновь появляющаяся космическая форма (каждая реализовавшаяся в материи богософийная идея-энтелехия) создает несущие основы для воплощения более высокой эволюционной формы энтелехии, пока на вершине природной эволюции не появляется человек.

Подобную модель эволюции Н.О. Лосский называл супранатуралистической теорией эволюции. В соответствии с ней, именно высшее детерминирует и направляет низшее, хотя и нуждается в последнем для своего непосредственного материального осуществления. Таким образом, налицо направленный характер эволюции во Вселенной от неразумных к разумным формам живого. Абсолютно ту же мысль проводит П. Тейяр де Шарден, у которого мировое бытие направлено к появлению и дальнейшему развитию разума («ноогенез» в его терминологии)⁴⁴. Таким образом, в центре данных философских концепций усматривают предназначение человека в метафизическом смысле как особой части бытия во всестороннем творческом

³⁸ См.: *Его же*. Тихие думы. М., 1996. С. 398–399.

³⁹ Там же. С. 399.

⁴⁰ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. С. 197.

⁴¹ Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 110.

⁴² См.: Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 59.

⁴³ О субстанциальных аспектах Софии у П.А. Флоренского см.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 1. М., 1990. С. 346–349.

⁴⁴ См.: Тейяр де Шарден П. Феномен человека. С. 148.

совершенствовании. По учению русской софиологии, это означает деятельное и сознательное проявление человеком своего потенциального софийного богоподобия. Если оставить в стороне религиозную интерпретацию сущности и назначения человека в Космосе, то онтологические взгляды на процессы развития в целом (направленный характер, особая роль целевой детерминации, особая роль хаоса в системе, природная укорененность основ морали и ее эволюционные функции) окажутся в этих концепциях на удивление хорошо согласующимися с современными научными результатами из области космологии, физическими и биологическими представлениями.

Подводя итоги нашим размышлениям, можно сказать, что, несмотря на сложность взаимоотно-

шений между философией и религией, которые трансформировались от эпохи к эпохе и переживали периоды как мирного сосуществования, вплоть до растворения друг в друге, так и непримиримой борьбы, когда религиозным концепциям противопоставлялся достаточно примитивный атеизм. Они и генетически по характеру проблем не могут быть полностью отделены друг от друга, представляя собой разные формы постижения богатства взаимоотношений человека с бытием. Важно понимать это и стремиться к формированию мировоззрения, которое когда-то сможет гармонично сочетать научные подходы к исследованию природы с проверенными веками религиозными ценностями и фундаментальными ходами систематической философской мысли.

© Миронов В.В., 2011