

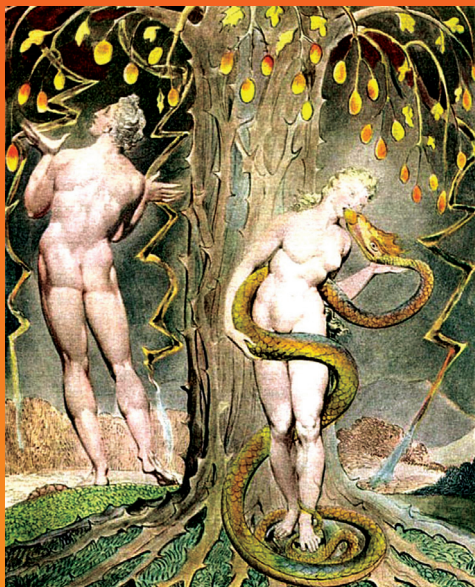
Д. В. ПИВОВАРОВ

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Том 2

Гносеология религии

Учебное пособие



Д. В. Пивоваров

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

В 3 томах

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2012

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Д. В. Пивоваров

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Том 2

ГНОСЕОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Рекомендовано методическим советом УрФУ
в качестве учебного пособия для студентов, обучающихся
по программе магистратуры по направлению подготовки
033300 «Религиоведение»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2012

УДК 21
ББК Э210
П32

Рецензенты:

кафедра философии УрО РАН (заведующий кафедрой доктор философских наук, профессор Ю. И. Мирошников);

Д. М. Федяев, доктор философских наук, профессор
(Омский государственный университет)

Пивоваров, Д. В.
П32 Философия религии : в 3 т. Т. 2 : Гносеология религии : [учеб. пособие] / Д. В. Пивоваров. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2012. — 556 с.

ISBN 978-5-7996-0751-7 (т. 2)

ISBN 978-5-7996-0749-4

Рассматриваются основные понятия и принципы гносеологии религии. Обсуждаются проблемы религиозной истины, знания и веры, религиозного опыта, взаимодействия науки и религии. Анализируется язык религии.

Для студентов и аспирантов вузов, изучающих религиоведение, философию и культурологию, а также для широкого круга читателей, интересующихся философско-религиозными вопросами.

УДК 21
ББК Э210

ISBN 978-5-7996-0751-7 (т. 2)
ISBN 978-5-7996-0749-4

© Уральский федеральный университет, 2012
© Пивоваров Д. В., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	9
Глава 1. РЕЛИГИЯ КАК ВЕРА, ЗНАНИЕ И ОПЫТ	14
§ 1. Два вида познания	14
Познаваемо ли Абсолютное? (14) Эскиз «логосной» теории познания (16). Наивный реализм, эмпиризм, рационализм, интуитивизм (17). Субъект и объект (20). Потребность и ценность познания (24). Проблема структуры процесса познания земного мира (28). Операциональный подход в гносеологии (38). Деятельность, действие, операция (43). Кодовая концепция познания (54). Расширенный операционализм (59). Антропоморфизм и экстраполяция (66). Неверифицируемое в знании (71). Копирование или творчество? (76) Теория копирования: отражение как воспроизведение (77). Теория творческого отображения (84). Истина и правда: познание отчуждающее и осваивающее (89). Понятие экзистенциальной истины (95). Гностицизм (104)	
§ 2. Два понятия веры	106
Сила веры (106). <i>Faith</i> -вера и <i>belief</i> -вера (109). Необразное знание подлинника (111). Опосредованность образа вещи (112). <i>Belief-вера</i> как незнание (114). Кант о вере (116). Формы <i>belief-веры</i> (117). Всякая ли вера религиозна? (121)	
§ 3. Проблема когнитивности <i>faith</i> -веры	123
Косвенное и прямое знание (125). Гегель о природе знания (125). Платон о непосредственном знании (130). Развитие платонизма Поппером (131). Франк: знание о незнании (133). Неопровержимость знания о незнании (136). Мистики о <i>faith-вере</i> (138). Ясновидение (139). Дилемма эпистемизма и фидеизма (140)	
§ 4. <i>Faith</i> -вера в религии, философии и теологии	142
Предмет веры (142). Философская вера (144). Вероятельные тенденции в философии (148). Философское и религиозное сомнение (152). Различие философской и религиозной веры (153). Идеализм как разновидность философской веры (158). Материализм (161). Материализм как разновидность философской веры (163). <i>Faith</i> -вера и <i>belief</i> -вера	

в религии (166). Два отношения к <i>faith</i> -вере (168). Теологическое выражение веры (171). Схоластика (172). Дилемма веры и разума (180). Учение Аквината о вере и разуме (181). Скептицизм Кастеллиона (183). Русская религиозная философия о вере и знании (185). Влияние пантеизма и теизма на учения о вере (187). Вера как судьба: судьбоанализ Сонди (189). Священные Писания о вере (191)	
§ 5. Эзотеризм, мистицизм, религиозный опыт	195
Понятие эзотеризма (195). Понятие мистицизма (196). Религиозный опыт (199). Джемс о религиозном опыте (205). Ильин о религиозном опыте (207). О накоплении духовного опыта (208). Иллюзия внетелесности и мистическое прозрение (210). Антиномичность мышления о предельных целостностях (212). Мистика диалектического противоречия (214). Противоречия чувств и разума как механизм антиномий (218). Антиномизм, эклектика и софистика (227). Идея конкретности (230)	
§ 6. Атеизм, агностицизм, скептицизм и нигилизм	231
Понятие атеизма (231). Христианский атеизм (240). Атеистический гуманизм (241). Атеизм и будущее европейской цивилизации (248). Агностицизм (253). Скептицизм (255). Нигилизм (259). Цинизм (263)	
Глава 2. ЯЗЫК РЕЛИГИИ	269
§1. Основные проблемы лингвофилософии религии	269
Лингвистический поворот в философии религии (269). Лингвофилософский атеизм Рассела (273). Лингвофилософский фидеизм Витгенштейна (274). Язык религии есть храм Абсолюта (276). Дефиниция языка религии (282). Язык религии — полуискусственный язык (283). Язык религии — материальная оболочка религиозного мышления (287). Свой и чужой язык (288). Непонятное в языке литургии (290). Глоссология (290). Понятие знака (291). Понимание как владение смыслом (293). Сравнение языка религии и языка науки (294). Значение знака: философско-религиозные подходы (296). Концепция религиозного объект-языка и субъект-языка (305). Перформатив и констатив (314). Центральный вопрос лингвофилософии (315). Грамматический аспект религиозного мироотношения (318). Проблема общечеловеческого языка (319). Личное имя Бога (323). Священное Писание (326). Священное предание (332). Кредо (333). Доктрина (334). Догмат (335). Парадоксы в религии и философии: диалектико-семантический алгоритм (337)	
§2. Символ: специфика религиозной символики	344
Общее понятие и пограничная природа символа (344). Эйдос идеи	

как ее духовное тело-символ (348). Наглядность символа (349). Дialectичность символического (351). Специфика религиозного символа (353). Религиозный символ как тайна (355). Символизм религиозного искусства (356). Абсолютизация символа (359). Переживание религиозного символа и вживание в него (361). Лестница как символ иерархии бытия и познания (362)	
§3. Основные религиозные символы	364
Символика креста в христианстве (365). Символика полумесяца и звезды в исламе (370). Менора и звезда Давида в иудаизме (372). АУМ: индуизм (374). Колесо закона в буддизме (377). Ян-инь в даосизме (378). Котел огня в зороастризме (380). Числовая символика: монада, диада, триада (381)	
Глава 3. НАУКА И РЕЛИГИЯ	384
§ 1. Наука как феномен культуры	384
Соотношение науки и религии (384). Книга природы и Книга Откровения (390). Духовное и плотское в науке (392). Две концепции науки (394). Этапы эволюции науки (397). Модели роста науки в критическом рационализме (400). Условность понятия науки (408). Онтологизм, гносеологизм, методологизм (411). Кумулятивизм и интернализм (413). Редукционизм (415). Неоднозначность предсказаний (416). Развенчание идеала системности (416). Ризома (419). Наука не доказывает, что Бога нет (420). Знание — сила? (423) Экстернализм (424). Проверка истинности научной теории практикой (425). Истинность не совпадает с научностью (430). Сциентизм (432). Монизм и плюрализм в науке (433). Асциентизм (434). Культ избранного ученого (436). Размытость критерия научности (443). Открытость и закрытость науки (448). Критика европоцентристского мифа о науке (450). Религиозные причины открытости и закрытости науки (452). Теория двойственной истины (453). Античные корни европейской науки (458). О союзе науки с материализмом (460). Тайная наука Древнего Китая (461)	
§ 2. Соотношение науки и религии	465
Языческие источники первой научной революции (466). Окультизм паранауки: астрология, алхимия (473). Другие причины конфликта науки и религии в Европе (476). Роль метода в науке (479). Обоснование независимости науки от религии (481)	
§ 3. Эволюционизм и креационизм	485
Эволюционизм (486). Креационизм (492). Подлоги антропологов-эволюционистов (497). Не всякий эволюционизм ложен (498)	

§ 4. О сходстве науки и религии	503
О роли веры в науке (505). Интуиция как форма веры (506). Интуиция и предельные основания бытия (508). Степени истинности религиозных и научных суждений (509). Проверимость религиозных и научных истин (510). Дедукция в религии и науке: природа логической импликации (515). Хэтчер об эмпирическом аспекте откровения (521). Осипов о союзе науки, философии и религии (523)	
§ 5. Модели смены убеждений	527
Модель откровения (528). Модель континуитета (528). Модель ренегатства (529)	
Контрольные вопросы и задания	530
Список рекомендуемой литературы	535

ВВЕДЕНИЕ

Кант обозначил всю область чувственного познания термином «эстетическое», заимствованным из «Метафизики» А. Баумгартена. Объединив эстетику с логикой, он назвал эту синтетическую дисциплину гносеологией (от греч. γνώσις — гнозис, познание, λόγος — логос, учение, теория познания), а кантианцы способствовали популяризации нового термина. Шотландский философ Дж. Ф. Ферье в своей работе «Основы метафизики» (1854) предложил вместо «гносеология» употреблять термин «эпистемология» (от греч. ἐπιστήμη — разумное знание, и λόγος — учение).

К началу XX в. теория познания, потеснив онтологию, логику и этику, превратилась в ведущую отрасль философии. В континентальной Европе, в том числе в России, ее принято называть гносеологией, а в англоязычных странах ее по традиции обозначают термином «эпистемология». Ныне в России в ходу оба этих термина, и их условно принимают за синонимы.

Заметим, что слово ἐπιστήμη коренным образом связано со словом πίστις — вера. Но знание и вера суть разные понятия, отсюда разноречивость в определениях эпистемологии. Так, в одном американском словаре она определяется и как «теория происхождения, природы и меры ограниченности наших знаний», и как «философия научных знаний»¹.

Во французском философском словаре под эпистемологией понимается «критическое изложение принципов, гипотез и результатов различных научных описаний...»².

¹ *Baldwin*. Dictionary of Philosophy and Psychology. N. Y., 1901. Vol. 1. P. 333, 414.

² *Epistemologie* // Bulletin de la Societe francaise de Philos. P., 1905. No. 7. P. 221.

В католических публикациях теория познания нередко именуется к р и т е р о л о г и е й. У немцев, как и в России, гносеология/эпистемология называется *Erkenntnistheorie* (теория познания).

Итак, термины «гносеология» и «эпистемология» все же не тождественны: познание-*gnosis* отличается от знания-*episteme*, и различие их еще будет востребовано в эвристических целях. Теория познания прошла длинный путь от досократиков до наших дней, и почти каждый крупный философ стремился обогатить ее собственным вкладом. Аристотель учил, что философия начинается с удивления — с обнаружения загадочности вещей. Философы глубже, чем обычные ученые, пытаются объяснить мир в целом и его содержимое, отыскивая предельные основания бытия.

Познавательная деятельность изучается также рядом нефилософских наук — историей культуры и науки, психологией, формальной логикой, языкознанием, семиотикой, кибернетикой и др. Так, когнитивная психология (от лат. *cognitio* — познание) исследует движение информации в человеческом мозгу по аналогии с курсированием информации в компьютере; в рамках «психологии мышления» активно развивается отрасль, именуемая искусственным интеллектом.

Когнитивное религиоведение (от англ. *cognitive science of religion*, термин ввели С. Э. Гатри и Т. Э. Лоусон) — новое направление в религиоведении, опирающееся на науки о мозге и человеческом познании — биологию, нейрофизиологию, эпистемологию, лингвистику, кибернетику, антропологию, психоанализ и др. Когнитивное религиоведение изучает религиозные представления и религиозное поведения прежде всего при помощи методов естествознания (Т. Лоусон, П. Бойер, Р. Макколей, Дж. Баррет, Х. Уайтхаус, М. М. Шахнович).

Гносеология, в отличие от перечисленных нефилософских наук, изучает познавательный процесс не сам по себе, а в плане его отношения к объективной реальности. Поэтому главной проблемой гносеологии является п р о б л е м а и с т и н ы.

Кроме предикатов истинности и ложности, знанию присущи правильность и неправильность, эффективность и неэффективность, оценочность и безоценочность и т. п. По Гегелю, тремя ос-

новными моментами знания как идеальной формы бытия (нем. *Ideelle*) являются: положенность объекта в субъект; представленность объекта в субъекте; признанность объекта субъектом. Все указанные признаки знания (включая свойства истинности и ложности) невозможно логически вывести друг из друга. Поэтому их правомерно считать существенно различными и независимыми атрибутами знания; между ними нередки диалектические противоречия.

Графическая схема трехчленного субъект-объектного отношения (субъект $S \leftrightarrow$ деятельность $D \leftrightarrow$ объект O) позволяет систематически обозревать множество разных аспектов знания. Назовем эти аспекты:

1) соответствие знания субъекта объективной действительности ($S \rightarrow O$) — это истинность (предметное содержание знания);

2) соответствие знания правилам деятельности субъекта ($S \rightarrow D$) — это правильность знания (операциональное содержание знания);

3) соответствие деятельности субъекта природе и сущности объекта ($D \rightarrow O$) — это эффективность самой деятельности и того знания, которое представлено в D в форме цели действия S ;

4) соответствие объекта потребностям субъекта ($S \rightarrow D$), или значимость O для S , — это ценность, преломленная в знании в форме оценки (оценочное содержание знания);

5) информационное снятие объекта в операциях субъекта ($O \rightarrow D$) есть начало процесса распрямления — по Гегелю, положенность O в S ;

6) интериоризация операций в субъективные образы ($D \rightarrow S$) завершает репрезентирование O в S , и возникает интенциональность, т. е. субъективное соотнесение знания с его O ; по Гегелю, это представленность объекта в субъекте и признанность объекта субъектом.

П. С. Лаплас предложил мысленный эксперимент (1814), персонажем которого было вымышленное разумное существо (вневременное и непротяженное), способное строго объективно охватывать весь универсум отрешенным взглядом «со стороны и ниоткуда». Его

разум «смог бы объять единым законом движение величайших тел вселенной и мельчайшего атома; для такого разума ничего не было бы неясного, и будущее существовало бы в его глазах точно так же, как прошлое». Такой персонаж и эксперимент с ним названы «демоном Лапласа».

Другая метафора познавательного процесса — «гносеологическая робинзоада», т. е. сравнение познающего человечества с моряком Робинзоном Крузо, заброшенным океанским штормом на безымянный необитаемый остров. На кого больше похож реальный познающий индивид? На «демона Лапласа»? Робинзона Крузо? Или каждый индивид субъективно-своеобразно воспринимает мир в зависимости от своего умения двигаться, выбирать «точку зрения и слуха»? На подобные вопросы нет ясных, однозначных ответов.

Гносеология отпрямляется от общего для всех людей заблуждения, будто ей уже очень много известно об объективной реальности, однако по зрелому размышлению об «известном» она заключает, что большинство наших «твердых убеждений» весьма сомнительны и неясны. «То, что мы не знаем, бесконечно» (Б. Паскаль).

После того, как элеаты вскрыли и обострили противоречие между мнением и знанием о движении тел (вспомним апории Зенона: летящая стрела покоится; быстроногий Ахиллес не догонит черепаху; и др.), фокусом древнегреческой эпистемологии стала проблема согласования чувств и разума. Постепенно вычленились следующие коренные проблемы:

- 1) как объект и субъект соотносятся в процессе познания?
- 2) познаваем ли мир;
- 3) что такое знание, мнение и вера и как они обновляются?
- 4) что такое истинность, верность, правильность и заблуждение; каковы критерии истинности теории?
- 5) каковы место опыта, чувств и разума в процессе познания?
- 6) чем подтверждаются и опровергаются общие предположения?
- 7) что такое доказательство?

Теорию познания можно определить как отрасль философии, которая обсуждает эти вопросы и пытается решать связанные с ними головоломки. В каждую эпоху она принимает специфическую форму: древнегреческая гносеология ориентировалась на математику,

средневековая — на богословие, во времена Ренессанса — на физику, а ныне — на историю культур.

Гносеология религии — это разновидность теории познания, изучающая особенности духовной веры, религиозного знания, языка религии и способов постижения абсолютной реальности. Религиозная рациональность существенно отличается, скажем, от технического или научного разума в таких аспектах, как способ связи субъекта и объекта, характер используемого языка, оценка истинности знания и др. Для выяснения специфики религиозной гносеологии важно понять ее общие представления о механизме переноса информации от объекта к субъекту и условиях установления соответствия образа оригиналу.

Понятие христианской гносеологии появилось в русской религиозной философии в конце XIX — начале XX в. у П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и В. В. Зеньковского. Но и у древних отцов церкви было учение о богопознании, отличное от учения гностиков, подменявших веру самоцельным знанием. По мнению Иоанна Дамаскина, подлинная теория познания должна «направлять ум к блаженной цели, состоящей в том, чтобы через чувства восходить к тому, Кто выше чувства и восприятия, Кто есть виновник всего».

В книге обсуждаются проблемы связи субъекта и объекта, структуры познавательного процесса, истины, а также операциональный подход в гносеологии, сопоставляются две генеральные концепции отражения — теория отражения как воспроизведения и теория рефлексии как творчества. Концепция воспроизведения (копирования) — это прежде всего методология материалистической теории познания, отчуждающей субъект от объекта. Концепция отражения как творчества (кристаллизованная в теории рефлексии Гегеля) рассматривалась в первом томе учебного пособия («Онтология религии»), поэтому здесь суммируются только ее главные выводы. Теория рефлексии — методология идеалистической гносеологии, в которой субъект и объект сорастворены, а истина определяется не по Аристотелю, а по Платону.

После рассмотрения этих теорий в данном томе дается анализ особенностей веры и знания в религии, затем языка религии и, наконец, обсуждаются проблемы взаимоотношения религии и науки.

Глава 1

РЕЛИГИЯ КАК ВЕРА, ЗНАНИЕ И ОПЫТ

§ 1. Два вида познания

Познаваемо ли Абсолютное? — Эскиз «логосной» теории познания. — Наивный реализм, эмпиризм, рационализм, интуитивизм. — Субъект и объект. — Потребность и ценность познания. — Проблема структуры процесса познания земного мира. — Операциональный подход в гносеологии. — Деятельность, операция, действие. — Кодовая концепция познания. — Расширенный операционализм. — Антропоморфизм и экстрополяция. — Неверифицируемое в знании. — Копирование или творчество? — Теория копирования. — Теория творческого отражения. — Истина и правда: познание отчуждающее и осваивающее. — Понятие экзистенциальной истины. — Гностицизм

Познаваемо ли Абсолютное?

Как возможно религиозное знание и возможно ли оно вообще? Познаваема ли абсолютная реальность? Ведь «Бога не видел никто и никогда» (Ин. 1 : 18). Если человек все же в какой-то мере способен познавать Абсолютное, то каким путем? Быть может, оно задано в структуре приходящего к нам света? С этих вопросов начинается гносеология религии, и эти проблемы решают по-разному.

К религиозно-теоретическим способам познания, кроме сакрально-мистических приемов, относятся те же экзотерические методы, которые активно используются в повседневном и научном познании, а именно методы исторические, логические, философские, лингвистические, психологические, эстетические, нравствен-

ные и др. Но начинается религиозное познание человека с обретения веры в абсолютную реальность. В своей «Исповеди» Августин говорит: «Дай же мне, Господи, узнать и постичь, начать ли с того, чтобы воззвать к Тебе, или с того, чтобы славословить Тебя; надо ли сначала познать Тебя или воззвать к Тебе. Но кто воззовет к Тебе, не зная Тебя? Воззвать не к Тебе, а к кому-то другому может незнающий. Или, чтобы познать Тебя, и надо воззвать к Тебе? <...> Я буду искать Тебя, Господи, взывая к Тебе, и воззову к Тебе, веруя в Тебя, ибо о Тебе проповедано нам».

Религиозные агностики заявляют, что бытие Божества непостижимо, поскольку оно безмерно возвышается над всем видимым миром и человеческим разумом. Религиозный скептицизм менее категоричен: скептики высказывают сомнение в познаваемости Божества.

Сторонники витгенштейнианского фидеизма (Д. З. Филлипс, Н. Малколм, К. Нильсен и др.) отстаивают следующие тезисы: 1) все формы социальной жизни (религия, искусство, наука и пр.) суть разные языковые игры; 2) в каждой такой игре есть свои собственные критерии смысла и рациональности; 3) в конечном счете любая языковая игра условна и беспочвенна; 4) осмысленность религиозных высказываний зиждется не на неких «свидетельствах» или «доказательствах», а на религиозных практиках. Например, смысл суждения «Бог есть» синонимичен практике поиска людьми вечной любви.

Напротив, еще в языческой древности возникло учение о полной познаваемости богов человеческим умом, поскольку язычник думал о богах так же, как о самом себе в разных ситуациях собственной жизни. Сторонники гностицизма и пантеизма тоже разделяют воззрение о совершенной постижимости Божества специально обученными верующими.

Между крайностями агностицизма и наивного гносеологического оптимизма располагаются умеренные доктрины частичного богопознания через прочтение Книги природы и Книги Откровения. Сторонники умеренных учений утверждают, что люди способны своим разумом познавать Бога только до известной степени, когда пристально изучают мир.

По мнению христиан, считает о. Георгий, человек способен познавать трансцендентное потому, что в него заложен образ Божий. Проявления этого образа — разум и свобода самоопределения. Для постижения разумом сущностей физического мира обычно достаточно лишь человеческого желания. А вот для постижения Бога мало только желания человека, а важно, чтобы Бог это Сам захотел. «Бог тоже нас познает. Следовательно, Он открывается к общению только тогда, когда состояние человеческой личности достигает определенной готовности, которую Он определяет Сам»¹. Познавать Бога совершеннее, чем это позволяет наш разум, помогает, во-первых, сам Бог, во-вторых — то, что Он о себе открыл.

Согласно христианству Бог дал Свое Откровение сначала по частям через первого человека Адама, через Ноя, Авраама, Моисея и других пророков, наконец, полностью — через Иисуса Христа и Его апостолов; наиболее правильно Откровение Божие соблюдает между людьми Вселенская церковь. Вначале, когда не было Писания, Откровение распространялось посредством Священного предания. Затем Предание стали соблюдать через Библию, переведенную на все языки и читаемую в храмах и дома.

Эскиз «логосной» теории познания

По Платону, земные вещи — это отблески или тени небесных идей на фоне хоры («почти небытия», материи). Аристотель утверждал, что нематериальный аспект любой вещи — ее *ф о р м а* (идея, сущность, энтелехия) — в конечном счете сотворен Божественным Нусом, представляющим собой чистую и трансцендентную «форму всех форм». Выражаясь современным языком, аристотелевская «форма», взятая в отношении к познающему ее субъекту, есть не что иное, как информация, а по отношению к материалу вещи — потенциальная *э н е р г и я* вещи.

Вслед за Филоном Александрийским отцы церкви верили, что логосы, с одной стороны, есть мысли-планы Бога-Логоса (Христа)

¹ *Отец Георгий (Рябых)*. Знающая вера и верующее знание // Вестн. РФО. 2008. № 4. С. 155.

о мире, с другой стороны, они суть привитые объектам внутренние образцы (парадигмы) их внешнего существования, умная суть феноменов. Раскрыть понятие о вещи значит разгадать замысел Божий об этой вещи. Максим Исповедник считал, что умопостигаемые сущности-логосы обладают «соответствием с душой»; логосы способны превращаться в человеческие мысли; умная часть души — это сумма усвоенных человеком логосов-сущностей.

Классические религиозно-философские воззрения можно свести к следующим г е н е р а л ь н ы м п о с т у л а т а м:

- косная материя упорядочена и оформлена в соответствии с божественными мыслями-логосами;
- любой фрагмент миропорядка состоит из двух принципиально различных слоев бытия — материально-феноменального и духовно-ноуменального, причем первый слой произведен от второго;
- ноумены (сущности, идеи, логосы) вещей происходят из того же духовного первоисточника, что и человеческая душа; благодаря родству сущности как замысла вещи и человеческого ума люди способны овладевать ноуменами вещей, т. е. познавать миропорядок;
- степень ясности и глубина человеческого умозрения зависят от чистоты человеческого сердца, греховность же препятствует проникновению ума в Божественный замысел.

Анализируя эти постулаты, Л. Ф. Шеховцова заключает: «Следовательно, человек, используя данный ему Богом потенциал психической энергии, строит свой внутренний мир, творит свой “субъективно искаженный” логосный мир. Человек есть микрокосм, отражающий в себе макрокосм»².

Наивный реализм, эмпиризм, рационализм, интуитивизм

Одни гносеологические доктрины умеренного типа тяготеют к наивному реализму, другие — к эмпиризму, третьи — к рационализму,

² Шеховцова Л. Ф. Философско-богословский взгляд на онтологию психических явлений // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. М., 2009. № 1. С. 139—147.

четвертые — к интуитивизму, пятые — к кантианскому критицизму.

Наивный реализм — познавательная установка, основанная на следующих убеждениях:

1) мир внешних материальных объектов существует объективно, независимо от нас;

2) материальные объекты и их свойства не зависят от человеческих восприятий;

3) внешний мир продолжает существовать и тогда, когда мы его не воспринимаем;

4) через свои органы чувств люди непосредственно постигают внешний мир;

5) нормальный человек воспринимает этот мир таким, каким мир существует сам по себе;

6) истинность суждений о внешнем мире устанавливается посредством чувственного опыта.

Наивный реализм характерен для повседневной жизни. Вместе с тем им руководствуются, стихийно или сознательно, многие богословы, философы, ученые. В отличие от критического реализма, наивный реализм подразумевает под реальностью все то, что нормальный человек в нормальных условиях беспристрастно воспринимает и мыслит в форме фактов, непосредственно описывает общепринятым языком и считает абсолютной истиной. Наивный реалист очень удивляется, когда его мировосприятие подвергают критике, и объясняет неприятие его «здравой» точки зрения либо дефицитом у оппонентов сведений об обсуждаемых вещах, либо неразумностью или тенденциозностью своих критиков.

Эмпиризм (сенсуализм) за источник и основу познания берет чувственные данные, а процесс познания объясняет как произвольное комбинирование методом проб и ошибок элементов чувственного опыта. Например, Джемс, автор книги «Многообразие религиозного опыта», объявил религиозный опыт высшей инстанцией познания, а прагматизм — самой радикальной формой эмпиризма, избегающей абстракций, априорных оснований и ложных абсолютов. Согласно радикальному эмпиризму Джемса, «опыт и реальность составляют одно и то же», а различие между мыслями

(духом) и вещами (материей) имеет сугубо функциональный характер.

Р а ц и о н а л и з м в основу познания ставит человеческий интеллект, выводит знание из деятельности рассудка и разума. Рационалисты предполагают, что разум руководствуется врожденными идеями, не связанными с чувственным опытом. Например, опираясь на религиозный рационализм, Декарт оригинально обосновал существование Бога, а Лейбниц спроектировал свою «Теодицею».

Ф. Бэкон образно сравнивал между собой эмпиризм и рационализм: «Эмпирики, подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным. Рационалисты, подобно пауку, производят ткань из самих себя. Пчела же избирает средний способ: она извлекает материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению».

И н т у и т и в и з м кладет в основу познания непосредственное знание (интуицию), под которым понимается прямое пребывание человеческой души в познаваемом предмете (Платон, Спиноза, Бергсон, Н. О. Лосский и др.). В особенности интуитивизм характерен для религиозного мистицизма.

К р и т и ц и з м . Кант попытался разрешить дилемму сенсуализма и рационализма исходя из предположения, что абсолютная основа познания заключена в мистической способности нашего продуктивного воображения порождать всякого рода образы. Именно из этой способности, как из единого корня, одновременно и параллельно произрастают чувства и разум. Критика Кантом религиозного опыта, метафизики и богословских доказательств бытия Бога инспирирована его убеждением в ограниченности и относительности как эмпирического, так и спекулятивного познания.

Обычно основополагающими верованиями считают такие убеждения, которые не поддаются пересмотру (в них не обнаружено ошибок) или оказываются самоочевидными. К первым можно отнести веру в существование своего «я», а ко вторым — убеждение, что $1 + 1 = 2$. Но не всякое фундаментальное убеждение (скажем, вера в существование внешнего мира) безошибочно или самоочевидно. Указав на то, что привычные критерии «базисного верования» чересчур узки, группа американских философов-протестантов

(А. Плантинга, У. Алстон, Н. Уолтерсторф и др.) построила «реформистскую эпистемологию религии». Их главная идея, инспирированная кальвинизмом, такова: убеждение в существовании Бога носит предельно фундаментальный характер, не требует никаких доказательств и выведения из иных основополагающих убеждений.

В книге «Бог и другие Умы» (1967) Плантинга приходит к выводу, что ошибочно считать христианскую веру иррациональной из-за того, что ее невозможно в полной мере логически обосновать. Наоборот, христианская вера рациональна как раз потому, что ее невозможно обосновать, и она в полном смысле представляет собой «исходно-базисное убеждение». Если вера в другие умы рациональна, то, следовательно, рациональна также и вера в Бога.

Противники «реформистской эпистемологии религии» не понимают, почему надо относить к «подлинно базисной» только христианскую веру (а как быть с другими религиями?) и выдвигают следующие возражения: 1) теистическое убеждение не является разумным, пока оно не подкреплено достаточными свидетельствами или логическими доказательствами; 2) в пользу теизма не найдено достаточных свидетельств и доказательств; 3) следовательно, вера в Бога иррациональна.

Субъект и объект

Каковы особенности религиозного субъект-объектного отношения? Определим фундаментальные философские категории субъекта и объекта вообще, а затем вернемся к поставленному вопросу.

Субъект и объект (лат. *subjectus* — нижележащий, пребывающий в основе; *objectura* — предмет) — парные (рефлексивные) категории онтологии и гносеологии, обозначающие соответственно активную и пассивную стороны взаимодействия вещей.

Человеческую деятельность философы определяют, с одной стороны, как меру реализации сущностных сил человека, а с другой — как активное целенаправленное воздействие субъекта на объект. Не следует мыслить понятия субъекта и объекта порознь, ибо вне друг друга они теряют смысл. Нет субъекта без объекта,

равно как нет объекта без субъекта. Словосочетание «субъект-субъектные отношения» является логически невнятным.

С у б ъ е к т — это активный момент взаимодействия, носитель субстанциальных свойств. **О б ъ е к т** — то, на что направлено действие субъекта; относительно пассивная сторона взаимодействия. Объект существенно зависит от субъекта, временно лишен самостояния. Соотношение сторон взаимодействия со временем радикально изменяется и переворачивается. И тогда прошлый субъект становится объектом, а бывший объект превращается в субъект.

Подобную ситуацию хорошо иллюстрирует пример соударения двух бильярдных шаров. Когда движущийся шар *A* наносит удар по неподвижному шару *B*, то можно сказать, что *A* — это субъект (субстанция), носитель импульса, а *B* — объект. По закону равенства действия противодействию шар *B*, используя полученный от *A* импульс, активно отталкивает от себя этот *A*; иначе говоря, *B* становится субъектом, а *A* — объектом. Способны взаимооборачиваться также субъектная и объектная стороны человеческой деятельности. Активно воздействуя на свой объект, человек подчас утрачивает свою субъектность и низводится до объекта, т. е. становится существом, страдающим из-за собственного активного целеполагания.

Объектом для субъекта познания и практики могут выступать сверхкосмический мир, космос, часть природы, человечество, отдельные социальные группы или индивиды, компоненты социальной структуры, абстрактные объекты теории и т. д. Виды субъекта познания и действия — это Абсолют, человечество, нация, этническая общность, класс, малая социальная группа, отдельные индивиды, индивидуальное «я», человеческое мышление (разум).

В античной философии понятие субъекта чаще сопрягалось с представлением о невидимом материальном субстрате (апейроне, атоме, стихиях), а понятие объекта — с видимыми предметами. Философия Нового времени придала этим традиционным категориям преимущественно гносеологический смысл и принципиально изменила их дефиниции.

В XVII в. идеалисты, вслед за Декартом, стали представлять себе субъект как активную «мыслящую вещь», противостоящую

пассивному материальному миру. По Декарту, субъектом может быть только разум, а объектом по отношению к разуму выступает эмпирическая действительность. По Гегелю, подлинный субъект — это саморазвертывающийся и самопознающий Абсолютный Дух. Отсюда идеи Гегеля о тождестве субъекта и объекта, познаваемости мира, истине как процессе и др.

Материалисты усматривали в отношении «субъект — объект» взаимодействие двух однородных природных систем, а человека-субъекта описывали как пассивно созерцающее существо. Марксисты отождествляют понятие субъекта с понятием исторически конкретного человека как телесного носителя творческой мысли и действия.

Л. А. Микешина замечает, что при традиционном анализе субъектно-объектных отношений, как правило, неявно предполагается, что объект является бытием, субъект же бытием не является; объект отождествляется с реальностью и рассматривается как гарант истинности (объективности) знания, а субъект как бы не имеет реального существования. При этом сами категории «субъект», «субъективность» неявно стали предполагать некую ущербность, тенденциозность»³.

В XX в. К. Ясперс предложил различать в субъекте (нашем «я») целостность четырех уровней: 1) эмпирический природный индивид; 2) трансцендентальная субъективность сознания «вообще»; 3) дух как целостность мышления и деятельности; 4) экзистенция, бытие человека в мире. С точки зрения персоналиста Э. Мунье, целостный субъект есть не что иное, как личность, т. е. «есть живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями». Психологи говорят о личности как о субъекте психической деятельности. Постмодернизм предлагает отказаться от субъект-объектной дихотомии, объявляет «смерть субъекта как демиурга» и подчеркивает активный характер того, что именуют объектом (например, окружающую среду).

Объект познания — это все то в объективной или субъективной реальности, на что непосредственно направлено мышление

³ См.: Микешина Л. А. *Философия науки*, М., 2005. Ч. 1. Гл. 1.

познающего субъекта. С одной стороны, объект противостоит субъекту как нечто трансцендентное, изменчивое, загадочное, требующее изучения. С другой стороны, познаваемый объект интуитивно известен познающему субъекту, поскольку внутренне родствен и един с ним. Объект познания никогда не охватывает реальности в целом, не тождествен ей; не все существующее может познаваться. Таким образом, следует принципиально отличать понятие объекта от понятия объективной реальности. Под с у б ъ е к т и в н ы м подразумевают то, что обусловлено свойствами и особенностями субъекта.

Кант обосновал идею трансцендентального субъекта познания, обеспечивающего во все времена тотальное единство человеческого познания. Под таким субъектом Кант понимал априорное, постоянное и загадочное «познавательное ядро» в каждом человеке. Вероятно, идейным прототипом трансцендентального субъекта является библейское учение о врожденности человеку «образа Божьего». Вместе с тем тождество человечества как субъекта познания проявляется через исторические и актуальные различия составляющих его коллективных и индивидуальных познающих субъектов. Каждый познает один и тот же объект по-своему. Высказывается предположение о существовании во вселенной «братьев по разуму», о космической иерархии сознаний и познающих субъектов. Таковы общие дефиниции философских категорий субъекта и объекта⁴.

Вернемся к вопросу о специфике субъект-объектного отношения в религиозном познании. Широко распространен тезис, согласно которому условием осуществления религиозного познания является акт личного самораскрытия Абсолюта как объекта этого познания. Абсолют по определению не может быть «объектом», но всегда есть безусловный Субъект. Если человеческая личность — это «образ и подобие Божие», тогда познание человеком Бога есть прежде всего самопознание человека как опознавание внутри себя отпечатка (образа) Абсолюта и вступление во внутренний диалог

⁴ Подробнее см.: Любутин К.Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург, 1993.

с Богом. «Царство Божие внутри вас» (Лк. 17 : 21). Абсолют как некоторого рода объект религиозного познания не внешен, а внутрисложен для верующего и познающего субъекта.

Из представления о принципиальной диалогичности религиозного познания и взаимозависимости участников диалога следует, что это познание невозможно описать на языке жесткой дихотомии субъекта и объекта. Скорее, следует говорить о диалектическом тождестве субъекта и объекта религиозного познания. Уточним также, что объект религиозного познания — не столько сам Абсолют, сколько сакральная связь человека с Абсолютом.

Способом познания духовной реальности религиозные мыслители считают универсальное откровение. С. Л. Франк в связи с этим пишет: «Откровение есть всюду, где что-либо сущее... само, собственной активностью, как бы по собственной инициативе открывает себя другому через воздействие на него. <...> В составе нашей внутренней жизни встречаются содержания или моменты, которые сознаются не как наши собственные порождения, а как нечто, выступающее — иногда бурно вторгающееся — в наши глубины извне, из какой-то иной, чем мы сами, сферы бытия»⁵.

Подчеркивая диалогический характер религиозного познания, некоторые мыслители настаивают на исключении субъект-объектной дихотомии из гносеологии религии, на замене этой дихотомии идеей субъект-субъектного отношения между человеком и Абсолютом, и это неверно, во-первых, потому что могут быть разные типы субъект-объектных отношений, в том числе «нежесткий» религиозный тип; во-вторых, потому что понятие «субъект-субъектное отношение», как уже сказано, логически бессмысленно.

Потребность и ценность познания

Процесс познания обусловлен потребностью субъекта в объекте. «Проблемное» удовлетворение потребностей порождает мир ценностей и оценок. Потребность есть объективное состояние субъекта как его нужда, но в полной мере потребность становится

⁵ Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 278—279.

способностью направлять и регулировать деятельность, когда потребность сопряжена с соответствующим ей предметом. Ценность — объективный феномен, но это не значит, что ценность возникает помимо человеческой деятельности и человеческого сознания. Объективность ценности состоит не в том, что она существует до сознания людей как некое атрибутивное свойство вещей самих по себе.

Потребность может удовлетворяться как в условиях, не предполагающих значительных затрат физических и духовных сил человека, так и в условиях обязательного разрешения практических или теоретических проблем той или иной степени сложности. Статус ценностных аспектов познания и действия прежде всего задается вопросом, как достигнуть цель, в отличие от статуса потребности, соответствующего вопросу, чего надо достигнуть, говорим ли мы о практической или о познавательной деятельности.

Только в ориентировочной деятельности во время активной работы сознания возможно отношение к объекту потребности как к ценности. «Субъект прибегает к ориентировочной деятельности именно в тех условиях, — отмечает П. Я. Гальперин, — когда в наличной ситуации отсутствуют условия, которые автоматически обеспечивают успех поведения; когда нужно обеспечить этот успех иным путем, иногда вопреки сбивающим влияниям внешней среды или прежде усвоенных привычек»⁶. «Чем эффективнее выполняемые действия, тем меньше мы их осознаем. <...> Рефлекторное действие и сознание как бы взаимно исключают друг друга — чем больше рефлекс является рефлексом, тем меньше он осознается», — утверждает К. Прибрам⁷.

Ценностное отношение осознается не во всех случаях удовлетворения потребностей, но лишь когда наличествует проблемная ситуация, а применяемые методы достижения цели оказываются неэффективными. Бывают и мнимые ценности, объект которых отличен от объекта потребностей. В проблемной ситуации для удовлетворения потребности субъект вынужден преодолевать

⁶ Гальперин П. Я. Введение в психологию. М., 1976. С. 89.

⁷ Прибрам К. Языки мозга. М., 1976. С. 124.

«сопротивление» объекта и устранять различия и противоречия между конкретными условиями действия и применяемой технологией, не адекватной объекту.

Адекватная своему объекту внешняя деятельность рано или поздно перестает порождать осознанные оценки вещей, становится автоматической; в ней угасает ценностное отношение субъекта к объекту. Скажем, воздух, которым мы дышим в привычных условиях, не является для нас ценностью, ибо для его поглощения не нужно решать никаких проблем. Но в условиях его недостатка или загрязнения (во время космического полета, в подводной лодке, при обвале в шахте и т. п.) чистый воздух осознается как ценность, так как мы вынуждены специально создавать особые условия для нормальной работы легких.

Каковы же формы ценностной фиксации и регулирования внутридеятельностного противоречия? Можно выделить по крайней мере три такие общие формы, характерные как для материальной целенаправленной деятельности, так и для деятельности по преимуществу духовной. Это ценностные аспекты эмоциональных состояний субъекта, образного отражения действительности и воли. Они актуально взаимосвязаны между собой, пронизывают друг друга, но вместе с тем можно установить и их относительную последовательность во времени: генетически исходным, по-видимому, является оценочный момент в эмоциях, потом следуют познавательные оценки, затем появляется оценочная функция волевых актов.

Сопротивление материального объекта может первоначально не осознаваться субъектом в форме идеальной модели этого противоречия, тем не менее оно фиксируется в форме эмоций. Э м о ц и я — это первичный способ фиксации внутридеятельностного противоречия, необразной регистрации того, что наша деятельность неэффективна либо, наоборот, после предпринятых усилий стала эффективной (отрицательные или положительные эмоции). По известной формуле П. В. Симонова, эмоция есть произведение потребности на дефицит информации: $\text{Э} = \text{П} \cdot \text{ДИ}$ (где Э — эмоция, П — потребность, ДИ — дефицит информации). Исходное эмоциональное состояние, возникающее в практике, побуждает субъекта

к стремлению разобраться, почему предпринятые усилия не привели к удовлетворению потребности.

Переходя в процессе познания от простых интеллектуальных форм к высшим, эмоциональные состояния продолжают регулировать и обнаруживать противоречия в самом ходе познания на всех его уровнях. Специфические эмоциональные состояния возникают у познающего субъекта и тогда, когда существует противоречие между чувственным и рациональным, и тогда, когда не согласованы между собой различные чувственные образы, и тогда, когда складываются противоречия внутри логической сферы. Достаточно проделать с самим собою несколько внутренних опытов (когда мы сразу же эмоционально реагируем, т. е. соглашаемся с тем или иным суждением или не соглашаемся, но пока не знаем почему), чтобы лично убедиться в столь универсальной и специфической роли эмоций.

При такой трактовке эмоций (в том числе религиозной эмоции) как одной из форм регистрации и регулирования внутридеятельностного противоречия понятие эмоции обретает самостоятельный гносеологический (а не только психологический) статус. Это понятие в данном случае достаточно четко отличается от категорий «чувственный образ», «рациональный образ», «познание», «знание» и занимает свое собственное и чрезвычайно важное место в гносеологическом анализе деятельности. Отрицательные эмоции порождаются неправильностью деятельности и рано или поздно исчезают при длительной стабильности правильных действий. Последние некоторое время сопровождаются эмоциями положительными.

Оценки противоречивости деятельности как аспект системы идеальных образов имеют место и в самой практике и, тем более, на уровне размышления; они пронизывают «протокольные описания» неправильности действия, проявляются в сравнениях, догадках, проблемах, гипотезах и т. п.

Наконец, определенная сторона воли как третья основная форма фиксации ценностного отношения субъекта к объекту представляет собой синтез оценок на уровне «практического разума». Воля позволяет выбирать из ряда различных планов возможного поведения тот, который максимально значим для субъекта, регулирует выбор цели действия и контролирует ее осуществление вплоть

до удовлетворения потребностей или до момента обнаружения нового внутридеятельностного противоречия.

Таким образом, оценка отношения субъекта к объекту выступает мерой всякого внутридеятельностного противоречия и реализуется в системе разнокачественных форм, последовательно сменяющих друг друга.

Проблема структуры процесса познания земного мира

Гносеология религии исследует не только сакрально-мистические когнитивные формы (эзотерику), но также светские эпистемические модусы (экзотерику). Значительная часть религиозной жизни связана с профанным изучением и оценкой верующими земных предметов — сущностей и явлений природы, общества, человека, прозы и рутины конфессиональных отношений. Вопросы о структуре экзотерического познания окружающего мира и генезисе знания о земных вещах философы привыкли решать в свете жесткой дилеммы сенсуализма и рационализма.

Сенсуалисты описывают человеческое познание как процесс восхождения от образов-восприятий к образам-представлениям, а от них — к понятийной (рациональной) сфере, у которой якобы нет прямого выхода в практику. Их учение основано на постулате, согласно которому органы чувств человека — это единственный канал прямой связи сознания с внешним миром. Филогенез и онтогенез сознания сенсуалисты в равной мере объясняют формулой Дж. Локка, согласно которой «нет ничего в разуме, чего бы прежде не было в чувствах». Так, многие марксисты и позитивисты утверждают, что этаж мысленного отражения держится исключительно на ведущей к нему лестнице чувственных данных, а образование понятий происходит путем обобщения ощущений с последующим повышением общности от одних понятий к другим. Стало быть, контент понятия есть только некоторая доля содержания ранее накопленных представлений.

Рационалисты выдвигают следующие весомые возражения против попыток сенсуалистов определить «понятие» как результат обобщения пучка чувственных данных.

• Аргумент от противного. Если повторяемость результатов наблюдений считать достаточным основанием для образования общих понятий, то следует признать наличие понятийного мышления у большинства видов животных. Ведь анализаторы в нервной системе животных фиксируют сходность периодически повторяющихся ситуаций, в которых много раз оказываются эти существа. Но большинству видов животных понятийное мышление, по-видимому, не присуще. Следовательно, понятия спонтанно не возникают из многократно повторяющихся чувственных образов.

• Аргумент о недостаточности условия «сходства признаков». Выделение сходного признака само по себе не гарантирует существенности этого признака и не раскрывает его роли в целостности познаваемого объекта. Коль скоро вся информация об объекте поступает в сферу сознания только через чувственный канал, то как субъект узнает, что в этой информации характеризует существенные свойства вещей, а что — несущественные? Сенсуализм не дает ответа на этой вопрос.

• Аргумент о сверхчувственном бытии сущности. Зрительные, слуховые и прочие чувственные образы прежде всего отображают поверхность вещей, т. е. соотносятся с проявлениями и кажимостями сущностей. Сами же по себе сущности вещей сверхчувственны и фиксируются познающим субъектом исключительно в языковых знаках. Сколь бы общим ни было то или иное чувственное представление, оно все же не утрачивает своей чувственной модальности и автоматически не перевоплощается в характерную для мышления знаковую плотность. Как бы долго ни развивался и ни усложнялся чувственный образ, он так и остается — по своей психофизиологической модальности — чувственным образом. А вот «фигуры логики» или формулы законов природы не имеют ни цвета, ни вкуса, ни запаха и вообще недоступны чувственному восприятию.

Тайна происхождения сверхчувственного компонента мышления продолжает волновать умы философов и психологов. Если признать за аксиому тезис К. Маркса о практике как основе познания (всякого познания, а не только чувственного), то логично

предположить, что экзотерическое мышление непосредственно происходит из особой технологической стороны целенаправленной материально-преобразующей деятельности людей — из практики.

И. Кант попытался синтезировать учения сенсуалистов и рационалистов и «вывел» чувства и разум непосредственно и параллельно из духовной способности человека к продуктивному воображению. «Существуют два ствола человеческого познания, происходящие, возможно, из общего, но нам неизвестного корня, а именно чувственность и рассудок, — пишет Кант, — посредством первой предметы даются, посредством второго мыслятся»⁸.

Идея Канта об одинаково непосредственной для чувств и разума глубинной духовной основе весьма любопытна, но все же неясно, почему основа «плотяного» экзотерического познания непременно должна быть духовной? Продукты чувственного и рационального познания профанного характера, вероятно, имеют не духовное происхождение и поставляются не сферой когнитивных актов (к которой относится также воображение), а скорее всего производятся диалектически-противоположными сторонами особой материальной деятельности — п р а к т и к и.

Предположим, что исходной клеточкой познавательного процесса и общим «корнем» для чувственных образов и мыслей является практическая операция, диалектически раздвоенная на полярные стороны. В конечном счете познание «вообще» не столько самоцель, сколько мощное средство для преодоления противоречий внутри основных видов практики (производственной, социально преобразующей, научной). Практика вполне успешна, когда ее технологическая сторона адекватна конкретным актуальным условиям деятельности субъекта по преобразованию объекта с целью удовлетворения индивидуальной или общественной потребности. И тогда нет особой необходимости в специальном познавательном цикле. Когда же между абстрактной и конкретной сторонами практики обостряется противоречие, то объект начинает ощутимо сопротивляться субъекту, не удовлетворяя его потребности. Такого рода ус-

⁸ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1915. С. 119.

ловия «проблемной практики», по нашему мнению, инициируют познавательный процесс.

Противоречие в практике, как правило, не разрешается автоматически за пределами процесса познания. Внутрипрактическое противоречие снимается только благодаря актам познания, а потому это противоречие пронизывает весь процесс познания в превращенной форме контрадикции чувственного и рационального. Процесс этот длится, пока не будет найдена и проверена новая и более эффективная технология преобразования объекта. Чувственный момент познания интериоризуется, вероятно, из конкретной стороны практики (из «единичного» в операции), а рациональный — из технологической стороны (из «стереотипического» в операции). Подчеркнем: чувства и разум происходят именно из различных сторон, а не из отдельных видов практики.

Согласно диалектике немислимо, чтобы указанное внутрипрактическое противоречие хотя бы некоторое время было представлено в познавательном цикле только какой-то одной противоположностью — либо чувственным, либо рациональным. Преодоление сопротивления материи и желаемые практические результаты достигаются посредством знания, в котором в определенной мере уже снято противоречие чувственного и рационального.

Вслед за Гегелем можно определить знание как относительно непротиворечивое и равновесное единство чувств и разума: оно не сводится ни к чувствам, ни к разуму самим по себе; на основе знания достигается потребная гармония во внешней деятельности — между конкретной и абстрактной сторонами практической операции субъекта.

На мысль о том, что рациональное возникает из технологической стороны деятельности, наталкивает то обстоятельство, что используемые человеком орудия труда выполняют приблизительно ту же функцию, что и языковые знаки. Проще говоря, мышление есть оперирование знаками языка (Л. С. Выготский). Внешняя трудовая деятельность имеет своеобразный семиотический аспект. В ходе ее возникают «практические абстракции» — орудия труда, которые редко имеют чувственно-наглядное сходство с обрабатываемыми предметами, тем не менее в них «запечатаны» сущности

того или иного достаточно обширного класса предметов; орудия замещают и обозначают для субъекта эти свойства.

Сказанное можно распространить на сферу экзотерической умственной деятельности субъекта, производной от деятельности практической. Противоречие между абстрактной и конкретной сторонами знаковой деятельности субъекта возбуждает вторичный познавательный цикл, представленный контрадикторным единством чувств и разума, но только уже другого и более высокого порядка.

Предложенный подход позволяет, по-видимому, диалектически снять дилемму сенсуализма и рационализма. Источник, в конечном итоге формирующий и директирующий внутреннюю «плотную» познавательную деятельность, — социальная форма движения материи, неравновесное состояние практики. Светское знание при данном подходе объясняется как результат противоречивого развития практики, итог взаимодействия ее сторон. Принципиальное различие между чувствами и разумом обусловлено не столько мистической спонтанной активностью мышления, сколько существенным различием между абстрактной и конкретной сторонами деятельности, трансформирующимися в чувственную и рациональную стороны познания.

Так как технологическая сторона практики (операция вообще) вычленяется, причем объективно и подспудно, из огромной массы разнообразных единичных операций, т. е. из конкретных условий деятельности, то она должна быть в чем-то сходной с единичными операциями и чем-то отличаться от них. Поэтому сходны и одновременно различны между собой интериоризированные из противоположностей деятельности чувственные и рациональные образы.

Тот из философов, кто замечает только их сходство и игнорирует различие, становится сенсуалистом, утверждая, будто разум есть всего лишь рекомбинация ощущений. Тот, кто усматривает между ними лишь различие, не зная его истинной причины, тяготеет к априоризму и рационализму. Наконец, наша гипотеза объясняет, почему понятие обладает подлинной всеобщностью, существенностью и более богатым, нежели чувственность, содержанием: причина тому заключена в природе материальной «операции

вообще», вырабатывающейся из целого класса объективно однотипных «единичных операций». «Операция вообще» оптимально соответствует сущности какого-либо рода вещей, обладает сходными с различными «единичными операциями» свойствами и в то же время закрепляет в себе такие признаки, которые могут быть не присущи ни одной «единичной операции», содержательно богаче ее.

Выдвигая гипотезу о том, что причиной различия чувств и разума является несхожесть между собой противоположных сторон практической операции, мы отнюдь не ставим под сомнение тот научно установленный факт, что *homo sapiens* нейрофизиологически связан с миром вещей исключительно через органы чувств. Подчеркнем два простых и очевидных обстоятельства, которые подчас либо отождествляют, либо вообще не оговаривают. Во-первых, важно различать связь идеального образа с практикой и связь этого образа с той объективной реальностью, которая не зависит от практики. Во-вторых, ненаучно отождествлять органы чувств человека с самими чувствами и переживаниями людей.

Индивид соотносится с предметным миром через органы чувств, как правило, усиленными орудиями, инструментами, приборами. Орган чувств — материальная система, своего рода измерительный прибор, приспособленный в процессе антропосоциогенеза реагировать на определенный диапазон внешних воздействий. Первичным продуктом этого «прибора» являются миллиарды единиц физико-химической информации. Эта информация возбуждает нервную систему и в итоге вызывает у человека субъективные состояния. В органах чувств самих по себе нет ни ощущений, ни мыслей. Идеальное (нем. *Ideelle*) — это функциональное состояние субъекта как целостного человека.

Нет никаких естественно-научных оснований для утверждения, будто внутренний субъективный мир человека непосредственно связан с внешней практической деятельностью исключительно через сенсорные ощущения. Ведь и ощущение само, и не менее, чем мысль, опосредовано материальной основой человеческого отражения, окончаниями нервных волокон, рецепторами и анализаторами. Рациональная цель как закон определяет внешнюю деятельность человека (К. Маркс), прямо входя в ее структуру. В этом смысле

чувство и разум находятся в одинаковой диспозиции к органам чувств, но управляются разными полушариями головного мозга. Следовательно, отношение чувства и разума к практике не следует безоговорочно и безотносительно к стадиям развития субъективного мира индивида описывать формулами: «чувственное первично, рациональное вторично», «чувственное ближе к объективной реальности, а рациональное дальше от нее».

В первобытном обществе базовые «операции вообще», возможно, возникали путем стихийного обобщения «единичных операций» методом проб и ошибок, и в этом специальном смысле допустимо утверждать, что разум первобытного человека произошел из системы чувственного отражения действительности. С накоплением у цивилизованного *homo sapiens* эффективных стереотипов деятельности в структуре его сознания, вероятно, кардинально изменилось соотношение чувств и разума.

Поясним сказанное. Физико-химические изменения, происходящие в рецепторах и анализаторах человека под воздействием внешних раздражителей, генерируют в нем интенциональное субъективное состояние. В зависимости от индивидуального опыта и потребностей субъекта одна и та же материальная информация может инициировать в нем различные идеальные образы. Допустим, что поток звездного света воспринимается новорожденным ребенком как разрозненные светящиеся пятнышки на черном фоне. Но та же совокупность фотонов, тот же внешний импульс субъективно переживается взрослым человеком как звездное небо, как рациональный образ вселенной. Человек видит больше, нежели сообщают ему ощущения. Человек видит мир таким, каким его понимает, а понимает этот мир в конечном счете так, как умеет с ним практически обращаться.

По-другому говоря, материальные изменения в нервной системе человека способны возбуждать непосредственно как то, что мы именуем «чувственным», так и то, что мы называем «рациональным». Все зависит от богатства впитанного личностью и закрепленного в ее памяти социального опыта. Когда органы чувств удлинены «практическими абстракциями» (орудиями труда), тогда добываемая ими извне информация одновременно перерабатыва-

ется человеческим мозгом в параллельно взаимодействующие чувственные восприятия и рациональные образы.

Современная психофизиология накопила немало свидетельств в пользу изложенной гипотезы: например, открыла функциональную асимметрию головного мозга человека. Ученые выяснили, что полушария головного мозга социализованного человека выполняют принципиально разные функции, в отличие от головного мозга высших животных и новорожденного ребенка. Правое полушарие у праворукого большинства человечества, как правило, не способно к мыслительной деятельности в истинном значении этого слова и отвечает за процесс чувственного отображения мира. Наоборот, левое полушарие продуцирует мышление, в нем находится центр речи. По истечении двух лет со дня рождения и овладения основными орудийными навыками ребенок превращается в существо, полушария головного мозга которого перестают дублировать друг друга; отточенность функций одного полушария препятствует совершенствованию тех же функций у противоположного полушария.

Но в то же время между обоими полушариями устанавливается настолько гибкая оперативная связь, что вся информация, переработанная одной половиной мозга, становится, причем почти мгновенно, достоянием другой (разумеется, в специфической форме: информация, существующая в форме чувственной модальности, меняет свою форму существования на знаковую, и наоборот). Далеко не всегда разновидности психической информации органично «накладываются» друг на друга, они могут находиться и в контрадикторных отношениях, несмотря на то, что их материальным основанием является один и тот же внешний раздражитель.

Факт наличия у человека двух сигнальных систем также подкрепляет идею существования двух параллельно взаимодействующих каналов связи сознания с внешней деятельностью. Вторая сигнальная система, отвечающая за речь и мышление, первоначально складывалась на базе первой сигнальной системы. Но затем, с развитием личности, сигнальная система человека претерпевает коренные изменения: вторая сигнальная система как бы становится в отношении «демократии» к первой сигнальной системе,

локализуется в левом полушарии и способна функционировать даже тогда, когда активность первой сигнальной системы минимальна.

Физиологи обнаружили, что на всех центростремительных нервных путях есть волокна обратного, т. е. центробежного или нисходящего, характера. Периферийная нервная система регулируется из центра, причем у взрослого человека эта регуляция осуществляется прежде всего второсигнальным речевым содержанием, имеющим свой код, относительно автономный и отличающийся от перцептуального кода.

Н. П. Бехтерева отмечает: «Изучение физиологических принципов кодирования в мозгу произносимых слов позволило решать и “обратную” задачу: расшифровывая кодовые характеристики, распознавать слова, “произносимые” мысленно. <...> Так, например, человеку предлагалось обобщить одним понятием ряд слов, обозначающих предметы или явления одного класса. Произносились слова, относящиеся к общему смысловому полю — “пихта”, “береза”, “ель”, “дуб”, причем предварительно был выявлен код слова “деревья”. Оказалось, что последний обнаруживался в мозгу пациента непосредственно после предъявления ему первых названий конкретных деревьев задолго до произнесения им слова “деревья”»⁹.

Приведенные факты свидетельствуют в пользу гипотезы о том, что центральная нервная система человека связана с периферией сомы двумя относительно непосредственными и нередко противоположными по сигнальному содержанию процессами, один из которых ответствен за перцепцию, а другой — за речевое мышление. Эти факты позволяют опровергнуть учение о мышлении как производном от чувственности. Чувственное и рациональное формируются из различных сторон человеческой деятельности, взаимобуславливают друг друга: в какой мере мысль пронизана чувством, в той же мере чувство пронизано мыслью. Соотношение чувственного и рационального в психике индивида во многом зависит от

⁹ Бехтерева Н. П. Новое в изучении мозга человека // Коммунист. 1975. № 13. С. 92.

избранного им способа деятельности, характера общения и обобщения поступающей извне информации, от возникающих в этих процессах установок.

Наконец, существует еще одно чрезвычайно убедительное свидетельство того, что подлинным и непосредственным источником понятия служит не столько совокупность чувственных образов, возникших прежде понятия, сколько абстрактная сторона предметной деятельности («операция вообще»). Речь идет о выдающемся достижении отечественной науки — опытах И. А. Соколянского и А. И. Мещерякова с группой слепоглухонемых: С. Сироткиным, Ю. Лернером, С. Суворовым и Н. Корнеевой. Стоит вчитаться в научные статьи воспитуемых, чтобы убедиться в высоких интеллектуальных способностях их авторов — способностях, развившихся благодаря специально выработанной методике по овладению «операциями вообще».

Ни зрительный контур, ни мир звуков практически не доступны слепоглухонемому. Если исходить из сенсуалистических воззрений на процесс познания и учитывать, что через органы зрения к нам поступает основной объем внешней материальной информации, то совершенно невозможно признать тождественность рациональных сфер отражения у обычных и слепоглухонемых людей.

Дело обстоит как раз наоборот: успеваемость в вузе группы слепоглухонемых (из Загорской школы) была выше, чем успеваемость обычных «средних» студентов, их интеллект и мир их понятий не менее богаты, чем у людей с пятью нормально функционирующими органами чувств. Понятия, следовательно, возникают не столько из цветов, запахов, звуков, вкусовых и тактильных впечатлений, сколько интериоризуются из технологической стороны общественной практики и из схем умственных, производных от практических, действий со знаками языка.

Движение общественного познания — процесс необратимый. Чтобы экстериоризовать рациональный образ, вовсе не обязательно, да и просто невозможно в точности проделать обратный путь от разума к чувствам, от знака-символа к иконическому знаку. Опираясь на достигнутые предшествующими поколениями знания и

навыки, каждое новое поколение людей отнюдь не воспроизводит в обратном порядке всю родословную этих навыков и знаний, когда пытается выяснить их этимологию.

Оно не делает этого, во-первых, потому, что почти все из истории формирования понятия утеряно, восстановить эту историю в общих чертах можно только в ходе специального научного исследования. Во-вторых, делать это вовсе не нужно, ибо вместо окольного обратного пути уже существует проложенный предшественниками прямой и непосредственный путь от понятия к «практическим абстракциям», т. е. орудиям труда и соответствующим схемам действия с ними.

Новые, все более совершенные орудия труда имплицитно закрепляют в себе более совершенную и обобщенную программу практических действий с ними. Новое поколение застает уже готовыми и знаки (слова, символы), в канве которых существуют доставшиеся нам в наследство понятия. Нахождение значений знаков и образов понятий теперь сводится к овладению наличной техникой и к следующей за ней интериоризации соответствующих общественно-исторических алгоритмов, схем действий.

Операциональный подход в гносеологии

Как знание возникает из действия и как действие порождается знанием? Американский физик, лауреат Нобелевской премии П. У. Бриджмен в 30-е гг. XX в. заметил, что понятия физики выражают прежде всего то, что ученые умеют делать с соответствующими вещами. Свои наблюдения он обобщил в простой формуле: понятие — это синоним соответствующего ряда операций индивида. Выходит (почти по Канту): мы знаем только свои операции с вещами, но не знаем вещи сами по себе. Ведь, подобно тому, как операция взвешивания физического тела на лабораторных весах не похожа на сущность гравитационного поля, так и образованное из операций понятие не имеет, казалось бы, ничего общего с тем предметом, с которым мы это понятие соотносим. Обсудим основную идею операционализма Бриджмена, а затем положим ее в основу операционального подхода в гносеологии религии.

О п е р а ц и о н а л и з м (от лат. *operatio* — действие) — одно из направлений в современной философии и психологии, согласно которому содержание какого-либо познавательного образа обусловлено не столько сопряженным с ним объектом, сколько способами (схемами) действия субъекта с объектом, системой практических или умственных операций.

Общая идея операционализма была предугадана Кантом: «В действительности в основе наших чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы... прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы»¹⁰. Например, нельзя мыслить окружности не проводя ее мысленно.

«Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения, но так как синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то схему все же следует отличать от образа. Так, если я полагаю пять точек одну за другой... то это образ числа пять. Если же я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе (каким представляют в одном образе множество, например тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который в последнем случае, когда я мыслю тысячу, вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием. Это представление об общем способе, каким воображение дополняет образ, я называю схемой этого понятия»¹¹.

Схема позволяет рассудку накладывать общие понятия и категории на постоянно меняющиеся чувственные данные либо восстанавливать эти данные в отсутствие предмета. «Понятие “собака” обозначает правило, по которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным, частичным обликом, заданным мне в опыте, или каким бы то ни было возможным образом *in concrete*», — пишет Кант¹².

¹⁰ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. : в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 223.

¹¹ Там же. С. 222—223.

¹² Там же. С. 223.

Аналогичный тезис был выдвинут в 1920 г. английским физиком Н. Кэмпбеллом. С появлением в 1927 г. книги П. Бриджмена «Логика современной физики», в которой было систематически развито допущение, что научное понятие синонимично соответствующему множеству измерительных операций, операционализм превращается в отдельное течение в рамках философии науки. Вначале Бриджмен потребовал определять понятия физики не через другие абстракции, а в конвенциональных терминах операций опыта. Проанализировав способы определения основных понятий специальной теории относительности в физике, Бриджмен предположил, что научные революции происходят по причине пересмотра учеными общепринятых фундаментальных способов измерения.

Скажем, измерение пространства только при помощи некоторой эталонной линейки способствует утверждению ньютоновской концепции пространства как особой субстанции. Если же различающиеся инерциальные системы измерять иначе — каждую из них снабдить своей линейкой и собственными часами и синхронизировать ход разобщенных часов световым сигналом, то подобная процедура свернется в принцип относительности. Конкуренция научных школ объясняется тем, что при изучении сходных объектов различающимися экспериментальными методами формируются противоречащие друг другу понятия этих объектов.

Впоследствии под влиянием критики Бриджмен ослабил требования к понятиям быть непременно определяемыми в эмпирическом языке измерения. Так, в книге «Размышления физика» (1955) он признал, что, во-первых, полноценное научное понятие может быть образовано как суммой физических (практических) схем действия, так и группой умственных операций, подобных операции счета; во-вторых, операциональные определения понятий могут не зависеть от конвенций ученых; в-третьих, полное содержание понятия может сводиться к сумме свернутых операций любого рода и, возможно, включает в себя также «неоперационное» значение.

Вместе с тем Бриджмен оставался верен духу индивидуализма в трактовке свойств операции и природы научной деятельности. По его мнению, любая реальная операция уникальна и сугубо личностна; науки как таковой не существует, а есть «моя наука» и «твоя

наука», подобно тому как есть «моя зубная боль» и «твоя зубная боль».

«Я не солипсист... — оправдывается Бриджмен, — но я не вижу иного пути, как смотреть на мир из себя как из центра этого мира»¹³. Сколько ученых, столько и наук, и нет никакой возможности одному ученому договориться с другим ученым. Сколь бы эксцентричным ни казалось это заявление Бриджмена, оно обернулось полезным противовесом ряду следствий из психологической теории интериоризации, сложившейся на основе операционализма (например, тенденции устранять из психологии проблему индивида и стандартизировать психику (души) людей).

Операционализм Бриджмена послужил отправной точкой для формирования психологических концепций Ж. Пиаже, школы Л. С. Выготского и школы Дж. Брунера, согласно которым психический образ возникает как продукт интериоризации (свертывания и овнутривания) внешних предметных действий. Вначале понятием интериоризации охватывалась только сфера логического мышления детей, а затем в работах А. В. Запорожца, А. Н. Леонтьева, П. Я. Гальперина, В. П. Зинченко, Р. Л. Грегори, Д. Гибсона и других ученых этим понятием стало объясняться происхождение образов восприятия и чувственных представлений. Предметом теории интериоризации стал психический «образ вообще», и операционализм вышел за узкие рамки философии науки. Получив развитие в форме особого направления в психологии, основная идея операционализма обрела осязаемое практическое подтверждение, оказалась полезной в педагогике, реализовалась, например, в методике социализации слепоглухонемых детей.

На идее операционализма основано выправление неправильно сформировавшихся психических функций. П. Я. Гальперин полагал, что развитие психических функций всегда начинается с формирования соответствующих внешних действий, и если впоследствии окажется, что какая-нибудь функция не сформировалась достаточным образом или сформировалась неправильно, то выправление ее должно начинаться с экстериоризации, т. е. с возвращения к ее

¹³ *Bridgman P. W. Reflections of a Physicist. N. Y., 1955. P. 114.*

исходной внешней предметной форме и далее методически проходить все надлежащие этапы.

Психологи обнаружили, что структура операции неоднородна: из технологической стороны операции обычно интериоризируются логические формы, а из стороны, обусловленной конкретными обстоятельствами действия, — чувственные образы¹⁴. Учет этого открытия позволил усовершенствовать методику формирования понятий у школьников, преодолевать пороки сенсуалистической методологии в педагогике.

Операционалистам очень трудно решать проблему истины, поскольку они элиминируют гносеологическую характеристику в генезисе психического состояния в его познавательном отношении к внешнему миру. Операционализм в форме теории интериоризации сталкивается также со следующей проблемой. Внешние предметы, с которыми мы действуем, а также орудия труда и операции с ними примерно одинаковы для всех людей, поэтому интериоризация практических действий должна бы приводить к одинаковости содержания идеальных образов вещей и процессов у всех нормально социализованных людей. А это противоречит представительным эмпирическим данным.

Так, исследования Б. М. Тепловым музыкальной деятельности людей показали, что эта деятельность осуществляется каждым индивидом совершенно неповторимо, и нет двух одинаковых переживаний одного и того же музыкального текста. Вряд ли психика индивидов стандартна, а границы индивидуального творчества строго очерчены родовым опытом человечества, но именно к таким выводам приводит теория интериоризации, перенося акцент на публичность и общезначимость операционного содержания психических образов.

Начиная с 70-х гг. XX в. отношение к операционализму со стороны отечественных философов сменило свой знак с отрицательного на положительный. Было осознано идейное родство между положением Маркса о практике как основе познания и взглядом Бридждмена на операцию как ген понятия. Ряд отечественных фи-

¹⁴ См.: *Давыдов В. В.* Виды обобщения в обучении. М., 1972. Гл. 1.

лософов (В. П. Бранский, И. В. Бычко, Д. В. Пивоваров, В. С. Степин и др.) попытались решать проблемы, с которыми столкнулся операционализм, рассматривая операцию не столько как пропасть между человеком и миром, сколько как мост, соединяющий деятеля с вещами-в-себе.

Деятельность, операция, действие

Деятельность имеет кольцевую структуру (А. Н. Леонтьев). Практическое и духовное — это не различные, рядоположенные и самостоятельные виды деятельности, а стороны одной и той же деятельности, скрепленные двухсторонней связью. Этот тезис подкрепляется данными физиологов о кольце обратной афферентации (П. К. Анохин, Н. А. Бернштейн). Ни один из фрагментов кольца деятельности не образуется самостоятельно и не является самодостаточным. Отсюда следует, что, во-первых, материальная и духовная стороны кольца деятельности взаимоформируются и ни одна из них не может быть объявлена безусловной основой для другой; во-вторых, некорректно представление о первичности материального по отношению к духовному; в-третьих, практика не является высшим критерием истинности познания, равно как не могут быть таким критерием и атрибуты мышления. Дух культуры и ее материя взаимоформируются, а не возникают по логике «первичного» и «вторичного».

Деятельность как процесс взаимодействия субъекта и объекта имеет многозвенную структуру. Ее элементами являются действия. Под действием принято понимать процесс, который подчинен какой-либо сознательной цели и сопряжен с этой целью. Цель осуществляют разными способами, посредством различных инструментов. Такого рода способы именуют операциями. Действие соотносится с целью, а операция — с условиями действия. Поясним это на примере. Допустим, поставлена цель проделать в стене отверстие. Отверстие можно высверлить дрелью, пробить гвоздем или шлямбуром, прострелить пулей, прожечь лазером и т. п. Такого рода способы действия суть операции. Операция есть способ действия, посредством которого субъект осуществляет

практическую или познавательную цель, полагая себя в объект и достигая в себе идеального образа этого объекта. В инструментах и орудиях труда воплощены не цели действия, а способы, формы действия. Познавательные образы интериоризуются из операций, а не из действий.

Термин «действие» пришел в философию и психологию из физики и обрел в ней особый социально-предметный смысл. Понятие сознательной цели отдельного человека Б. И. Беспалов определяет как «выражаемую этим субъектом в развернутой образной или речевой форме мысль о необходимости самому получить в будущем “месте-моменте” определенный результат действия»¹⁵. Внутреннюю причину постановки цели обычно усматривает во внешней потребности субъекта. Сердцевину же действия составляет схема действия (операция), обусловленная как объектным, так и реализуемым сущностными силами человека эталоном.

Деятельность есть не просто способ бытия человека. «На самом деле деятельность есть способ бытия только лишь актуализируемой, поддающейся распределению части культурно-исторической действительности и самого человека, — пишет Г. С. Батищев. — Ведь деятельность всегда есть процесс решения проблем-противоречий, то есть решение задач, а эти последние образуют иерархию по степени трудности, включая всякий раз и запредельно трудные задачи»¹⁶.

Сопротивление объекта субъекту в ходе деятельности не тотально, а частично. Субъект постоянно пересматривает и меняет программу своей деятельности. Целостность деятельности задается не объектом, а образом потребного будущего, в котором субъект предположительно удовлетворяет свою потребность.

В основе разделения труда лежит дифференциация операций. Обособление профессий — следствие общественного разделения труда. Над появившимися профессиями надстраиваются институты, занимающиеся духовно-практическим воспроизводством и

¹⁵ Беспалов Б. И. Действие. М., 1984. С. 14.

¹⁶ Батищев Г. С. Деятельность и ценности // Вопр. философии. 1985. № 2. С. 42—43.

трансляцией профессиональных знаний и опыта. Дифференциация и обновление профессий есть процесс бесконечный и трансформирующий прежнюю систему операций и технологических целей. Профессионализация имеет три аспекта: экономически человек трудоустраивается; социальное человек выбирает профессию; духовно человек ищет через профессию смысл жизни.

Обычно считается, что различие между профессией и специализацией имеет сугубо количественный характер: профессию определяют как специализацию по какой-либо специальности, овладение специальностью и связанной с нею квалификацией. Такой взгляд обусловлен чисто технологическим подходом к природе операций и их дифференциации. Если профессия — это всего лишь специальность, то мы лишь умножаем сущности. Но не случайно в русском языке есть разные понятия: ремесло (специальность) и промысел (провидение, устройство будущего). «Промысл Божий» — провидение, попечение о вселенной (В. Даль); тайна промысла Божьего — человек, а тайна человека — Бог. В английском языке слова «конфессия» (признание в вере) и «профессия» (признание в деле) имеют индивидуально-личностный смысл. Недаром в англоязычной литературе идут споры, почему, например, юрист, философ или врач — профессия, а гробовщик — только занятие.

Профессия — промысел, дело жизни. Она может рассматриваться не только как нечто предлагаемое для выбора индивиду со стороны общества, но и как предлагаемая обществу индивиду его персональная способность. В этом аспекте профессия предстает как материализующаяся духовная тотальность и самобытность индивида. Из специальности она превращается в духовную службу, стержень человеческого духа и видится как внутренне свободное признание и освоение индивидом какого-либо внешнего средства в форме одной из важнейших целей своей жизнедеятельности. Овнешнивание индивидуальной духовной тотальности, пусть с неизбежными при этом искажениями и потерями, — уже не специализация, а именно профессионализация человека. В этом смысле профессионализация — не столько следствие общественного разделения труда, сколько причина конкуренции людей как самобытных деятелей.

Технико-организационный анализ операции и профессии исходит из узкого понятия труда, обозначающего физиологическую затрату рабочей силы. Для социокультурного анализа операции и профессии требуется философское понятие труда. Одни авторы отождествляют труд с деятельностью «вообще», другие трактуют его как предметно-производственную активность, третьи — как необходимое и утилитарное в производстве, четвертые — как некоторый основной вид практики, и т. п. С одной стороны, труд противопоставляют познанию и общению, с другой — отождествляют практику, познание и общение как модусы труда. Внимательный анализ каждой из дефиниций вскрывает ее либо логическую, либо фактическую несостоятельность. Но, быть может, более продуктивно рассматривать труд как специфический аспект всякой человеческой деятельности, будь то практика, познание или общение?

В своей деятельности субъект физически или умственно преодолевает сопротивление объекта, и с понятием труда логично сопрягать именно этот процессуальный вектор силы и энергии, исходящий от субъекта в пространство объекта. В этом случае неточным является словосочетание «трудовая деятельность». Труд не есть ни деятельность как таковая, взятая как целостный сплав субъекта и объекта, ни разновидность деятельности; он есть субъектная — волевая, целенаправленная, сминающая естественные границы объекта — сторона всякой деятельности.

Если сопротивление объекта субъекту велико, то соответствующий физический и умственный труд оказывается напряженным, тяжелым, ограничивающим свободное удовлетворение потребностей человека. Напротив, легкая проницаемость объекта обуславливает возрастание в труде игрового момента. Игра и труд не представляют собой особых разновидностей деятельности. Правда, объект деятельности, в которой игровой аспект выдвигается на первый план, обладает особыми свойствами. В труде есть доля игры, в игре есть доля труда. Труд, лишенный игрового момента, влечет психофизиологическое угнетение человека.

Если субъект по каким-то важным параметрам соответствует своему объекту, испытывает к нему профессиональное влечение, привязанность, то в его труде возрастает игровой момент, усилива-

ется продуктивность. Профессия, выбранная по призванию и соответствующая сущностным силам индивида, реализуется не только как труд, но и как игра. Напротив, навязанная извне человеку профессия отчуждает его от самого себя и делает его малоспособным к преодолению сопротивления объекта.

Чем сложнее объект и чем больше схем действий потребуется для его преобразования, тем важнее, чтобы этим объектом занялся человек, внутренне свободно выбравший соответствующую профессию и совершенствующийся в ней. Разумное преобразование объекта — удел скорее играющего субъекта, нежели рабски трудящегося. В особенности это справедливо в отношении людей умственного труда.

Субъект, избирательно и целенаправленно вторгаясь в объект, вступает с ним в отношение взаимного отражения, и, следовательно, в той или иной мере он сам подвержен сущностным изменениям внутри целостной системы деятельности. Постоянно становящееся в каждом конкретном историческом типе деятельности ее тотальное свойство является диалектическим единством снятого труда и трансформированной трудом прежней предметности. Эта тотальность (но не труд непосредственно) воспроизводит человека, детерминирует его эволюцию. В генезисе и развитии человека труду опосредованно принадлежит важная, но отнюдь не единственная, всеохватывающая и абсолютная роль.

Разделение труда усиливает общий эффект воздействия совокупного субъекта (общества) на внешний мир. Вместе с тем оно превращает людей в частичных субъектов, несuverенность которых компенсируется их общением друг с другом. Отчуждение частичного труда вызывается разными факторами:

— преобразуемый обществом объект не дан индивиду как целое, цель индивидуальной трудовой деятельности может не сопрягаться с тотальным свойством этого объекта;

— индивид не контролирует скачкообразное появление нового качества как продукта воздействия общества на природу;

— недостаточно хороша координация частичных субъектов;

— профессия выбрана индивидом не свободно;

— труд индивида подвергается эксплуатации.

Философское определение труда как субъектной стороны всякой деятельности (преодоления субъектом сопротивления объекта) позволяет более гуманно оценивать общественную значимость тех или иных профессий, а также связанных с ними операций.

До недавнего времени в нашей литературе господствовала доктрина приоритета материального производства над якобы непроеизводительным духовным занятием. Идея первичности материального бытия и практических операций весьма односторонне и искаженно позволяет понять производство «вообще» как воспроизводство человека. Соответственно теоретическое выведение феномена профессии из принципа первичности материального производства влекло вывод о второразрядности профессий, связанных преимущественно с духовным производством, об их надстроечной функции.

Однако если понятие субъекта трактовать в прямом, а не в метафорическом смысле и рассматривать труд как субъектную сторону всякой деятельности, то общественное разделение труда будет пониматься как следствие собственных внутренних профессиональных выборов людей, строящих свое общество и конкурирующих в нем, а не порождение субстанции «материального производства». Человек тем и отличается от животного, что проектирует и планирует впрок различные схемы своей будущей жизнедеятельности и преобразования мира; эти схемы далеко не всегда вытекают из наличной практики и чаще всего противоречат ей, но, реализуясь, причинно преобразуют материальное производство.

Не бывает отдельного материального производства, равно как и отдельного духовного производства. Есть целостное воспроизводство общественного человека, а в нем всегда сосуществуют материальная и духовная составляющие. В зависимости от изменяющихся исторических условий первостепенная роль может принадлежать то материальной, то духовной стороне единого воспроизводства человека. Однако в целом ни одна из них не имеет абсолютного первенства и не может быть безошибочно названа первичной.

Поэтому более справедливо выводить модусы и феномены общественной жизни не из принципа первичности материального

производства и практических операций, а из принципа воспроизводства человека. Взятый в единстве его индивидуальной и социальной, материальной и духовной составляющих этот принцип позволяет более конкретно и глубоко понимать сущность профессии и профессии человека, строить более гуманистичную государственную политику в отношении профессиональной ориентации и оплаты труда людей.

Продолжим анализ теории деятельности. Схему действия можно в гносеологическом смысле определить как *о п е р а ц и о н н у ю м о д е л ь о б ь е к т а*. Каждому объекту постепенно начинает так или иначе соответствовать определенная схема действия. Преобразуя мир, человек вольно или невольно дифференцирует его на дискретные вещи в зависимости от своего умения по-разному действовать с тем или иным фрагментом бытия. Чем больше схем действия, тем больше связанных с ними вещей человек различает и наименовывает.

Хорошо известно, что профессиональный художник знает больше оттенков цвета, чем нехудожник, музыкант — больше нюансов звука, чем немусыкант, и т. д. Вместе с тем дифференциация внешнего мира путем изобретения все новых и новых специфических схем действия — предпосылка обобщения этих схем, обнаружения в них инвариантов. Поскольку интегральная схема действия уже не может быть специфически отнесена к отдельному конкретному предмету, то ее функционально относят к обобщенному предмету — иконическому знаку, слову или символу. Именно посредством такого рода обобщенных схем действия реальность категоризируется, раскладывается на роды бытия, а мышление отображает эти роды в своих логических формах.

Всякое понятие снято содержит в себе определенную умственную операцию, которую можно выявить анализом дефиниции понятия. И. В. Бычко считает, что «понятие непосредственно указывает лишь на те схемы действия (практические или теоретические), которые нужно произвести, чтобы “узнать” отображенный в понятии предмет»¹⁷. Автор приводит характерный пример, иллюстрирующий

¹⁷ Бычко И. В. Познание и свобода. М, 1969. С. 36.

эту важную мысль. Допустим, некто не видел авраамова дерева. Он не сумеет «узнать» это дерево, если будет непосредственно слышать его лишь с его названием. Но можно открыть энциклопедию и прочесть, что это кустарник высотой 1—4 м из семейства вербеновых. Только установив принадлежность данного растения к знакомым кустарникам, мысленно определив его высоту и родство с вербеновыми, т. е. производя наложение друг на друга разнообразных схем действия, субъект овладевает понятием авраамова дерева.

В этом смысле суть проблемы понимания состоит в согласовании схем действия, конструирующих то или иное понятие, у разных людей. Нередко бывает, что в один и тот же термин оппоненты вкладывают разный смысл потому, что по-разному оперируют им.

Чтобы определить понятие и передать его содержание другому индивиду, требуется подыскать ряд общезначимых схем умственного действия и сообщить о них в определенной последовательности реципиенту. Разумеется, подобная экстериоризация содержания понятия лишь в принципиальных чертах совпадает с исторически предшествовавшими этапами интериоризации, которые преодолевали творцы понятия. Мысленно совершая называемые ему устно или письменно операции, обучаемый овладевает путем сокращенной вторичной интериоризации общественно выработанным понятием, логически воспроизводит историческое. Схема действия казуально детерминирует угол зрения на мир, а согласование различных суждений об одном и том же предмете предполагает принятие единого способа оперирования с ним.

Важнейшим концептом операционального подхода является понятие операционного инварианта. Д. Бом пишет: «Представляется ясным, что из удивительно разнообразного и изменчивого потока движений и связанных с ними ответных ощущений мозг способен абстрагировать относительно инвариантную структуру ощущаемого объекта. Эта инвариантная структура с очевидностью не сводится к отдельным операциям и ощущениям и может быть абстрагирована лишь из полной совокупности таких за некоторый период времени»¹⁸. В предельно кристаллизо-

¹⁸ Бом Д. Специальная теория относительности. М., 1976. С. 241.

ванном виде такие инварианты существуют, например, в науке в виде констант физики, и каждая константа имеет свою любопытную биографию.

Какой-либо отдельный идеальный образ может вначале возникнуть из достаточно случайных и несовершенных схем действия. Но если референт этого образа продолжает преобразовываться субъектом с помощью обновляемых операций, то возрастает вероятность возникновения в системе разнообразных операций инварианта, который все более насыщается содержанием объекта и все менее зависит от содержания субъекта. В таком инварианте снятое предметное содержание, вероятно, начинает совпадать с операционным. Синтез разнообразных схем действия в инварианте — условие повышения гносеологической истинности человеческого знания.

Применительно к научной теории понятие операционного инварианта было сформировано в эрлангенской программе Ф. Клейна, в которой речь шла о классификации геометрических теорий. Идея инвариантов является ключом к рациональному понятию реальности, и не только в физике, но в каждом аспекте мира (М. Борн). Операционный инвариант как результат интерференции схем действия не есть нечто отличающееся от самих операций; как и операция, он входит в субстанциальное основание идеального образа. Операционный инвариант корректирует ход деятельности, консолидирует ее, вместе с тем с течением времени подвергаясь некоторым изменениям и уточнениям. Понятие сохраняющегося инварианта лишено смысла без понятия преобразования: инвариант находится только в том, что движется.

Операционный инвариант интенционально выносится субъектом за сферу своего внутреннего мира в пространство объекта, переживается человеком как отчетливый образ внешнего мира, в содержании которого все зависящее от субъекта представляется элиминированным. Такая кажимость — результат абстрагирующей и обобщающей деятельности мозга: даже если операционный инвариант еще далеко не адекватен сущности отражаемого внешнего предмета, его все же онтологизируют. Люди никогда, например, не видели атомов, но имеют их наглядную модель, принимаемую за сами мифические атомы.

Проанализируем простейший пример поисковой деятельности, в ходе которой образуется операционный инвариант. Допустим, ряду людей предлагают опознать какой-нибудь предмет, но не визуально, а на ощупь. Предмет помещен в мешок, требуется назвать его после ощупывания, не заглядывая внутрь мешка. За сравнительно короткий промежуток времени в тактильных процедурах испытуемых моделируется контур незнакомого объекта. Объект ощупывают, переворачивают, определяют его вес, упругость, гладкость и т. п. При интериоризации и интерференции тактильных операций возникает некоторое общее содержание (инвариант), который испытуемый сравнивает в памяти с эталонными образцами освоенных в прошлом классов вещей. Большую роль тут может сыграть словесная подсказка руководителя эксперимента, ориентирующая или, напротив, дезориентирующая поиск. Мысленно сравнивая формирующийся образ с набором эталонов, испытуемый делает выбор и обозначает опознаваемый предмет словом.

Непосредственно получаемая информация упорядочивается по программе выбранной эталонной матрицы. Между складывающимся операционным инвариантом и выбранным по памяти эталоном может быть некоторое несоответствие; информационная недостаточность компенсируется методом экстраполяции и проверки догадки. Испытуемый продолжает исследовать объект теперь уже по намеченному плану, а операционный инвариант конкретизируется. Если инвариант по-прежнему в общих чертах соответствует поступающей рецепторной информации, то испытуемый обретает уверенность в правильности своего решения. Процесс протекает тем быстрее, чем богаче опыт испытуемого, чем больше у него навыков действия с разнообразными предметами, т. е. чем больше у него объем ранее интериоризованных схем действия.

Чем необычнее предмет, тем больше ошибок при его опознании, тем больше рассогласования чувственной и рациональной сторон познавательного акта. Различия онтологии ощупываемого предмета у разных людей вызываются различиями избранной стратегии поиска, предпочитаемых эталонов и навыков экстраполяции.

Еще один пример. Представим себе, что мы вошли в совершенно темную комнату и натываемся на невидимые предметы. Чтобы

узнать, с чем мы сталкиваемся, мы начинаем исследовать вещи, ощупываем их, осмысливаем информацию на основании своего прошлого, высказываем догадки. Наша деятельность наполняется структурными характеристиками объектов и переносит эти характеристики в мозг. Когда мы многократно входим в ту же самую комнату, она становится для нас «светлой», так как образы находящихся в ней предметов уже сформировались. Такова упрощенная модель процесса познания и информационной роли деятельности в этом процессе.

Если рассмотренные примеры покажутся частными, то можно привести более представительный пример, касающийся глобальных предметов. В зависимости от степени развитости общественной практики люди представляли себе Землю то в виде плоскости, то в виде полусферы, то в виде шара, а теперь в виде особого тела — геоида. Причем эти различные представления о Земле были детерминированы характером практики, казались в свое время истинными. В самом деле, когда мы идем по земле, она вплоть до горизонта кажется нам плоской. Отсюда вывод: Земля плоская. Практика морских путешествий изменила представление о форме Земли: из-за поверхности моря на горизонте вначале появляется мачта корабля, затем постепенно весь корабль. Значит, Земля — это полусфера; прежние представления о Земле как о плоской соединяются с новыми представлениями о полусфере. Практика кругосветных путешествий дает знание о шарообразности земли и т. д. Мы можем полагать, будто видим мир таким, каков он на самом деле, но фактически видим его в контексте наших действий с ним; субстанция идеального образа — операция.

Итак, для онтологизации операционного инварианта необходимо:

- 1) его образование из различающихся схем действия путем их интерференции;
- 2) проецирование его на эталонную систему знания, ранее сформировавшуюся и относительно проверенную;
- 3) включение во внешнюю предметную деятельность в форме цели, вынесение его (субъективно) во внешний мир.

Выполнение этих условий означает, что онтологизированный операционный инвариант совершается как интегральное свойство взаимоположения субъекта и объекта.

Кодовая концепция познания

Взгляд на операцию как субстанцию идеального образа противоположен концепции идеального как аналоговой вещеподобной репрезентации, идущей от эйдотической теории Демокрита и интерпретируемой ныне в терминах кибернетики и теории информации. Современные сторонники эйдотической теории полагают, что предметы внешнего мира становятся достоянием головного мозга человека не сами по себе и не через посредство их вещественных частей (эйдосов), а представлены в мозге изоморфными им кодами. Рецепторы «кодируют» свойства и состояния предметов в алфавите электрохимических импульсов, единственно понятном нервной системе. Затем мозг как будто расшифровывает содержание импульсов, извлекает из них информацию в форме образов тех вещей, с которыми контактировали рецепторы.

Функцию эйдоса некоторые физиологи приписывают электрохимическому коду объекта, а локализацию кода хотят установить с помощью энцефалографа. Вместо буквальных микроскопических картинок («видиков») отдельных внешних предметов, находящихся в голове индивида, теперь в голове теоретически усматривают изоморфные внешним предметам электрохимические картинки. Физиологи выделяют два вида нервных кодов: один из них строится при помощи дискретных импульсных характеристик нервного разряда, второй продуцируется посредством устойчивых микроструктурных нервных связей.

Н. П. Бехтерева первой среди отечественных физиологов сформулировала концепцию кодовой представленности объекта в психическом мире субъекта. В 70-е гг. XX в. она проводила свои исследования с помощью тончайших электродов, вживленных в мозг, искала электрохимические корреляты конкретных психических явлений, говорила о возможности восстановления по нейродинамике акустических и семантических свойств вербальных сигналов¹⁹.

¹⁹ См.: *Бехтерева Н. П.* Нейрофизиологические аспекты психической деятельности человека. Л., 1971.

Д. И. Дубровский предложил следующее философское обобщение исследований нервных кодов: «Психический образ, данный личности как бы непосредственно, есть субъективная реальность, то есть образ не существует в мозгу объективно, в виде некоторой уменьшенной материальной копии внешнего предмета. В свою очередь, мозговая нейродинамическая система существует в качестве объективной реальности, она не может быть названа образом, так как не обладает предметным характером. Нейродинамическая система является не образом, а кодом отображаемого внешнего объекта»²⁰.

Дубровский полагает, что каждому внешнему предмету соответствует свой специфический код, сопряженный с соответствующим образом, и что практическая расшифровка нейродинамического кода позволит объективировать идеальный образ за пределами данной личности²¹.

Как видим, нейродинамический код признается рядом ученых и философов носителем идеального образа. Бехтерева определенно заявляла (до того, как приняла христианское мировоззрение), что в физиологической активности можно отыскать рисунок, который будет характерен для какой-то определенной мысли, фразы и т. п. Кодовая концепция выглядит правдоподобной, объясняет взаимосвязь психического образа, кода и двигательных реакций организма животного и человека. Например, если я отдаю себе приказ поднять руку, то моя рука тотчас же поднимается.

Но действительно ли нервный код репрезентирует объект и по нему как по представительной части воспроизводится целостность и сущность объекта? Например, если я вижу флаг какого-нибудь государства, то какая информация кодируется в нервном коде: информация о флаге как физическом предмете или одновременно и информация о символизируемом флагом государстве? Что касается первой части вопроса, то ответ на него ясен: кодируются специфические особенности внешнего физического предмета. А вот

²⁰ Дубровский Д. И. Проблема нейрофизиологического кода психических явлений // *Вопр. философии*. 1975. № 6. С. 86.

²¹ См.: Там же. С. 87, 88.

ответа на второй вопрос кодовая концепция прямо не дает, поскольку не содержит в своих исходных посылах онтологии кодирования такой необычной материи, как социокультурный фактор.

Можно, правда, затуманить ответ на второй вопрос и сформулировать его в терминах кодовой концепции, что подчас и делается. Например, можно сказать, что код флага сложным путем соотносится с ранее сложившимся и отложенным в памяти кодом государства. Но почему в одних случаях у нас возникает просто образ флага, а в других — государства? Введением только одного единообразного кода тут не обойдешься, нужно обратиться к идее второго кода, третьего и т. д. Их количество будет зависеть от количества смысловых ситуаций, в которые может быть втянут образ флага. Конструктивной является идея об одном коде, идея же кода кодов и т. п. уводит объяснение в дурную бесконечность, поэтому к ней неохотно прибегают сторонники кодовой концепции.

Кодовая концепция идеального образа парадоксальна в ряде отношений. Подобно тому как доктрина эйдолонов Демокрита вынуждена постулировать внутреннего наблюдателя как конечного получателя эйдолонов, так и кодовая концепция неявно связана с гипотезой о внутреннем дешифровщике кодов. Коль скоро каждому объекту соответствует особый код, то кто или что расшифровывает код и превращает его в изнутри наблюдаемый образ? Что добавляется к коду, чтобы он стал образом и где хранится ключ к его расшифровке?

Тут возможны различные ответы: код расшифровывается сверхъестественной силой (Дж. Экклз); электрохимическая картина объекта безо всякого напряжения сознания индивида естественным путем трансформируется в субъективный образ внешнего мира (Д. И. Дубровский); наука еще не расшифровала этот код, а когда все же расшифрует, то перед человечеством откроются необъятные возможности для самопознания и ответа на заданный вопрос (Н. П. Бехтерева).

Парадокс внутреннего наблюдателя и дешифровщика так или иначе возникает, когда принимается посылка о буквальном или кодовом копировании объекта субъектом. Копия, понимаемая в собственном, а не в метафорическом смысле этого слова, если она снята

с предмета, может рассматриваться только внешним взором человека, но не изнутри мозга, не во тьме черепной коробки. Внешние окончания человеческого тела (органы чувств, руки) могут копировать формы предмета, уподобляться ему, его контурам и границам. Скажем, ладонь, двигаясь по контуру вещи, как-то моделирует ее форму. Но зачем организму еще копия этой операционной копии? Чтобы действовать с нею изнутри, когда внешнего предмета уже нет, т. е. воспроизводить его в памяти? Но почему операционная копия предмета должна непременно превращаться в вещеподобную внутреннюю копию, разве она не может представлять объект субъекту в том же операционном статусе — в форме процесса?

Фундаментальных научных фактов, касающихся связи нейродинамического кода и образа сознания, явно недостаточно, чтобы ответить на поставленные вопросы. Почему понятие электрохимического кода применяют по отношению к образу сознания, а не к чему-то иному, что может и не являться сознанием? Установлены факты, которые не вписываются в кодовую концепцию: обнаружено, что нейрофизиологический информационный процесс представлен не только переносом «кодов вещей», но и переносом навыков, схем действия с вещами. Активным началом, обеспечивающим перенос навыка внутри нервной системы, выступает набор олигопептид. Для каждого навыка клетками мозга вырабатывается особый комплекс олигопептид. К настоящему времени установлена структура целого ряда таких наборов, а некоторые пептиды — индукторы определенных форм поведения — синтезированы в лабораторных условиях.

Другой парадокс концепции заключается в противоречии между утверждениями об исключительно внутреннем характере кода (и образа) и о признании способности идеального образа опредмечиваться в форме искусственных вещей. Если образ и его код не выходят за пространство головного мозга и не включаются во вторую, внешнюю, часть кольца деятельности, то возникновение искусственной вещи, адекватной ее идее, есть чудо.

Наконец, третий парадокс кодовой концепции — неявное приписывание свойства активности именно коду, а не образу, поскольку

все основное содержание образа уже содержится в коде и лишь выявляется при мистическом декодировании. Ошибочность образов в таком случае следует объяснять не природой сознания и мыслительного творчества человека, а психофизиологическими сбоями кодирования и раскодирования. Если творцом является материальный код, а не дух человека, то ответственность за человеческое поведение должен нести не сознающий субъект, а безличное кибернетическое начало в человеке. В таком случае понятие субъекта лишается смысла либо отождествляется с понятием кода.

«С таким пониманием познавательного процесса, — рассуждает В. В. Орлов, — неизбежно связано представление о том, что объективное содержание образа существует в готовом виде уже в рецепторах и лишь “выявляется” в мозговом процессе. <...> Вследствие недостаточно глубокого анализа отражения, его обыденной интерпретации познание бессознательно рассматривается как процесс прямого снятия признаков отображаемого предмета и переноса их в мозг. С этих позиций объективное содержание образа существует в равном себе состоянии на всех уровнях неравной системы — рецепторах, афферентных путях и мозге — и лишь переходит из одной формы в другую»²².

Итак, кодовая концепция идеального образа связана с гипотезой о существовании двух объектов (внешнего и в форме кода) и двух субъектов (внешнего и внутреннего наблюдателя-дешифровщика). Ее сильная сторона состоит в том, что она опирается на некоторую совокупность естественно-научных данных о взаимосвязи информационных и энергетических (двигательных) процессов внутри человеческого организма. Эксперимент не устанавливает там ничего сверх того, что не было бы соматическим или нейродинамическим, но вместе с тем интерпретация эксперимента требует введения представления о существовании виртуального психического феномена.

Вместе с тем парадоксы, с которыми изначально связана кодовая концепция идеального образа, сигнализируют о ее уязвимости,

²² Орлов В. В. Отражение — «снятие» или «уподобление»? // Ленинская теория отражения и современность. Свердловск, 1967. С. 32—33.

требуют уточнения ее исходных принципов и пределов предметной интерпретации, меры экстраполируемости знания о феномене психического «вообще» на феномен идеального образа.

Будучи противоположной кодовой концепции, операционная теория идеального образа усматривает субстанцию и носитель идеального образа в системе операций субъекта с объектом. Как уже сказано, среда процессуально дифференцируется с субъектом на составляющие ее элементы при помощи различных совершаемых человеком операций. Постепенно каждой уже знакомой человеку вещи начинает соответствовать свой особый спектр операций, которые оказались эффективными и согласующимися с более или менее глубокой сущностью объекта.

Будучи интериоризованным, этот спектр операций представляет индивиду вещь в канве деятельности с нею. Возникает идеальный образ вещи в форме некоторого инварианта в системе интериоризованных операций, в форме схемы действия с классом вещей. Эта схема записывается в памяти молекул ДНК, в олигопептидах. Образ идеален по отношению к вещи, потому что является не самой вещью и не ее электрохимическим представлением, а сколком с системы операций, которые моделируют форму вещи.

Операция может быть и «китайской стеной», разделяющей субъект и объект, и своеобразным мостом, соединяющим их; она причинно связана с формированием содержания идеального образа. Если операция не адекватна сущности объекта, то она формирует и неадекватный образ объекта. Если же она отвечает специфической природе объекта, то истинность образа объекта может быть достаточно высокой.

Расширенный операционализм

Развивающееся знание включает в себе два компонента — операциональный и предметный. Непосредственным содержанием и формой организации знания выступают выработанные обществом схемы материального и духовного производства. Но когда один и тот же предмет подвергается преобразованию при помощи различных способов действий и в итоге приближает нас к некоторому

стабильному, инвариантному его видению, тогда содержание и структура идеального образа начинают совпадать с содержанием и структурой объекта.

Оба эти компонента взаимополагают друг друга: операциональность — средство достижения истинности («предметности») образа, истинность же обуславливает поиск успешных действий с предметами. Поскольку познание призвано обслуживать практику, вырабатывая план материального преобразования объекта, постольку человек стремится наполнить вновь полученное знание операциональным содержанием, оценочным по своей сути. С другой стороны, он стремится устранить из создаваемого образа моменты, обусловленные способом действия с объектом, чтобы познать его сущность, не зависимую от нас. Обе эти тенденции относятся к общим закономерностям познавательного процесса²³.

В конечном итоге экзотерическое познание произрастает, как из клеточки, из практической операции. Практика является диалектическим единством противоположностей — единством единичной операции и операции «вообще». С одной стороны, будучи материальной предметно-чувственной деятельностью, практика обусловлена конкретными внешними явлениями. Общее и отдельное в ней слиты, друг без друга не существуют и друг через друга проявляются. В то же время практика есть деятельность сознательная, целенаправленная; цель определяет человеческие поступки, содержит в себе общую технологию поведения. Рациональный образ цели строится, так сказать, методом оперирования «общим» (понятием) в его чистом виде. Мысленное отдельное есть синтез общих определений. Цель действия обусловлена групповыми свойствами вещей.

Операция «вообще» — это не только наименование того общего, что растворено в совокупности конкретных единичных действий; она может иметь и относительно дискретно выделенный аналог в практике. Это постепенно выработанные человечеством стереотипы действий, приемы, применяемые в определенном смыс-

²³ См.: Пивоваров Д. В., Алексеев А. С. Операционный аспект научного знания. Иркутск, 1987.

ле, независимо от специфических ситуаций. В них как бы закреплена более или менее глубокая сущность класса объектов.

Например, чтобы изменить форму какого-либо предмета, мы обычно используем орудия труда, твердость которых превышает твердость обрабатываемого предмета. Этот прием можно назвать «операцией вообще». Изучением, развитием и внедрением в производство операций вообще занимается технология. Технологические карты, используемые на производстве, содержат в себе предписание, какие стереотипические действия и в какой последовательности должен выполнить работник.

Операция вообще выполняет такую же функцию в процессе познания, какую в экономической жизни общества выполняет то, что называют абстрактным трудом. Подобно тому, как товары обмениваются друг на друга благодаря заключенному в них всеобщему эквиваленту (труду вообще), так и человек может увязывать между собой различные мысли и обмениваться ими с другими людьми благодаря снято содержащимся в образах операциям вообще. Операция вообще унифицирована, легко поддается словесному обозначению. Поэтому ее можно передавать другому не только прямо, но и в форме языкового знака, закрепившего в себе ту или иную схему действия.

Единичная операция, напротив, сама по себе непередаваема в общезначимой форме. При попытке схематизировать ее и обозначить словом она утрачивает свою чувственную неповторимость, уникальность. Нередко возникает противоречие между потребностью передать уникальную «единичную операцию» и наличными средствами коммуникации. Противоречие разрешается, когда удается подыскать такие операции вообще, которые в комплексе очерчивают особенности единичной операции.

Таким образом, практическая операция сложна по своей структуре. Между операцией «вообще» и единичной операцией подчас нет гармонии. Преобразуемый в практике предмет как бы сопротивляется нашим воздействиям, и если избранная технология поведения оказывается неадекватной объекту, то мы не добьемся успеха. В этом случае речь должна идти о внутридеятельностном противоречии между технологией действия и непосредственными

условиями действия. Внутрипрактическое противоречие не может разрешиться само по себе, автоматически. Найти новую, более совершенную технологию и согласовать между собой операцию вообще и единичную операцию позволяет только процесс познания. Наоборот, непротиворечивое действие не предполагает особого напряжения сознания.

Постепенно, совпадая друг с другом в процессе познания, чувства и разум формируют знание (рис. 1). Возвращаясь в практику в составе цели, знание создает условия для разрешения противоречия внутри практики. Так в самом общем виде протекает цикл познания. Аналогично можно рассуждать относительно производных от практики умственных операций над идеальными объектами, порождающих свои специфические типы наглядных образов и высоко абстрактных понятий в процессе разрешения противоречий внутри теоретической деятельности.

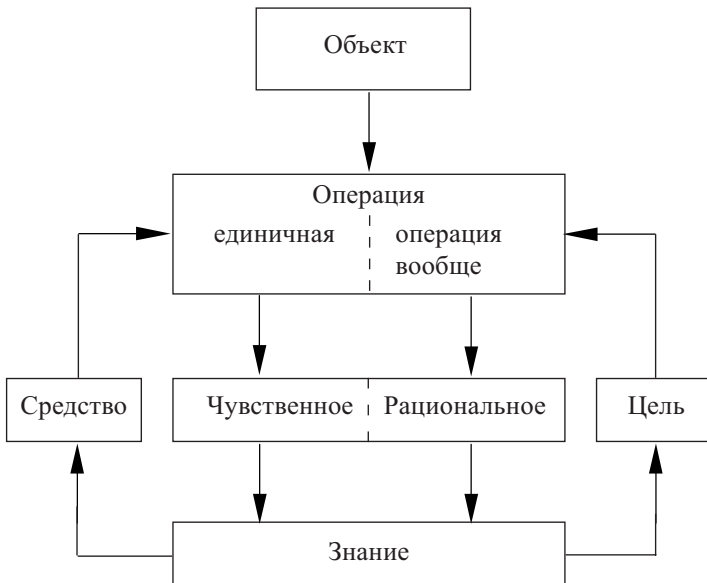


Рис. 1. Модель процесса познания

Резюмируем сказанное в следующей схеме структуры познания и еще раз поясним нашу модель процесса познания. Познавательный процесс протекает как процесс поиска путей разрешения внутриоперационного противоречия. Интериоризованные стороны операции (практической или умственной) — познавательные чувственные и рациональные образы — рано или поздно сливаются в знание как особый эмерджент. Противоречие между единичной операцией и операцией вообще инициирует процесс познания, переходит в статус познавательного противоречия. Возникающее в итоге разрешения этого противоречия знание возвращается в исходную операцию в форме откорректированной цели и видоизмененного средства деятельности.

Если исходное внутриоперационное противоречие преодолевается и конфликт между единичной операцией и операцией вообще перестает быть острым, то познавательный цикл затухает. Если же обновленные схемы действия не позволяют в требуемой мере преодолевать сопротивление объекта, то познавательный цикл снова повторяется, пока не завершится нужным эффектом. Будучи циклическим, познание прерывно. В отношении же человечества в целом оно непрерывно, поскольку индивидуальные познавательные циклы постоянно накладываются друг на друга.

Генезис предметного значения знания следует в первую очередь искать в процессе совпадения операций вообще с единичными операциями при согласовании чувственной и рациональной сторон познания, возникающих из операционально различных сторон деятельности. Подход, при котором абсолютизируется операциональное значение человеческих понятий и представлений, противоречит тому обстоятельству, что люди рано или поздно узнают, что именно в их знании было порождено действиями с вещами, а что от этих действий не зависит и обусловлено всецело миром самих вещей.

В. С. Степин пришел к следующему выводу: «Способность теоретических сил восприниматься в качестве изображения предмета исследования связана с особой процедурой их онтологизации. Последняя заключается в том, что абстрактные объекты теоретических схем «проецируются» на картину мира, которая вводит

идеализированное представление о структурных характеристиках действительности, изучаемых в данной отрасли науки на определенном этапе ее развития. Исследователь, принявший ту или иную картину мира, всегда отождествляет ее с «природой как таковой». Поэтому отображение абстрактных объектов теоретической схемы на объекты картины мира как бы переносит это видение на теоретическую схему, придавая ей онтологический статус»²⁴.

Анализируя под этим углом зрения историю ряда идей в физике, В. С. Степин резюмирует: «Таким образом, рассматривая природу теоретических схем науки, мы убеждаемся, что проецирование их на эмпирический материал представляет такие схемы в качестве изображения соответствующей экспериментальной практики. Проекция же теоретических схем на картину мира превращает ее в изображение предмета данной теории»²⁵.

Итак, суть концепции В. С. Степина сводится к утверждению, что предметное значение (истинность) научного концепта выявляется тогда, когда концепт получает интерпретацию в научной картине мира. Нельзя не признать, что повышение объективности и существенности понятия неразрывно связано с процессом его обобщения и включения во все более широкий научный контекст вплоть до картин мира. Последние обычно более стабильны, чем их отдельные блоки-теории, и в максимальной степени проверены общественной практикой. В этом автор несомненно прав. Но является ли выделенное В. С. Степиным условие не только необходимым, но и достаточным условием объективности знания? Полагаем, что не является.

Свойства обобщенности и опосредованной подтвержденности образа в системе мировоззрения не могут служить полным гарантом его объективности. Понятие теплорода, например, тоже обладало этими свойствами, но все-таки со временем было отвергнуто. Если ученый онтологизирует картину мира, считая ее изображением природы как таковой (именно этот аспект подчеркивается

²⁴ Степин В. С. К проблеме структуры и генезиса научной теории // Философия, методология, наука. М., 1972. С. 170.

²⁵ Там же. С. 178.

В. С. Степиным), то это обстоятельство еще далеко не означает объективной истинности самой картины мира и составляющих ее понятий и наглядных образов. К тому же вряд ли когда-либо существовала единая для всех ученых и «безусловно-истинная» научная картина мира.

Проблема вычленения предметного значения образа серьезно осложняется также тем, что по форме своего существования в человеческом сознании предметность и операциональность тождественны и по «внешнему виду» их невозможно разделить. Предметное значение — это неотделимая сторона образа, а не какой-то особый вид образов. Внутри субъективного мира человека, если он изолирован от внешней среды, нет специального механизма, который бы отделял операциональное от предметного. Отличить предметное значение знания от его операционального значения можно только соотнося образ с постоянно развивающейся предметно-чувственной деятельностью.

Соотношение предметного и операционального в понятии существенно зависит от того, богата или бедна совокупность концептуальных связей, в которые оно включено. Например, в составе развитой научной теории понятие отражает прежде всего свойства идеальных объектов, которые сами по себе не могут существовать в качестве материальных объектов и выражаются посредством знаковых конструкторов. Но поскольку идеальный объект соответствует какому-то фрагменту материального объекта и теория рано или поздно подтверждается практикой, постольку научное понятие в составе теории, возможно, воплощает в себе и предметное содержание.

Таким образом, выявление предметного значения знания — сложный и длительный процесс. Он необходимо предполагает обобщение способов получения понятий вплоть до проецирования этих понятий на мировоззрение и постепенное совпадение этих концептуальных образований с системой чувственно-наглядных представлений. В итоге это означает согласование между собой двух противоположных сторон практической деятельности — общей технологии действия с конкретными условиями деятельности.

Антропоморфизм и экстраполяция

Абсолютная реальность трудно постижима. Библия объявляет, что Адам сотворен по образу и подобию Бога. Следовательно, Бог чем-то похож на человека. Поэтому Аквинат советовал в богопознании опираться на прием аналогии, т. е. мысленно переносить предикаты человека на Бога. Это и есть процедура антропоморфизации Абсолюта, когда Божество представляется способным чувствовать, думать, вести себя по-человечески.

А н т р о п о м о р ф и з м (греч. *ανθρωπος* — человек, *μορφή* — вид) — экстраполяция важнейших человеческих признаков на нечеловеческие формы бытия, приписывание свойств человека Богу, духам, стихиям, растениям, животным и другим предметам природы. Антропоморфизм относится к числу важнейших традиционных способов освоения мира и в разной степени присущ всем формам общественного сознания.

Первобытный человек, вероятно, считал себя родственником природной среды (Маугли: «Мы с тобой одной крови»; Дерсу Узала: «Медведь — тот же человек, только в иной шкуре»), и процесс архаического познания был тотально сопряжен с антропоморфизмом. Современный человек радикально противопоставил себя природе, в связи с чем когнитивный спрос на антропоморфизм значительно упал.

И все же антропоморфизм никогда не исчезает из жизни людей. Психологи и педагоги отмечают, что он присущ всем детям на ранней стадии их развития. В индоевропейских языках большинство слов классифицировано по человеческим признакам мужского или женского рода. Ф. Ницше во всяком знании о мире усматривал «умноженный отпечаток одного первообраза — человека».

В большей мере антропоморфизм характерен для религиозного познания и в особенности проявлен в анимизме, тотемизме, феетишизме, учениях о метемпсихозе. Ксенофан считал антропоморфизм главным отличительным признаком греческой религии: ведь боги Олимпа практически неотличимы от людей. Фейербах утверждал, что все традиционные религии возникли путем экстраполяции человеческой сущности на небеса, с чем согласны и многие

современные религиоведы-атеисты. По К. Г. Юнгу, символы Старца, Анимы, Героя олицетворяют архетипы коллективного бессознательного.

Впрочем, антропоморфизм продолжает играть весьма заметную роль и в науке, о чем свидетельствуют, например, семантика категорий естествознания (сила, энергия, управление), антропный принцип в физике, вера биологов-эволюционистов в происхождение человека от обезьяны. Постнеклассическая наука в некотором смысле возвращается к антропоморфизму, погружая личность субъекта в описания объектов.

В Библии есть множество случаев приписывания Абсолюта человеческих черт, когда Бога называют отцом и матерью, приписывают Ему душу, запах, руки, ноги, лицо, глаза, уши, уста, смех, гнев, раскаяние и т. д.

Э к с т р а п о л я ц и я, по мнению физиологов, — это присущее всякому организму свойство опережающего отражения действительности (Н. А. Бернштейн, П. К. Анохин, Л. В. Крушинский и др.). Биологическая экстраполяция родственна, но не тождественна осознанно применяемому человеком методу экстраполяции. Философы-методологи исследуют экстраполяцию как концептуальное средство и особый метод познания, моментами которого являются индукция, дедукция, моделирование и т. п. (В. А. Андрусенко, В. А. Штофф, Л. А. Микешина и др.).

Концептуальную экстраполяцию, в свою очередь, подразделяют на научную и ненаучную. Граница между ними подвижна, тем не менее они существенно отличаются друг от друга по качеству своих структурных элементов, каковыми являются: 1) база экстраполяции, т. е. исходное знание; 2) операции по переносу знания из одной области на другую (всевозможные логические приемы типа дедукции, индукции, аналогии и т. д.); 3) оценка получаемых выводов.

Ненаучная экстраполяция (к ней относится также беспредельная экстраполяция в религиозном познании) в отличие от научной осуществляется в основном с очень узкой базы с использованием нестрогих логических средств, а ее результаты могут оцениваться чрезвычайно субъективно. Научная экстраполяция предполагает

широкую базу знаний и более точные средства их переноса и проверки. Но научная экстраполяция, если ее применять безотносительно к другим научным методам и беспридельно, не может считаться правильной.

Экстраполяция в частных науках, как правило, альтернативна по своему характеру. Нередко один ученый улавливает и подчас неограниченно экстраполирует одну из тенденций развития явления, а другой — другую, прямо противоположную; отсюда конкурирующие теории. Научный закон с точки зрения его получения есть итог экстраполяции регулярностей, первоначально относящихся к сравнительно узкой эмпирической базе, на более обширный класс еще не объясненных явлений.

Если автоматическая экстраполяция опытно полученной закономерности на разнокачественные множества явлений малоинформативна и недостоверна, то распространение содержания эмпирического суждения на однокачественные предметы, которые пока не втянуты в наличный опыт, но полагаются однотипными с ранее изученными, есть тривиальная тавтология. Она вообще не добавляет ничего нового.

К р и т е р и й п р а в и л ь н о с т и научной экстраполяции предполагает:

— проблемно-теоретическое осмысление ученым оправданности распространения опытного знания на более широкий круг явлений;

— необходимость включения первоначально сформулированной эмпирической закономерности в теоретический мир с последующей проекцией ее символизированной модели на научную картину мира;

— реальную возможность расширения исходной эмпирической базы посредством мысленного конструирования будущих практических экспериментальных ситуаций.

Экстраполяция постоянно связана с известной долей познавательного риска. Во-первых, фактическая проверка итогов экстраполирования обнаруживает, что далеко не всегда такого рода процедура приближает нас к истине. Подчас она порождает представления, не соответствующие природе познаваемого объекта.

Во-вторых, поведение одного и того же объекта нередко объясняется на основе альтернативных экстраполяций. Можно расширить сферы приложимости существенно отличных друг от друга теорий так, что данный объект рано или поздно окажется в их «поле зрения», а тем самым, казалось бы, в одинаковой степени истинности будет концептуально ими воспроизведен. Действительная эпистемологическая ценность экстраполяции конкурирующих теорий на одинаковую область бытия становится проблематичной.

Оба момента рискованности экстраполяции сопровождают и взаимопологают друг друга. В самом деле, перенос знаний на новый континуум явлений в одних случаях позволяет выявлять границы истинности и объяснительные потенции какой-либо одной или всех альтернативных теорий вместе. В других случаях перенос знаний служит способом сравнения и даже отождествления между собой противоположных концепций, коль скоро они равновероятно описывают и объясняют один и тот же объект. Либо он создает условия для репрезентации этого объекта в виде средоточия взаимодополняющих рядоположенных онтологий, не сводимых одна к другой.

При этом трудно, а порой просто невозможно со всей определенностью решить, какой аспект соответствия результата экстраполяции исследуемому объекту выдвигается на первый план в каждой конкретной познавательной ситуации. С гносеологической точки зрения возникает нетривиальная и не имеющая пока своего однозначного и развернутого решения проблема: сопряжено ли получение истины с операцией переноса только одним из множества альтернативных вариантов на интересующий науку объект или научная экстраполяция объективно имеет поливариантный характер, а истинность ее итогов предполагает анализ и синтез множества составляющих ее вариантов? Иными словами является ли альтернативность атрибутом подлинной экстраполяции?

Введем понятие **фильтр** **о** **п** **р** **а** **в** **л** **ь** **н** **о** **с** **т** **и** по отношению к научной экстраполяции, обозначающее своеобразный когнитивный регулятор, который ограничивает компетенцию экстраполяции, не позволяет ей превращаться в прямолинейную и ничем не ограниченную операцию распространения знания. Экстраполируемое

знание, пропущенное через эмпирический, теоретический и мировоззренческий «фильтры», становится более достоверным²⁶. Правда, между самими этими фильтрами подчас возникает дисгармония, и тогда проекция известного на неизвестное становится проблематичной. Скажем, успешно пройдя через эмпирический «фильтр правильности» и не противореча предметно-чувственным установкам исследователя, экстраполируемое знание может вступить в конфликт с разделяемыми научным сообществом концептуальными установками. В этом случае оно может, так сказать, попытаться воздействовать на теорию с уровня научной картины мира, но опять-таки при условии, что эта инстанция будет к нему благосклонна.

А бывает и наоборот, когда процессу экстраполяции теоретической догадки препятствует чувственный опыт, господствующий в данный период в научной среде «здоровый смысл». Существенная рассогласованность предметно-чувственных и концептуальных установок исследователя, с одной стороны, придает процессу научной экстраполяции внутренне противоречивый характер, но, с другой стороны, стимулирует поиски путей их согласования.

Противоречие предметно-чувственных и концептуальных установок оказывает подчас решающее влияние на развитие экстраполяционного процесса. Когда такое противоречие отсутствует, то сколь-либо заметного приращения знания не происходит: внешне может казаться, что появление в поле зрения исследователя нового объекта привносит добавку к наличному знанию, но концептуальное постижение объекта по существу укладывается лишь в систему старого знания, не принося качественных изменений. Во многих случаях экстраполяция знания фактически так и осуществляется.

Однако, как свидетельствует история открытий, коренные изменения в развитии знания происходят тогда, когда новый чувственный опыт вступает в противоречие со старыми концептуальными установками. Экстраполяция эмпирических знаний в этом случае оказывается одновременно и возможной, и невозможной, и в этом

²⁶ См.: Андрусенко В. А., Пивоваров Д. В., Алексеев А. С. Экстраполяция в научном познании. Иркутск, 1986.

заключается парадокс эмпирической экстраполяции. Чувственный опыт человека информирует его о существенной новизне открытого им объекта, а система установившихся понятий не способна оценить эту новизну по достоинству. Выход из данной ситуации — перевод исследования на более высокий познавательный уровень,

Мировоззренческий критерий сам по себе, если его применять изолированно от эмпирического и теоретического критериев правильности вариантов выбора, далеко не всегда в состоянии конкретно оценивать истинность итогов экстраполяции. Картина мира сама во многом зависит от составляющих ее общих учений и принципов, от важных открытий, от господствующих в данный момент в науке парадигм, от субъективных установок научных сообществ. Поэтому только последовательный комплексный анализ опытного, концептуального и мировоззренческого уровней процесса экстраполирования дает более или менее полное представление о степени достоверности учений и теорий.

Если в естествознании направление переноса знаний идет преимущественно от относительно ограниченных областей или от отдельных фактов к более широким областям, то в историческом познании чаще всего направление переноса знаний иное, оно идет от более широких областей к более узким, а иногда просто к отдельным фактам, и тогда надо говорить об интерполяции как частном случае экстраполяции. Проектирование будущего, как правило, происходит путем экстраполяции известных законов на неизвестные предметно-чувственно не воспринимаемые, но умопостигаемые абстрактные объекты. Степень познавательной неопределенности экстраполяции в предвосхищении будущего неизмеримо больше, чем в случаях экстенсивного распространения знаний на объекты настоящего и в исторической ретроспекции.

Неверифицируемое в знании

В состав всякого знания входят идеальные образы, не имеющие аналогов в окружающем мире. Как они появляются и следует ли их относить к разряду заблуждений? Логично предположить, что значительная часть неверифицируемых компонентов знания

обусловлена не столько объектами, сколько схемами действия субъекта с объектами.

Неверифицируемые образы могут сигнализировать как о неадекватности практики своему объекту, так и о правильности практики, о неудаче или, наоборот, успехе конкретного цикла познания. Содержание понятия не может сводиться к содержанию материального аналога данного понятия в самой действительности.

Если содержание материальной системы и содержание религиозного учения или научной теории упрощенно представить в виде совокупности материальных и идеальных элементов и попытаться установить между каждым образом и прообразом взаимно-однозначное соответствие, то всегда останется такое дополнительное содержание учения или теории, которое не с чем сопоставлять во внешнем мире.

Например, в физике неверифицируемыми мыслеобразами являются понятия кванта времени, многомерного пространства, пустого класса, волновой функции и т. д. Не следует считать их ложными, так как теории, в которых они играют существенную роль, все же косвенно подтверждаются опытом.

Выделим три фактора, которые вызывают «дополнительное содержание» концепции: 1) выбор абстрактного объекта; 2) особенности способа действия с абстрактным объектом; 3) специфика концептуального типа связи общего и отдельного, оказывающая влияние на взаимосвязь понятий в рамках учения или теории.

Абстрактный объект строится в виде некоторой совокупности знаков, закрепляющих в себе какое-то одно существенное свойство реального объекта. От того, какое свойство реального объекта положено в основу объекта религиозного учения или научной теории и насколько это свойство идеализировано, во многом зависит содержание знания в целом.

Например, реальные объекты, как правило, мыслятся на определенном пространственно-временном фоне, а их свойства, становящиеся идеализированными предметами, так или иначе видоизменяются в процессе их религиозного или научного описания в зависимости от принятой геометрии. Та или иная геометрия всегда детерминирована практическим бытием.

Так, для православной иконы характерна обратная перспектива: точка схода не в глубине картинной плоскости, а в зрителе, предстоящем перед иконой. Параллельные линии не сходятся, а расширены в пространстве иконы. Отдаленные предметы не скрыты за воздушной пеленой, а, наоборот, выдвинуты на первый план. Передний и задний планы имеют не изобразительное, а смысловое значение. Обратная перспектива и сознательное нарушение привычных пропорций изображаемых фигур подчинены задаче выражения религиозной идеи изливания мира горнего в мир дольний.

Принятие абсолютного пространства в физической теории Лоренца предполагает существование ненаблюдаемого эфира, а ненаблюдаемость сверхмалых пространственно-временных интервалов (вызванная условиями взаимодействия макроприбора с микрочастицами) в квантовой теории поля ведет к выводу о ненаблюдаемости внутренней структуры элементарных частиц и к представлениям о виртуальных процессах. Из-за особенностей какой-нибудь геометрической модели возникают понятия мнимых или бесконечных масс у элементарных частиц, понятия отрицательной вероятности, понятия мгновенного перехода с одного энергетического уровня на другой, понятия аннигиляции частиц и т. д.

Вторым важным фактором, который приводит к возникновению содержания знания, не соответствующего содержанию объекта, является особенность схемы действия с религиозным или научным объектом. Схема действия со знаковыми комплексами, как известно, в общих чертах повторяет практические действия с использованием орудий труда. К примеру, счет произошел из перекладывания сосчитываемых предметов, сложение или деление — из объединения или разъединения реальных предметов. Хотя схема действия и имеет материальную детерминацию, она далеко не всегда совпадает по своему содержанию с отражаемым конкретным материальным объектом. Схема умственного экспериментирования с абстрактными объектами в общих чертах есть специфическое проявление практической технологии.

С абстрактным объектом (равно как и с реальным) можно действовать по-разному. Например, исходя из христианской идеи

грехопадения, богослов может рассматривать вселенную не как непрерывный континуум, а как «надтреснутый» и прерывный мир. Наоборот, в классической механике к физическим величинам подходят как к имеющим непрерывный спектр собственных значений. В квантовой механике некоторые из этих величин образуют дискретный спектр собственных значений, и не все из них могут иметь одновременно определенные значения; в связи с этим возникает понятие «находиться везде и нигде», реальный смысл которого определить весьма трудно.

Вот другой пример. Известно, что каждое состояние квантовой системы может быть описано в данный момент времени определенной функцией координат, причем квадрат модуля этой функции определяет распределение вероятностей значений координат системы. В случае сложной системы, состоящей из многих частиц, эта функция, называемая волновой, зависит от всех координат системы. Она становится функцией точки в многомерном конфигурационном пространстве, а не в реальном физическом пространстве. Волновую функцию нельзя измерить опытным путем, но она строится как способ действия с измеренными физическими величинами.

Наконец, третьим важнейшим фактором появления религиозных и научных понятий, не имеющих материально-предметной интерпретации, является тип связи общего и отдельного, который присущ концептуальной системе и интериоризуется из практики. Мысленное отдельное воссоздается методом восхождения от абстрактного к конкретному, методом синтеза общих определений. Чтобы преобразовать материальный объект в соответствии с человеческими потребностями, люди изобретают орудия труда, промежуточные звенья между объектом и субъектом.

Точно так же, чтобы проникнуть в скрытую от непосредственного созерцания сущность объекта, познающий субъект вынужден изобретать мысленные звенья, которые бы непротиворечиво связывали исходные положения доктрины или теории с опытными данными. Без промежуточных построений, не все из которых могут иметь реальный смысл, абстрактное мышление не способно отобразить реальное отдельное.

Например, для решения проблемы теодицеи богословы изобрели понятие эманации Блага, из которого семантически вытекало, что зло в мире обусловлено иерархией совершенства мироздания. Каждый последующий уровень эманации менее совершенен, нежели предыдущий. Отсюда вывод: зло есть естественный и закономерный недостаток блага.

В науке подобные примеры нередки. Так, введение виртуальных величин в уравнения, описывающие ядерные процессы, позволяет понять процесс превращения одной элементарной частицы в другую. Первоначально под понятием виртуальности подразумевали то, что невозможно уловить в материальном эксперименте, то, что в принципе ненаблюдаемо. Поэтому вопрос о реальном существовании виртуальных величин оставался открытым. В последнее время физики экспериментально обнаружили нечто вроде виртуальных частиц. Если это так, то открытие виртуальных частиц подтверждает наличие объективной обусловленности концептуального типа связи общего и отдельного, с помощью которого как бы перекидывается мостик от незнания к знанию, и незнание становится знанием.

Вместе с тем отнюдь не всякая вводимая в уравнение виртуальная величина имеет материально-объективный аналог. Во всяком случае, обратное пока не доказано. Не исключено, что некоторые виртуальные величины в конце концов разделят участь понятия флюида, которое в свое время вводилось в физические теории для объяснения теплоты, электричества и т. п. И все-таки подобные понятия не являются инородными элементами в теле учения или теории, они составляют их органическую часть.

В конечном итоге неverifiedируемые понятия либо получают прямую или опосредованную предметную интерпретацию, либо их просто отбрасывают. Они возникают так же, как и любые другие понятия, и вся их особенность, необычность состоит в том, что для них своевременно не находится подходящего предметного значения. Истинность или ложность неverifiedируемых образов, по видимому, нужно предварительно и объективно оценивать исходя из анализа операциональных значений этих образов.

Копирование или творчество?

Одна из важнейших философских проблем выражается вопросом о том, копирует ли человеческое сознание зеркально свой объект или, наоборот, творчески созидает его? В гносеологии религии этот вопрос конкретизируется примерно так: следует ли считать религиозные образы «зеркальными отображениями» (копиями, снимками, переводами) абсолютной реальности или же религиозное сознание само из себя порождает (придумывает) ценностные представления о безусловном бытии и о способах связи человека с Абсолютом?

В связи с этой проблематикой в общей гносеологии сложились две конкурирующие модели: 1) концепция отражения как воспроизведения (теория копий); 2) концепция творческого отображения (например, теория рефлексии Гегеля). В них по-разному освещается отношение между образом и прообразом, знанием и его предметом.

Если взять за аксиому, что суть человеческого сознания хорошо выражает принцип отражения-как-копирования (по В. И. Ленину, «сознание есть высшая форма отражения действительности»), тогда религиозное отражение следует, во-первых, квалифицировать как нечто непременно вторичное по отношению к своему предмету и, во-вторых, считать его объективно истинным или ложным в зависимости от наших фидеистических оценок степеней сходства (в интервале между полной адекватностью и полным заблуждением) религиозных образов с их трансцендентными либо имманентными прообразами.

Напротив, если полагать, что всякое сознание не столько копирует, сколько творчески созидает информацию о своих объектах, то религиозное сознание логично признать субстанцией религиозного мироотношения человека и не пытаться измерять религиозные высказывания инструментами классической теории истины.

Указанные альтернативные теории являются равноправными конкурентами внутри методологического основания гносеологии религии, и философствующему религиоведу всегда предстоит сделать решительный выбор между ними. К сожалению, в современной учебной литературе по философии и религиоведению данным

теориям внимания практически не уделяется. Учитывая это методическое упущение, обсудим теории копирования и творчества в самом общем — философско-методологическом — плане.

Теория копирования: отражение как воспроизведение

На фундаменте этой теории в первую очередь возведена материалистическая эпистемология, но иногда на нее ссылаются также сторонники гилеморфизма Аристотеля и некоторых других идеалистических течений.

О т р а ж е н и е — в общем смысле 1) реакция, противодействие; 2) рефлексия, обращение назад; 3) отображение, придание образа; в философском смысле (ближе к терминам «отображение», «образ») — способность взаимодействующих вещей воспроизводить (в себе, на себе) характерные особенности друг друга.

Отражение обычно понимают как один из внутренних моментов и эффектов всеобщего взаимодействия вещей, явлений, процессов. Абстракция отражения венчает односторонний взгляд на сложнейший процесс взаимоотражения контрагентов *A*, *B*, *C* и т. д., когда не принимается во внимание многообразие взаимных отпечатываний друг в друге всех участников взаимодействия, а учитывается только запечатление некоторых черт, например *B* в свойствах *A*. Поэтому более точно о специфическом эффекте взаимодействия *A* и *B* следует говорить как о взаимном отражении этих *A* и *B*.

О собственно отражении говорят как о таком одностороннем воздействии *B* (отражаемого) на *A* (отражающее), когда в *A* возникает след от *B*. Если назвать о б р а з о м след $v(B)$, оставленный прообразом *B* на *A* (или внутри *A*), то из определения отражения как воспроизведения *B* в *A* вытекают такие следствия: 1) прообраз логически первичен, а образ вторичен, 2) образ в каком-нибудь отношении соответствует своему прообразу; 3) находясь в составе своего носителя, образ способен при определенных условиях влиять на внутренние процессы и внешние реакции в отражающем. Часто вместо русских терминов «прообраз» и «образ» используют их латинские синонимы — «оригинал» и «копия».

Дискуссии о сущности отражения начинаются с расхождений философов в толкованиях понятий «воспроизведение» B в A и «образ». Надо ли понимать воспроизведение как некое механическое, химическое или духовное проникновение (из внешнего либо из внутреннего B) части B в A и возвращение ее там? Или оно ближе к представлениям об операциях снятия копии, фотографирования, картографирования? Еще куда ни шло именовать формы чувственного познания копиями единичных вещей, но разве не бессмысленно полагать формы мышления копиями общих вещей, ведь «общее» не существует как отдельная объективная реальность?!

Быть может, правильнее более абстрактно выражать воспроизведение либо через понятие знаково-символического соответствия образа прообразу, либо посредством математического понятия отображения — функцией перехода от прообраза к образу, определяющей характер соответствия между ними?

Так или иначе в истории философии сложились и противостоят друг другу два взгляда:

1) образ — это представительная часть оригинала B в отражающем A (доктрина Демокрита об эйдолах, учение Локка о простых идеях, теории ряда социологов о репрезентативной выборке и др.);

2) образ — метка (знак, символ, иероглиф) прообраза, но никак не сторона или часть отражаемого (агностицизм, бихевиоризм, кодовые концепции психики и т. д.).

Оба взгляда имеют некоторое фактическое подтверждение. Первую («эйдетическую», «картинную») теорию можно пояснить таким примером: пообщавшись с представителем какой-нибудь страны, в которой сами никогда не бывали, мы через него, как через эйдос, произвели в себе образ целой страны и населяющих ее людей.

Сторонники знакоподобия образа, обращаясь к контрпримерам, фальсифицируют теорию копий. Так, они говорят, что странно считать свой образ в зеркале частью своего тела либо полагать, будто в этом образе картинно воспроизведена сущность «я»; не требуя от образа свойства быть картиной объекта, достаточно утверждения о существовании причинной связи между B и $v(B)$ в составе A . Следствие же необязательно похоже на причину, и в общем случае по-

нятие соответствия образа прообразу удобнее конкретизировать как модель, схему, сценарий, фрейм, код, языкоподобное описание, метафору, символ, знак.

Если взглянуть на проблему сущности отражения в аспекте отношения образа и его носителя, то и тут мы обнаруживаем несовпадение ответов сторонников противоположных («картинной» и «знакоподобной») трактовок образа. Остроту данной проблеме придают три следующих основных вопроса:

- Можно ли утверждать, что $v(B)$ занимает отдельное место в A , т. е. имеет метрические свойства, или, напротив, образ принципиально не занимает никакого места, представляет собой разновидность виртуального бытия (он есть нечто снятое, функциональное)?

- В какой мере целостность образа зависит от содержания оригинала, а в какой — от характера взаимодействия A и B и от особенностей отражающей инстанции? Какое из утверждений следует принять: 1) содержание $v(B)$ обусловлено прежде всего самим B (приоритет предметного значения образа)? 2) содержание $v(B)$ в первую очередь операционально, детерминировано характером взаимодействия A и B (первенство операционального значения образа)? 3) содержание $v(B)$ преимущественно определяется природой отражающего агента (преобладание внутренне смыслового, символического значения образа)?

- Нейтрален ли образ в отношении своего носителя или, наоборот, $v(B)$ всегда активно (хотя и в разной степени) по отношению к A , стремится трансформировать исходное состояние своего носителя?

Эти вопросы относятся к числу вечных, и вряд ли спор выиграет в обозримом будущем одна из теорий: либо теория образов-копий (Демокрит, Аристотель, Локк, Фейербах, Ленин, Т. Павлов и др.), либо теория образов-меток (Беркли, Юм, Кант, И. Мюллер, Г. Гельмгольц, Плеханов, Рассел, Дж. Фодор и др.), либо те, кто вообще отвергают реальность отражения, например реальность психических образов внутри человека (Теофраст, Уотсон, Дьюи, Куайн, Хайдеггер, Рорти др.).

Перечислим конкурирующие ответы на поставленные выше вопросы.

Многие материалисты, вслед за атомистом Демокритом, верят в вещественность и протяженность образов-копий. Например, они полагают, что образы могут механически внедряться в головы людей и, объединяясь там в крупные ассоциации, порождать сложные идеи. В свете такого взгляда субъектом мышления является скорее сам образ, а не обладающий этим образом человек; на вопрос, сколько сейчас в вашей голове мыслей, можно было бы ответить вполне буквально.

Иные материалисты, вслед за Гоббсом, отождествляют ментальные образы с некоторыми физическими процессами в мозге, а Кабанису приписывают формулу: «Мозг выделяет мысль так же, как печень выделяет желчь». В данном случае субъектом мышления следует считать сам мозг; вместе с тем тогда трудно признать, что материальные мыслевыделения мозга (мышление как функция мозга) суть копии каких-либо внешних вещей, хотя их пусковая причина может корениться во внешних раздражителях.

Материалисты, солидарные с формулой Фейербаха о сознании как субъективном образе объективного мира (например, марксисты), чаще обходят молчанием проблему пространственности образа. В лучшем случае они говорят, что субъективный образ не содержит в себе ни грана вещества отражаемого предмета, и вообще неизвестно, из чего этот образ состоит. Но тогда правильнее полагать, что субъектом осознанного отражения мира является целостный человек, а не просто его мозг и тем более не некие носящиеся в воздухе объективные эйдоконы-копии.

Спиритуалисты и идеалисты, разделяющие аристотелевскую «теорию копий», приписывают образам признаки бесплотности и непротяженности. Образ есть «житель» формального (эссенциального), а не материального (феноменального) мира.

Критики философского принципа отражения пытаются закрыть обсуждаемую проблему ссылками на самопроверяемость и бессмысленность теории образов. Из ряда выдвинутых ими контрдоводов наиболее сильным является такое возражение, восходящее, вероятно, к Теофрасту (ныне это возражение именуют *проблемой Юма*). Если допустить, что внутри нас (допустим, в черепной коробке) хранятся телесные копии внешних вещей, то кому и

зачем они там нужны, кто или что рассматривает их изнутри во тьме мозга? Невольно придется привлечь для объяснения либо некий «внутренний глаз», который должен будет просматривать эти образы, либо идею «внутренней руки», ошупывающей их, чтобы мы могли судить по ним, каков внешний мир. Но какой продукт, в свою очередь, произведут «внутренний взор» или «внутренняя рука»? Образ образа?

Эта логика приведет к выводу о бесконечной веренице вложенных друг в друга гомункулусов, созерцающих образы один другого. Подобный вывод представляется абсурдным и будет косвенно свидетельствовать о принципиальной уязвимости теории копий. Возражение Теофраста сохраняет свою силу и в том случае, если копию толковать не буквально, но как нечто составленное электромагнитными полями или даже как вообще бесплотное, ибо остается непонятным, зачем нужно удваивать мир на вещи и на такие их внутренние копии, которые неизвестно как «потребляются» получателями этих копий.

Другой аргумент против теории отражения выдвинут бихевиористами: референт образа доступен только интроспективно и не обнаруживается при помощи экспериментов (Уотсон, Куайн). Не лучше ли вообще устранить из психофизиологии понятие образа и ограничиться изучением соотношений между стимулом и реакцией, раздражителем и поведением? Вместе с тем бихевиоризм не устраняет в полной мере принцип отражения, но сводит его к утверждению о наличии соответствия между стимулом и поведением, так что само поведение (реакция) становится в некотором роде образом, функцией от стимулирующего воздействия.

Вовсе не обязательно настаивать на том, что отражение есть только внутренний процесс и что образ хранится, как в музее, в глубинах отражающего, в его внутренней структуре. Воспроизводить и удерживать «иное» в «своем» можно и внешним способом (печать на воске), так что небезосновательна попытка отождествить философское понятие отражения с физическим понятием реакции отражающего тела на воздействие отражаемой вещи.

Философский интерес к теме отражения чаще не самостоятелен, а обусловлен потребностью создать подходящее учение

о человеческом познании (в том числе религиозном). Принимая идею о мозге как зеркале природы, наивный реализм в гносеологии умозаключает, что родовой человек видит мир таким, каков этот мир сам по себе, т. е. образ $v(B)$ в целом обусловлен отражаемым B .

Например, солидаризируясь с материалистическим сенсуализмом XVII—XVIII вв., Ленин утверждал, что за миллионы лет эволюции органы чувств человека приспособились истинно отражать внешний мир и что наше сознание именно копирует, фотографирует объективную реальность.

Развитой Декартом метафоре познания как зеркала природы Кант противопоставил метафору познания как исследования человеком следов, которые сам же человек оставил на объекте («субъект познает в объекте только собственные определения»). Отталкиваясь от кантианской идеи понятия как схемы действия, операционализм утвердил деятельностный подход в философии и психологии: познавательный образ есть особый продукт взаимодействия A и B , и в нем прежде всего воплощена история взаимодействия, а не существо порознь взятых субъекта и объекта; гносеологическое соответствие образа прообразу отвергается, а образ наделяется по преимуществу операциональным значением (П. Бриджмен, Ж. Пиаже, Л. С. Выготский).

Наконец, в классическом субъективном идеализме силен мотив, что ощущения не могут быть копиями вещей, так как они не похожи на порождающие их раздражители; образы суть наши личные переживания, они выражают качество нашей внутренней жизни и могут походить только на другие образы, но вовсе не на некие «первичные качества» (берклианство, физиологический идеализм).

Как бы ни понимать отношение $v(B)$ к B в категориях сходства и несходства (образ картинно похож, мало похож или совсем не похож на оригинал), тем не менее оно во всех случаях может быть обозначено общим понятием соответствия: в соответствие могут быть поставлены даже совсем не похожие друг на друга множества элементов (например, множество пальто и множество крючков в гардеробе). Соответствие образа прообразу имеет свои степени и конкретизируется математическими понятиями изоморфизма, гомоморфизма и автоморфизма. В материалистических

концепциях отражения, основывающихся на принципе эволюции природы, проводится мысль о постепенном возрастании активности $v(B)$ в составе A по мере саморазвития вечной материи.

Классификация основных форм отражения в этих концепциях в целом повторяет иерархию душ в древнем религиозном гилозоизме: свойства отражения в неживой природе похожи на свойства минеральной души, раздражимость простейших одноклеточных и растений — на свойства растительной души, чувствительность — на признаки животной души, а мышление — на особенности разумной души.

В неживой природе след воздействия B на A описывается как п а с с и в н о е отражение, т. е. как нечто не пробуждающее специальной активности A (подобно безразличию зеркала к тому, что в нем отражается). В живой природе отражение носит а к т и в н ы й характер, используется для ориентации организма в мире, для упреждения нежелательных воздействий среды (теория П. К. Анохина об опережающем отражении, теория информационного отражения).

Способность отражающего A использовать $v(B)$ как средство для своего выживания и «преднастройку» по отношению к будущему — это сущность информационно-сигнального отражения, когда именно информация становится содержанием образа. Представления об информации связывают с явлениями последовательности сигналов (Р. Хартли), организации последовательности сигналов (К. Шеннон), организации и системы (Н. Винер), упорядоченности и сложности (Дж. фон Нейман и А. Н. Колмогоров), разнообразия и однообразия (У. Р. Эшби). Так или иначе «информацию» сопрягают с диалектикой определенности и неопределенности всеобщей связи явлений.

Вместе с тем, акцентируя внимание на «зеркальности» отражения, материализм не объясняет достаточно последовательно, почему можно отражать то, чего еще или уже нет, и почему сознание человека не только отражает, но и творит мир.

В современной отечественной литературе особый интерес к теории отражения и ее развитию возник в 50-е гг. XX в. Дискуссия о природе отражения была затеяна тогда Т. Павловым — крупным

болгарским философом-марксистом, который посвятил свою солидную монографию анализу ленинской гипотезы отражения. В дискуссии приняли участие почти все крупные советские философы. В настоящее время интерес к этой проблеме в России упал, и ее продолжают разрабатывать уже не столько философы, сколько психологи и специалисты по искусственному интеллекту.

Принцип отражения во многом остается противоположным принципу творчества и весьма внешним способом (например, в марксизме-ленинизме) соположен с онтологической проблематикой развития и диалектикой. Отношение образа к оригиналу описывается несколькими понятиями, обозначающими разные аспекты этого отношения; среди них наиболее значимы понятия предметности, интенциональности, информации, достоверности, истинности, объективности.

Теория творческого отображения

В теории рефлексии Гегеля (учении о взаиморастворении противоположностей субъекта и объекта) образ описывается как продукт дематериализации (диалектического снятия) части инобытия внутри самобытия и превращения снятого содержания в виртуальное «свое-иное» — в одну из множества бесплотно и неметрично развивающихся возможностей в сфере сверхчувственной сущности. Процесс рефлексии включает в себя моменты следующих взаимоотношений между любыми качествами A и B :

1) A признает B как отличающееся от себя инобытие, противостоящее ему и вторгающееся в него внешним или внутренним способом в форме $v(B)$;

2) помимо противостояния (через внешние или внутренние границы) бытие и инобытие попеременно становятся положенными реальностями, то теряют, то обретают статус субъекта, количественно изменяясь под воздействием вложенного в них извне, друг из друга, содержания до момента их превращения в новые качества;

3) содержание «своего-иного» (изменяющихся внутри A и B копий друг друга) как бы выталкивается за внешние или внутрен-

ние границы «своего», т. е. становится представленным и иллюзорно тождественным содержанию «потустороннего» инобытия.

Отношения признанности, положенности и представленности описываются Гегелем не только как своеобразные этапы рефлексии, но и как ее одновременные и органически связанные друг с другом грани, аспекты. Для рефлексии как самотворящей субстанции мира характерны пять основных моментов:

— относительно адекватное воспроизведение B внутри A в форме копии $v(B)$;

— активное изменение A под воздействием $v(B)$;

— трансформация копии $v(B)$ под воздействием A ;

— складывание внутри A виртуального тождества A и $v(B)$ — как возможность нового качества C ;

— эмерджентная материализация C , в глубине субстрата которого снято хранятся A и $v(B)$.

В какой все-таки форме изменяющаяся копия $v(B)$ существует внутри субстрата A ? В отличие от внешней материальной взаимосвязи качеств A и B , процесс происходящей в них рефлексии невидим и описывается Гегелем как количественные изменения A на уровне его сущности. «Полагание, собственно говоря, относится уже к сфере сущности, объективной рефлексии <...> [основание и копия] сами светятся друг в друге, каждое из них светится в своем ином»²⁷.

Рефлексия не меняет в каждый момент времени качества A , но обнаруживает свое скрытое действие лишь по завершении цикла, причем внезапно для внешнего наблюдателя. Количество, по Гегелю, есть безразличная бытию определенность, т. е. такие изменения внутри наличного бытия, которые до некоторого времени не характеризуются твердыми и ясно очерченными границами.

Количественный процесс можно сравнить с расплывающимся в сосуде с водой чернильным облаком. В каждую секунду растворяющиеся в воде чернила меняют свою конфигурацию, стремясь захватить весь доступный объем воды. Конечно, эта аналогия не позволяет проиллюстрировать невидимость количественного процесса,

²⁷ Гегель. Наука логики : в 3 т. Т. 1. М., 1970. С. 183—184.

но годится для демонстрации постоянного размывания границ количественного бытия и безразличия этого бытия к своим актуальным пределам.

Отсутствие у рефлексии как количественной определенности твердых границ служит теоретическим объяснением невозможности зафиксировать ее органами чувств. Прячась в лоне сущности какого-либо отдельного качества, рефлексия сверхчувственна, невещественна, нематериальна. Она не обладает свойствами инерционности, сопротивляемости. Напротив, она подвижна, как ртуть, вездесуща, всепроникающа и всегда растворена в каком-либо материальном субстрате. Аналогия раствора — это, пожалуй, наиболее подходящая модель рефлексии: растворенное в каком-нибудь основании содержание невидимо, оно находится и не находится в данной точке, оно везде и нигде в строго определенном месте.

В этом смысле можно сказать, что рефлексия (сущность) — это свойство целого, она тотальна и не концентрируется в определенном месте или части целого. Поэтому для описания ее пространственного бытия обычные метрические представления не годятся.

Если под материальным (реальным) понимать метрическую форму существования какого-нибудь качества, то термин «идеальность» (*Ideelle*) применяется Гегелем для обозначения неметрической формы рефлексии как процесса творческого генерирования эмерджента *C*. Будучи сверхчувственным, непосредственно не воспринимаемым, идеальное (снятое) выступает тем не менее моментом реального, поскольку просвечивает сквозь поглотивший его материальный субстрат, проявляется многообразными способами.

Рефлексия как созидание *C* означает прежде всего растворение (снятие) себя в другом и видимость себя через другое (субъекта через объект). В процессе творчества происходит перманентное соотнесение репрезентанта, трансформируемого под воздействием самобытия, с тем внешним целым, которое внедрило своего посланника в отражающее качество. Однако выталкиваемый наружу репрезентант уже изменился, снял в себе признаки отражающего качества. Его виртуальное вытеснение наружу означает не только возвращение ранее полученного от *B* содержания, но и проецирование собственного содержания *A* на внешнее ему целокупное *B*.

Субстрат и вложенная в него копия инобытия бессильны разделиться на две независимые реальности, они сохраняют друг друга в «третьем» — снимающем и объединяющем их эмердженте *C*. (Это «третье» подобно двуликому Янусу, изображенному с двумя лицами, но имеющему один лик, отличный от тех, что обращены к нам.) В то же время они продолжают себя различать и отталкивать, благодаря чему возникает свойство соотнесенности не только трансформируемого образа с внешним для него оригиналом, но и количественно изменяющегося субстрата с первоначальным собственным состоянием.

На уровне человеческой рефлексии такая соотнесенность «свое-иного» с внешним инобытием именуется *интенциональностью* и выступает органом целеполагания, а соотнесенность положенного (страдающего) самобытия с самим собой как автономным качеством называют *самосознанием*, осознанием самого себя. Последнее же возможно только благодаря интенциональности, т. е. виртуальному очищению самобытия от представителей в нем внешнего мира (по Гуссерлю, «вынесения внешнего мира за скобки»).

Поскольку, «свое-иное» виртуально проецируется наружу, постольку творящая идеальность амбивалентна: с одной стороны, она оборачивается свободой, освобождением самобытия от состояния положенности, свободой одиночества, а с другой — отчуждением, утерей «своего-своего» в отталкиваемом «свое-ином». Материализация идеального как сущности всегда неполна и искажена. Материально творится всего лишь одна из бесчисленных виртуальных схем сущности; оставшиеся же на уровне сущности возможности оказываются подавленными, пребывают в снятой (нем. *Ideelle*) форме. Воистину высказанное слово есть ложь!

Реализованный проект чаще всего ложен потому, что очень слабо отвечает всему набору идеальных вариантов развития. К тому же содержание этого единственного (из множества возможностей направления развития) овеществленного варианта весьма опосредованно соответствует своему идеальному прототипу в составе сущности. Но Гегель упоминает и такие редкие случаи, когда

реализация идеального в отдельном материальном субстрате достаточно истинна, совершенна (нем. *Ideale*).

Хотя сущность виртуальна, т. е. растворена во всем объеме какого-то субстрата и просвечивает сквозь все его грани и состояния, тем не менее интенсивность ее свечения может быть неодинаковой. Иногда встречаются и такие вещи-индивиды, которые являются хорошими окнами в сущность: сущность проявляется в них полно и совершенно. Истинное человеческое творчество есть созидание такого рода совершенств.

Какой же из конкурирующих теорий отражения лучше отдать предпочтение? Если спрессовать их вместе до предела дилеммы (копировать мир или творить новый образ мира?), то их полезнее оценить как **в з а и м н о д о п о л н и т е л ь н ы е**.

«Теория копий» в большей мере отвечает установке естествоиспытателей на достижение объективного знания о мире — знания, которое не зависело бы от сознания и операций ученого как субъекта и совпадало бы исключительно с содержанием самого изучаемого объекта.

Напротив, теория отражения-как-творчества сосредоточивается не на эпистемической истинности знания (хотя Гегель и признает «адекватность образа» одним из моментов рефлексии), а на экзистенциальном смысле связи субъекта с объектом. Поэтому теория осваивающего познания более предпочтительна для объяснения познания человеком его **с в я з и с** предельными основаниями бытия, т. е. для построения гносеологии религии.

В конечном счете, по Гегелю, абсолютная истина религиозной связи — это соответствие сущности человека полноте бытия. Вместе с тем гносеология науки тоже не должна ориентироваться исключительно на «теорию копий» и классическую дефиницию истины Аристотеля: в ряде случаев ей полезно учитывать теорию креативного (творческого) отражения и дефиницию истины Платона. В свою очередь, гносеология религии должна в определенной пропорции сочетать экзистенциальный (креатологический) подход с «теорией копий».

Общая теория отражения, приложенная к феномену познающего человека, служит онтологией истины и правды. Онтологический

смысл гносеологического понятия и с т и н ы разъясняется картиной положенности (воспроизведения, копирования) особенностей объекта во внутренней структуре познающего субъекта. Онтология п р а в д ы заключена в изложенной выше трехаспектной картине рефлексии: 1) копия осваивается и изменяется под влиянием субъектного основания, превращаясь внутри субъекта в «свое-иное»; 2) субъект признает в «своем-ином» объективность инобытия; 3) человек субъективно представляет себе объект уже не как чистое «инобытие», но как «свое-иное», т. е. привносит в образ объекта отпечаток плоти и духа самобытия.

Выходит, истина и правда суть два принципиально разных и тесно связанных момента соответствия человеческого знания объективной действительности.

Истина и правда: познание отчуждающее и осваивающее

Некоторые философы-прагматисты утверждали: «Даже если Бога на самом деле нет, но человек в Нем очень нуждается и верит, что Он есть, то Бог непременно появится как реальная сила».

Утопическая функция философии оправдывает себя, когда сила соборной веры опредмечивает утопию, вдыхая в нее жизнь. Вспомним, что в России как полигоне утопий в XX в. коммунистический идеал обрел форму советской власти, породил богатую культуру и просуществовал более полувека. Выходит, понятие утопической иллюзии вполне совместно с понятием реальной осуществимости.

Материализоваться способно не только эпистемически истинное знание, но также и знание субъективно-иллюзорное, содержание которого не отличается объективностью, не адекватно внешнему миру. Атеисты-материалисты склонны рассматривать религию всего лишь как форму бессильного утопического заблуждения. Но разве справедливо признавать иллюзиями и заблуждениями такие воплощения веры в Абсолют, как культуры буддизма, христианства и ислама?! Уж столь ли велика разница между опредмеченными идеями науки и религии?

Вообще говоря, не так уж важно, адекватна или неадекватна исходная идея законам первозданной природы («реалистичен» ли именно такой портрет, тип мебели, фасад дома и т. п.). Гораздо важнее способность идеи материализоваться, обретать отдельное реальное существование, удовлетворять человеческие потребности, развивать социум. Философы-прагматисты выявили громадную роль воли и веры в деле материализации придуманных сознанием идей: чем сильнее воля и вера, тем скорее и успешнее воображаемое станет действительным.

Гегель как-то сказал: «Истина есть великое слово и еще более великий предмет. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь». Но что есть и с т и н а? На этот вопрос нет однозначного ответа, да и сам термин «истина» изначально многозначен. Древнееврейское *amen* означает: 1) противоположное лжи или неправде; 2) надежность, доверие, верность. Древнегреческое *ἀληθεια* (алетейя) переводят как 1) истинное; 2) открытое и честное; 3) подлинная реальность; 4) реальный предмет, а не его копия. Латинское *verus* означает 1) истинный; 2) правдивый, а *veritas* — истина. Истины подразделяют на необходимые и случайные, аналитические и синтетические.

Платон в диалоге «Теэтет» говорит, что можно владеть истиной, не владея знанием. Не будучи познанной истина как-то присутствует в мышлении. Но знание невозможно без логоса, без разумно-словесного отчета. Предельные истины должны быть истинными осознаваемыми и обозначенными именами. Изреченные мысли, по Платону, неполны и лживы, а высшие истины о бытии невыразимы. Тем не менее бытие нельзя не мыслить, даже если оно непостижимо. По Декарту, ясные истины — от Бога, по Спинозе, истина — это то, как Бог видит мир; подлинная истина есть признак полного и точного знания.

В западноевропейской философии между собой всегда конкурируют два типа философии — теоретическая и практическая. Первая ориентируется на понятие истины, причем мир истин весьма напоминает трансцендентную область платоновских идей, противоположную сфере текучих материальных явлений. Такой тип философствования М. Хайдеггер назвал «эйдетическим дискурсом».

Напротив, практическая философия нацелена на понятие Блага, на человеческие потребности и потому предпочитает иной — аксиологический — способ анализа.

В начале XX в. теоретическая философия жестко потребовала освободить знание, претендующее на истинность, от всякого рода ценностных формулировок. В свою очередь, философы-аксиологи ввели запрет на построение своих рассуждений по образу и подобию теоретико-научного знания. В отличие от теоретической и практической разновидностей философии, религиозный дискурс, как правило, стремится к гармонизации истины и блага — по эталону калокагатии Божественной сущности.

В восточных учениях (индуизм, буддизм, даосизм, конфуцианство) истина трактуется как **спасительное знание**: 1) слово Учителя, указывающее верный путь к спасению; 2) преодоление иллюзии в пользу подлинного образа действительности; 3) путь восстановления мировой гармонии (например, через почитание традиций в конфуцианстве, законов империи в легизме и др.).

В теистических вероучениях истина определяется как соответствие некоторого высказывания Божественному Откровению. Так, в иудаизме и исламе истина — это спасительный Закон, **верность Заповедям Бога**, переданным людям через Моисея или Мухаммада. Для христиан истина — не некая универсальная абстракция, а живая и спасительная личность **Иисуса Христа**, который изрёк: «Я есть путь, истина и жизнь» (Ин. 14 : 6).

Антипод истины, правды и честности — ложь. В формальной логике этим термином обозначают не-истину в самом абстрактном смысле. В философских и религиозных текстах ложь и лукавство отличают от ошибок и заблуждений и определяют их как намеренное искажение сути дела. С религиозной точки зрения ложь есть грех, моральное зло, тщетная попытка обмануть Бога. Лгуший прежде всего наносит вред самому себе, поскольку портит свои отношения с Богом.

Ложь может иметь разные масштабы и степени опасности, обладает разрушительной силой, вызывает острые конфликты между людьми. «Отцом лжи» христиане считают самого отъявленного лжеца — дьявола, искушающего людей и побуждающего лгать тех,

кто слаб духом. Ж. Бодрийяр расценил современную цивилизацию как продукт тотальной симуляции (сознательной или неосознанной); наша жизнь наполнена симулякрами — лукавыми подделками лжи под истину, безобразия под красоту.

В классической философии, как известно, сложились три разных трактовки истины как соответствия знания действительности (лат. *veritas est adaequatio rei et intellectus*):

1) теория ко р р е с п о н д е н ц и и исходит из принципа соответствия знания материальному миру (Аристотель пишет в «Метафизике»: «Говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, значит говорить ложное. А говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, значит говорить истинное»);

2) э с с е н ц и а л и с т с к а я доктрина опирается на принцип соответствия предметов их нематериальным оригиналам — трансцендентным идеям (Платон и др.) или имманентным сущностям (Гегель);

3) теория ко г е р е н ц и и основывается на принципе соответствия знания какой-либо форме человеческого сознания:

- врожденным когнитивным структурам (Декарт);
- конвенциям социальных групп (Пуанкаре).
- целевым установкам личности (Джемс);
- априорным формам мышления (Кант);
- самоочевидности интуиции (Бергсон);
- ощущениям (Юм).

Любая теория «соответствия» спотыкается о вопрос «соответствие чему?», т. е. не может точно эксплицировать тот объект, которому знание предположительно ставят в соответствие. Какому объекту соответствует, например, утверждение «У меня болит рука»? Ведь боль субъективна, не регистрируется приборами, а актер умеет вполне правдоподобно имитировать ее на сцене.

Сухотра Свами поясняет указанную гносеологическую трудность древней индийской притчей о повесе, аскете и бездомном псе: каждый из них видит одно и то же — женщину. Однако каждый видит ее по-своему: как объект наслаждения, комок плоти и пищу. «Если соответствие является истиной, то чьей истине соответствует предложение “Вот женщина”? <...> Повеса, аскет и без-

домный пес, глядя на наглядный образец женщины, обратят внимание на разные свойства, отношения и аспекты определяемого объекта. Каждый... будет понимать слово "женщина" и его значение по-своему»²⁸.

Как правило, научные и вненаучные истины не отвергают, а дополняют друг друга. Д. А. Цыплаков поясняет это правило следующим примером. «Мы видим студента, бегущего на остановку вслед за автобусом. На вопрос "почему он бежит?" можно дать два ответа: "потому, что у него сокращаются мышцы" и "потому, что он опаздывает на лекцию". Оба эти ответа будут истиной, и они не противоречат, а дополняют друг другу. Так и истины религиозные говорят о добре и красоте, нравственной правде, а истины науки описывают мир практически»²⁹.

С XX в. в философии усиливается иррационализм в понимании истины. Ницше увязывает истину с идеями вечного возвращения и переоценки ценностей. Экзистенциализм противопоставляет объективной истине представление о личной истине как интуитивной явленности индивиду подлинного бытия. Сартр усматривает сущность истины в свободе. Маритен и Н. Гартман объявляют истину особым идеальным объектом в составе трансцендентного бытия. Теоретики постмодернизма говорят о познании как процессе вечной и неудачной «погони» за истиной.

Действительно ли истина объективна? На этот вопрос подчас отвечают афоризмом: «Мы терпимо относимся к чужим мнениям, пока не имеем своего собственного».

По мнению Хайдеггера, продолжающего античную традицию, чтобы узнать истину, нужно прибегнуть к «про-из-ведению» — вывести ее из потаенности при помощи техники; причем сама техника предстает видом истинствования. В неклассической философии истине уже не приписывается свойство объективности. Ее отождествляют либо со специфическими состояниями души (Кьеркегор), либо с ценностью (Риккерт), либо с языковой интерпретацией (Гадамер).

²⁸ Сухотра Свами. Тень и реальность. М., 1998. С. 60—61.

²⁹ Цыплаков Д. А. Религиозная и научная истина: аспекты секуляризации // Религиоведение. 2011. № 1. С. 71.

Истина и ценность становятся все более тесно связанными. Понятие ценности стало утверждаться в гносеологии во второй половине XIX в. Его ввел в философию Лотце, полагавший, что ценность возникает исключительно в ситуации ее значимости для субъекта, но не является продуктом его произвола; ценность объективна как общезначимая форма воления и поведения человека. В постнеклассической философии проблема истины превращается в один из аспектов игры по правилам, произвольно выбранным субъектом (Фуко).

Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент — истое, подлинное, реальное. В русской духовно-академической философии XIX в. различают истину онтологическую (имеет объективный характер и заключена в самом бытии) и истину логическую (подчинена онтологической истине, субъективна и выражена в человеческих суждениях о бытии).

Суждение считается истинным, когда соответствует сотворенным Богом вещам. В Боге совпадают познание и бытие, онтологическая и логическая истины. Главным критерием истины православная гносеология считает Божественный Разум³⁰.

В частности, В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828—1891) доказывал, что во всяком познаваемом предмете есть две противоположных стороны — идеальная, обладающая более истинным бытием, и феноменальная, обусловленная случайными видоизменениями. Идеальный мир — это объективное содержание истины. Вершина иерархии идей — абсолютная идея, суммирующая в себе все свойства идеального бытия и обладающая абсолютной истиной. Эта идея совершенна и индивидуально-конкретна по форме своего бытия. Она неисчерпаема, ею обладает Бог, человеку же не дано познавать ее полностью. По Кудрявцеву-Платонову, установление истины предмета связано с отнесением его к ценностям-образцам: «эмпирию» предмета следует сопоставлять с тем, каким предмет должен быть³¹.

³⁰ См.: Цвык И. В. Проблема истины в русской духовно-академической философии XIX века // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 2004. № 2. С. 14—30.

³¹ См.: Кудрявцев-Платонов В. Д. Сочинения : в 3 т. Сергиев Посад, 1892—1894. Т. 1. Ч. 1.

Кантом доказано: чтобы познавать, надо действовать, а действие преобразует познаваемое; в итоге человек познает не то, что первоначально существовало, а то, что воссоздано им по схемам его понятий и творческого воображения. По Гегелю, там, где происходит взаимное отражение субъекта и объекта, для измерения силы творчества нужно особое понятие истины как меры соответствия реального с идеальным (т. е. как степени согласования эмерджента *C* со своим оригиналом-сущностью). Поэтому Гегель часто определял истину как соответствие вещи ее понятию.

Понятие экзистенциальной истины

Так, построенный дом признается «истинным», когда отвечает ранее утвержденному архитектурному проекту. К процессу осваивающего познания логично применять неклассическое понятие истины Платона и Гегеля. Назовем это понятие *э к з и с т е н ц и а л ь н о й* *и с т и н о й* (по-русски — *п р а в д о й*).

Экзистенциальная истина есть соответствие экзистенции потребному идеалу бытия. Критерием оправданности идей и идеалов человека служит полнота освоения жизненного пространства и степень удовлетворенности этим освоением. В знании, отображающем мир в купе с человеческим мироотношением, не стоит с упорством наивного реалиста искать только эпи-стемическую истину.

Познание непременно включает в себя индивидуальное *п о н и м а н и е*. Понять значит: 1) выразить познаваемый объект в понятиях; 2) наглядно-модельно представить себе этот объект в формах вторичной чувственности; 3) наделить постигаемый объект смыслом, вмещаемым в личностный смысловой контекст субъекта. Смысл, который индивид приписывает познаваемому объекту, либо творчески изобретается, либо извлекается из уже привычных старых смыслов. Понять физический мир в религиозном смысле значит представить себе этот мир или как продукт Божественного созидания; или как объект Провиденции; или как медиума между людьми и Абсолютом.

Следует учитывать виртуальное разделение в духовных процессах двух содержаний идеального образа-эмерджента: одно из

них есть сознание, а второе — самосознание. Самосознание не способно в полной мере различить, что в эмердженте *C* было исключительно «своим», а что было положено в нем извне, из «инобытия». По крайней мере, это требует огромных экзистенциальных усилий и теоретических размышлений.

В содержание образа самосознания входит некоторая часть «своего-иного», а в содержание образа сознания — «своего». Причем в последнем случае эта добавка «своего» не столь уж безобидна, коль скоро выносящийся через целеполагание во внешний мир идеальный образ сознания материализуется в вещи и процессы искусственной природы, существенно отличающейся от первозданной природы.

Классическое понятие истины не измеряет адекватность образов сознания и самосознания во всей их полноте. Можно ли переживание освоенности мира оценивать как истинное или ложное? Применим ли предикат истинности к образам самосознания и что вообще собой представляют образы самосознания, какова в них пропорция «картинности (имитации) и выразительности? На такие вопросы нет однозначных ответов.

Понятие жизненной правды (экзистенциальной истины) применимо не столько к обозначению объективного содержания природных, социальных и психических процессов (хотя и предполагает частичное воспроизведение такого содержания в снятом виде), сколько сопряжено с уникальностью личностного переживания освоения мира, гармонией индивидуального мироотношения. Сколько людей, столько, вообще говоря, и жизненных правд. Столкновение взаимоисключающих жизненных правд может быть прекрасным и безобразным, трагичным и комичным, возвышенным или низменным.

Не случайно философия прагматизма отождествила истину со свойством идеи придавать нашей деятельности конструктивный характер, вести к практическому успеху, приносить ж и з н е н н у ю п о л ь з у. Развенчивая претензии марксистов на обладание абсолютным эпистемическим критерием истины (критерием практики), философы-прагматисты обратили философскую мысль к теме жизненной истины. Жизненная правда — синкретичный сплав сня-

того объективного (это роднит ее с объективной истиной) и субъективно-личностного в мироотношении (это отличает ее от эпистемической истины). Часто за ее критерий берут с х о д с т в о: доказать правду значит субъективно установить сходство между обсуждаемыми и ранее оцененными ситуациями.

Когда человек, мучительно решая свой конфликт с миром, ищет новые смысложизненные ориентиры, то он ищет для себя новую правду. Найдя ее, он субъективно принимает ее за универсальную эпистемическую истину, верную для всех людей, и подчас негодует, почему же другие не разделяют его жизненной позиции. Конфликт жизненных правд (как внутри человека, так и между людьми) всегда неизбежен. Между правдой и верой существует тесная связь (например, говорят: «Он верен своей правде»). Критерием сравнения и оценки многообразных жизненных правд является т и п и ч е с к а я жизненная правда, основанием для выделения которой служат общечеловеческие моменты мироотношения.

Мысль о любом бытии всегда содержит субъективно-антропный компонент. Подобно расплавленному металлу, заполняющему плавильную форму, интенсивная мысль о бытии, овладевает субъектом, становясь антропоморфной. Материализуя свои идеи и идеалы, человек создает новую действительность, во многом не совпадающую и конфликтующую с миром дикой природы. Субстанцией этого нового мира выступает живая деятельность, расширенное производство и реализация идей и идеалов.

Там, где эта живая деятельность прекращается, вторая природа спонтанно возвращается в состояние первозданной природы. Разумеется, между дикой природой и миром человека есть не только различие, но и общность, иначе они бы не смогли физически сосуществовать и взаимодействовать. Законы ноосферы — главные факторы тотальности общества и всей социальной предметности.

Усилим остроту понятия экзистенциальной истины с помощью «коварного» примера. Допустим, мы смотрим на облака и наблюдаем множество сменяющих друг друга картин. Сами по себе точки, линии и объемы, видимые в облаках, поначалу совершенно бессмысленны: они суть некие неопределенные события. Но стоит лишь иллюзорно упорядочить эти события в связи с какой-нибудь

установкой, и они тотчас становятся для нас «фактами». Эти «факты» отбираются и складываются в картину облачной реальности (образы моря, гор, воинского соединения, людей, зверей и пр.). При смене установки и переключении внимания на другие конфигурации меняются «факты», и возникает уже иная картина той же самой части небесного пространства. Облачные картины — это эмердженты S , возникающие при слиянии внешней оптики с когнитивными стереотипами человека, причем в их производстве участвуют не только наше сознание, но также подсознание.

Если приведенный пример экстраполировать на любой познавательный процесс (религиозный, научный, технический, художественный и т. д.), то экзистенциальная истина станет заметно соизмеримой с эпистемической истиной. Пусть облако — реальный объект, и наше созерцание облака именно как облака, вероятно, истинно в эпистемическом смысле. Однако множество увиденных нами в облаках картин трудно признать эпистемически истинными. Тем не менее эти картины-иллюзии нетрудно опредметить в материальные компоненты социального мира.

Не так ли обстоит дело в случаях научного, технического и вообще любого вида творчества? Могут сказать: одно дело облака и прихотливая игра воображения, но совсем другое дело наука и техника, где материализация придуманных учеными и инженерами идей связана с систематической экспериментальной проверкой знания. Однако столь ли уж принципиально различие между облаком и, скажем, объектом научного познания?

Вместо примера с облаками попробуем реализовать другой проект. Возьмем кусок ватмана, карандаш, перочинный нож и стирательную резинку. Стачивая ножом карандаш, произвольно водим его над бумагой, и графитовая пыль образует на бумаге хаотичную неоднородность. Затем столь же хаотично водим по осевшему графиту острым концом многократно свернутой бумаги. На ватмане возникают всякие каракули, пересекающиеся линии, геометрические конфигурации. Поворачивая ватман в разные стороны, осмысливаем «увиденные» изображения, отбираем среди них самые красивые. Таких картин можно вообразить сколько угодно, но каждый зритель «созерцает» что-то свое, личное.

Теперь остается мысленно зафиксировать понравившуюся картину и, удерживая ее в памяти, стереть резинкой все лишнее. Результат бывает достойным художественной выставки. Материализация иллюзии в данном случае достигнута устранением из объективно реальной однородности ненужных нам графов — по известной аналогии со скульптором, который устраняет из глыбы мрамора все лишнее и извлекает из нее совершенную статую.

Спрашивается, существовал ли объективно реальный оригинал, копией которого стала наша картина? Можно ли исходным оригиналом считать хаос конфигураций (облако) графитовой пыли? Или оригинал заключен в «самости» автора картины? Трудно ответить.

Облако или лист ватмана с графитовыми графами — это намек на полноту бытия с неисчислимым множеством потенциальных возможностей; ограничивая полноту, мы творим нечто отдельное. Вряд ли можно копию этого нечто проверить на эпистемическую истинность внешним опытом или практикой. Трудно удержаться от искушения провести аналогию между картиной в облаках, статуей в глыбе мрамора и научной теорией об экспериментальном объекте. Почему в любой науке всегда конкурируют несколько одинаково правдоподобных, но альтернативных обозрений одних и тех же предметных областей? Не потому ли, что мы видим мир таким, каким хотим его видеть и понимать, а понимаем его в конечном счете так, как умеем с ним действовать, практически обращаться?

Классический рационализм исходил из твердого убеждения в том, что: 1) мир один и един; 2) истина о нем одна и едина для всех людей; 3) научная истина универсальна, всеобща, необходима, непротиворечива, самоочевидна. Иррационализм и критический рационализм подвергают такого рода убеждение радикальному сомнению. Если поверить, что Бог способен творить любые возможные миры, а человек — подобен Богу, тогда окружающий нас мир вовсе не один и един, а люди творят какие угодно оригинальные миры и образы-теории этих миров.

Так, сфера изящных искусств составлена суммой альтернативных художественных миров и конкурирующих между собой «странных» художественных истин. Наука и техника искусно создали множество разных новых реальностей, которые подчинены особым

автономным законам, придуманным учеными и инженерами. Следовательно, классическому принципу единственности, универсальности и непротиворечивости научной истины логично противопоставлять неклассическую концепцию плюрализма парадоксальных научных истин о возможных мирах.

Например, Л. Шестов противопоставил абсурдные истины веры (скажем, веру христиан в распятого Бога) рационализму классической науки: он наделил истину свойствами несомоочевидности, парадоксальности, свободы и экзистенциальной неповторимости.

Учитывая плюрализм представлений об истине, целесообразно ввести в общую теорию познания два новых термина: «осваивающее познание» и «отчуждающее познание».

О с в а и в а ю щ е е п о з н а н и е (*gnosis*) объединяет субъект и объект так, что познаваемое субъективируется, становится жизненно ценным для познающего человека. Причем объект может быть не только внешним (даже трансцендентным) по отношению к субъекту, но и имманентным (иногда трансцендентальным), поэтому в осваивающем познании, в свою очередь, надо выделять его внешне-трансцендентную и имманентно-трансцендентальную разновидности.

Осваивающее познание есть эмоциональное, откровенное и интимное отношение человека к воспринимаемому бытию; его можно охарактеризовать как экзистенциальное притяжение субъекта к объекту в таких формах любви, как сторге, эрос, агапе, филое. Осваивающее познание органически связано с аксиологией сердца, духовным фидеизмом и убеждениями, истину можно узнать по ее красоте.

В осваивающем познании объект антропоморфизируется и космоунифицируется познающим субъектом. Антропоморфизм есть уподобление инобытия человеческому самобытию, наделение объекта свойствами человека. Термином *к о с м о у н и ф и к а ц и я* обозначим умозрительное наделение всех возможных вселенных признаками только одного (нашего) универсума; при этом всякое «совершенно другое» стандартизируется и рассматривается только в рамках единой монистической точки зрения. Абсолютная реальность антропоморфизируется и космоунифицируется в процессе ее религиозного освоения.

Философов всегда привлекает «антропный парадокс»: мир огромен и стар, человечество же возникло недавно и созерцает мир из своего крошечного наблюдательного пункта, тем не менее все известные нам свойства мира проявляются только через отношения универсума к человеческому закоулку: кроме нас, атрибуты вселенной (ее размеры, возраст и пр.) некому наблюдать. И хотя все мы хорошо знаем, что мир существовал задолго до нас, независимо от нашего существования, все же те свойства, которые мы ему приписываем, выявляются только через наше прикосновение к миру³². Этот же парадокс применим к теме бытия Бога: Божественные атрибуты так или иначе релятивны к человеческому существованию.

Отчуждающее познание (ἐπιστήμη, *episteme*), наоборот, разъединяет познающее и познаваемое, превращает субъекта в отстраненного, бесстрастного и объективного наблюдателя, а объект — в нечто «совершенно иное». Объектом такого познания могут быть как внешние (в том числе трансцендентные) предметы, так и имманентные (иногда трансцендентальные) вещи; поэтому его можно подразделить на экстерьерное и интерьерное отчуждающее познание.

Отчуждающее познание устремлено к «объективной истине», определяемой, по Стагириту, как соответствие знания действительности и проверяемой нейтральными критериями (внешнего опыта и разумной самоочевидности — экспериментом, «фигурами логики»). Это внешняя истина.

Осваивающее же познание ориентировано на другое — на то, что в русском языке обозначают термином «правда», плохо переводимом, например, на английский язык. Интернациональным аналогом правды может быть экзистенциальная истина — внутренняя истина. Эпистемическая истина для всех одна, intersubъективна и ценностно-нейтральна. Напротив, экзистенциальная истина-алетейя у каждого своя, спаяна с принципами внутренней жизни индивида и имеет явно выраженный личностный и

³² См.: *Frayn M. The Human Touch : Our Part in the Creation of a Universe. Cambridge, 2006.*

ценностный характер. Правду трудно верифицировать критериями материальной практики или рассудочной непротиворечивости. Ее предпочитают проверять духовными мерилami — *faith*-верой, совестью, интуицией.

«Правда — это такое начало, которое скорее молчит о себе, чем говорит о себе. И к правде вообще подходить надо осторожно. Правда не бьет себя в грудь и не кричит, что она истина...» (А. Л. Казин). По мнению С. Ф. Денисова, в узком смысле н е п р а в д а связана с предпочтением небытия (с танальными тенденциями) и влиянием судьбы (слепого рокового случая). Среди основных форм современной неправды Денисов перечисляет равнодушие, безразличие и эстетизм, а главную причину скуки он видит в том, что люди пребывают в неправде, хотя и помнят о былой правде. П р а в д а — это совесть, т. е. совместная весть о жизни в соответствии с представлениями о добре и благожелании.

«В широком смысле правда представляет собой иерархическую систему ценностей, на основе которых формируется витальная тенденция человеческого бытия. <...> Правда является, пожалуй, основной детерминантой человеческой жизни, но наряду с ней человеческая активность испытывает огромное давление судьбой. Правда и Судьба — вот два наиболее распространенных понятия, с помощью которых человек пытается объяснить свою жизнь»³³.

В Древней Руси почти все поле человеческой деятельности определялось правдой и неправдой. «Человек мог жить по “правде”, потому что она — Божьи заповеди и церковные правила. И мог судиться по ней, потому что “правда” — суд, а также судебные испытания и даже пошлина за призыв в суд свидетеля»³⁴.

И. С. Пересветов, оригинальный русский мыслитель XVI в., писал, что правда есть совокупность заповедей Бога, имеющих статус законов и для государя, и для его подданных. Являясь нормой жизни, правда проистекает из единственного Божественного источника — Библии. Православная вера помогает народу исполнять и

³³ Денисов С. Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды. Омск, 2001. С. 49 — 50.

³⁴ Юрганов А. Л. Категории средневековой культуры. М., 1998. С. 46.

понимать правду, но наиболее полное знание о Божественных заповедях имеют духовные лица³⁵.

Истина и правда по-разному сплетены друг с другом, равно как разнообразны взаимосвязи объективных знаний с субъективными убеждениями. Между ними (правдой и истиной, убеждением и знанием) нередки противоречия. Бывают истинная правда и ложная правда; правдивая ложь и неправдивая истина; ложь во спасение и убийственная правда. Так, народная сказка выражает глубокую правду жизни, но противоречит истине факта (русская пословица гласит: «Сказка — ложь, да в ней намек, добру молодцу урок!»).

Разумеется, названные виды познания — осваивающее и отчуждающее — суть оторванные друг от друга абстракции. В реальности же (в каждом отдельном когнитивном акте) они сочленены в той или иной пропорции и между ними возможны противоречия. В конечном счете осваивающее и отчуждающее виды познания произрастают из одного и того же корня, а именно из процесса взаимодействия «своего» и «иного», из противоречивого опыта освоения и отчуждения.

Пример познания с доминантой отчуждающего начала — техническое и естественно-научное познание. Напротив, религиозное и философское познание есть по преимуществу познание осваивающее, сопряженное не столько с поиском эпистемической истины, сколько с постижением онтологической правды жизни. По этой причине религиозные и философские системы продолжают оказывать мощное воздействие на умы людей даже тогда, когда «рационально-научный критицизм» отвергает их посредством объективных критериев эпистемической истинности.

В отличие от научных теорий, ни одно из великих философских учений никогда не устаревает, и в этом, вероятно, коренное отличие мудрости (лат. *sapientia*) от научности (лат. *scientia*). «Откровение — это проявление в человеческом знании основания бытия» (Гиллих).

Усматривая в личностном безусловном бытии калокагатию (единство в Боге абсолютного блага, истины и красоты), богословы утверждают, что бытие не поддается отчужденному познанию, а

³⁵ Цит. по: Юрганов А. Л. Категории средневековой культуры. С. 46.

внутренне открывается человеку через духовную сторону его души — через совесть и внутренний синтез сердца, т. е. через мистическую связь человека с Абсолютом. Экзистенциализм являет собой течение современной философии, стремящееся воссоединить и уравновесить *gnosis* и *episteme* — осваивающее и отчуждающее познание.

Религию иногда (в особенности в христианстве) предпочитают называть верой, а в иных случаях ее определяют как особое *с п а с и т е л ь н о е з н а н и е*. Многие атеисты, путая правду и истину, оценивают религию как «слепую» и бессодержательную веру, не имеющую своего предмета, и противопоставляют ей холодный просвещенный разум. Богословы расходятся между собой при описании постижения верой Абсолюта. Так, пантеисты полагают, что для познания Бога вполне достаточно непосредственной веры. Теисты же требуют дополнять религиозную веру эмпирическими свидетельствами Божоявления и логическими доказательствами бытия Бога.

О несоизмеримости веры и разума немало сказано апостолом Павлом, Тертуллианом, Паскалем, Кьеркегором, К. Бартом и др. Религиозная вера часто направлена на трансцендентное, физически невозможное, чудесное, поэтому ее истины кажутся нашему разуму парадоксальными, бессмысленными и даже абсурдными.

Противоречие между абсурдом веры и логичностью понимания отражено в формуле Кьеркегора: «верить — значит не понимать». Веру нельзя доказать, но можно выяснять. К вере, как правило, невозможно принудить: ее свободно выбирают; «невольник не богомольник». Если истина не может привлечь к себе разум собственным светом, говорил Д. Локк, внешняя сила ей не поможет. Истинная вера насаждается в сердце Богом (Р. Нибур). На заре христианства специфику осваивающего познания философы-гностики называли *г н о з и с о м*.

Гностицизм

Яркий пример религиозно-философской абсолютизации черт осваивающего познания — *г н о с т и ц и з м*. Гностики утверждали, что лишь избранные и особо подготовленные люди (пневмати-

ки) способны познавать Бога через мистическую связь с ним³⁶. Гностицизм (от греч. γνῶσιμος — познающий) — религиозно-философское движение поздней Античности, возникшее в I в. в районе Ближнего Востока или в Александрии. Расцвет произошел во II в., а в III в. сложилось примыкающее к нему манихейство. Гностицизм вылился в ряд раннехристианских ересей, оказал влияние на средневековую философию и неортодоксальную мистику Нового времени. Он притягал на знание особого тайного смысла Библии, часто противоположного прямому, а также на синтез иудаизма, зороастризма, религий Вавилона и Египта.

Многие гностики верили, что чувственный мир был сотворен низшим богом Иалдаваофом, мятежным сыном Софии (небесной мудрости). Он и является тем Иеговой, о котором говорится в Ветхом Завете, а змий вовсе не был порочным и должен был предупредить Еву против лживых наущений Иалдаваофа. Долгое время верховный Бог предоставлял Иалдаваофу свободу действий, но позже послал своего сына, чтобы тот вселился в тело человека Иисуса и освободил мир от лжеучения Моисея.

Доктрина гностицизма исходит из представления о едином начале, развертывающемся в серии эманаций. Умопостигаемое бытие иерархично. Мир, в котором живут люди, чужд истинной жизни, раздроблен; в нем царят мрак, неведение, страх, тоска по родине и свету. Земное существование предельно удалено от потустороннего Бога. Между Богом и миром — серия ипостасей, разделяющих идеальное и материальное (у Василида их число доходило до 365).

Вслед за апостолом Павлом гностики отстаивали модель троичности человека: человек состоит из пневмы, души и плоти. Пневма исходит из надкосмической Божественной сферы (Василид), но она поглощена земной душой и бездействует. Плоть сотворена и опьянена темными силами мира и пребывает в дремоте невежества. Лишь пневматики, обладающие вдохновением и экстатическим опытом (гносисом), могут спастись, обрести безусловную свободу и свет, вернуться на Божественную родину. Суть гносиса (знания), по Феодоту, — в ответах на вопросы о том, кто мы, кем стали,

³⁶ См.: *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

где мы, куда заброшены, куда стремимся, как освобождаемся, что такое рождение и возрождение. Познавая свое «я», мы начинаем познавать и мир, но всеобъемлющее знание, дарующее спасение, большинству людей недоступно.

«Через гносис гностик становится тождествен Божеству... — пишет Н. В. Бряник. — Гностическое “познание” является познанием, в котором отношение познавания взаимно в том смысле, что одновременно происходит познание и действие подлинного самораскрытия как со стороны познающего, так и со стороны познаваемого. Это как “познание” Богом, так и “познание” его самого»³⁷.

В гносисе человек преодолевает свою двойственность; через человека (как средоточие мирового процесса) бытие преодолевает свою расщепленность и восстанавливает распавшуюся гармонию. Теософы ценят гностицизм за сохранение им духа «тайной доктрины», а церкви осуждают его как ересь.

§ 2. Два понятия веры

Сила веры. — Полисемичность термина «вера». — *Faith*-вера и *belief*-вера. — Необразное знание подлинника. — Опосредованность образа вещи. — *Belief*-вера как незнание. — Кант о вере. — Формы *belief*-веры. — Доверие к эталону. — Доверие к экстраполяции эталона. — Доверие к умозаключению. — Всякая ли вера религиозна?

Сила веры

«Природа слишком разумна, а человечество слишком безумно для того, чтобы не уверовать в Творца и Вседержителя и не уповать на Него. Это с Богом через тернии — к звездам, а без Бога через тернии — в пропасть» (С. К. Абачиев).

³⁷ Бряник Н. В. Введение в современную теорию познания. М., 2003. С. 150.

К числу «вечных» относятся следующие вопросы. Способен ли человек только по собственному желанию выбрать для себя веру либо неверие в Бога? Как атеист мысленно представляет себе Бога, в которого он не верит? Можно ли понять мировоззрение атеиста, оставаясь при этом верующим в Бога? Можно ли, наоборот, оставаясь атеистом, осознать, что собой представляет вера в Бога? Следует ли верить тому, кто заявляет, что он верует в Бога, либо, напротив, является атеистом?

Атеист чаще верующего не выносит груза бытия и жизненных противоречий (добра и зла, рационального и иррационального и др.), его одолевают чувство конечности и страх смерти. Религиозная вера же, как правило, защищает человека от депрессии и ипохондрии. Вместе с тем религия всегда амбивалентна и ищет середину между крайностями сомнения и фанатизма, профанизации и демонизации, богоборчества и идолопоклонства. Человеческая душа противится пустоте безверия, поэтому когда исчезает религиозная вера, то ее место занимает суеверие (например, тяга к оккультизму).

Проблема веры — центральная в гносеологии религии. «То, во что люди верят, является важнейшим аспектом реальности безотносительно к тому, истинно оно или нет» (Н. С্মарт). Учитывая огромную роль веры в жизни людей, можно дополнить определение человека (*homo sapiens*) равносильной дефиницией «человек — животное, способное глубоко верить».

Историк Б. В. Личман констатирует: «Сегодня из 6 млрд населения Земли 4 млрд веруют в Бога и вечность Души. В их числе почти все монархи и президенты, многие деятели науки и культуры. К старости более 90 % людей планеты верят в вечность Души, загробный мир»³⁸. Религиозную веру обычно отличают от суеверий (заговоров, гаданий, оборотничества и пр.). Еще Цицерон придавал понятию *superstitio* (суеверие) негативный смысл и отличал его от понятия благочестия (религии).

Существуют различия в теологических пониманиях предмета религиозной веры, соотношения в ней индивидуального и соборного

³⁸ Личман Б. В. Толерантная история России. Екатеринбург, 2008. С. 105.

моментов. Далека от решения проблема, имеет ли религиозная вера образный характер или она есть прямое знание оригинала. Религиозная вера — духовная основа религиозного мироотношения, поэтому о религиозно настроенном человеке обычно просто говорят: он — верующий. Теме веры уделяется важное место в Священных Писаниях, ей посвящены сотни трактатов.

Слово «вера» имеет множество значений, в том числе прямо противоположных по смыслу, и восходит к термину «истина»: лат. *veritas* — истина, *verus* — истинный. В старые времена под *verum* (греч. ἀληθής) чаще подразумевали не то, что объективно верифицируется внешним опытом, а то, что отвечает совести, срощено с чувствами вины и справедливости (*in vino veritas* — истина в вине). Вера есть состояние сознания, соответствующее обладанию правдой жизни.

Предметами веры могут быть либо объекты внешнего чувственного опыта, либо внутреннее умозрительное бытие. В повседневной жизни мы, как правило, руководствуемся «верой как вероятностью», т. е. полагаемся на неточное вероятностное знание, основанное на практическом опыте и здравом смысле (верим, например, что завтра снова взойдет Солнце и ночь сменится днем). Напротив, религиозная вера сопряжена с невероятным, и «вера в Бога, — пишет С. Л. Франк, — не есть, с точки зрения рационального понимания мира, “наиболее правдоподобная гипотеза”... в области религиозной веры такого однозначного, отчетливого мерил вероятности у нас нет... само понятие вероятного теряет здесь всякий смысл»³⁹.

Проверить — значит установить истину, раскрыть «потаенность» (алетейю); поэтому, выражение «проверить истинность утверждения» в некотором смысле тавтологично. В научной методологии под верификацией понимается процесс установления истинности научных высказываний с помощью внешнего чувственного опыта.

От слова «вера» производны такие слова, как *достоверность*, *вероятность*, *верность*, *поверка*, *проверка*, *доверие*, *поверие*, *верование*, *вероисповедание* и многие другие. Многозначность слова

³⁹ Франк С. Л. С нами Бог. Париж, 1964. С. 19, 20.

«вера» является причиной недоразумений, когда его применяют для обозначения разнородных реальностей. Одно дело — верить показаниям измерительных приборов или словам очевидцев и другое — верить в идею, теорию, аксиому, доктрину. Сохранять верность другу или авторитету вовсе не то же самое, что удостовериться в чем-либо на собственном чувственном опыте. Подсчет вероятности (правдоподобия) некоторого события отличается от верования в интуитивное откровение сущности. Доказывать, уверять и формировать убеждения — нечто противоположное благодати веры как совести, надежды и любви.

Во всех подобных случаях подразумевают разные понятия веры, но редко оговаривают их суть. Если учесть также, что обыденное сознание сближает понятия истины, правды, правильности и пользы, то термин «вера» вовсе становится содержательно неопределенным. Под «верностью высказывания» могут понимать не только его соответствие чьим-либо убеждением (вере), но также его истинность, правильность, правдивость, достоверность.

Из веры как единого, родового понятия не удается логически вывести многообразие видов веры, поскольку одни усматривают в вере родовой признак «знания», а другие настаивают на дефиниции веры как формы «незнания». Чтобы не допускать теоретической путаницы, нужно ввести в обиход два родовых понятия, логические содержания которых непротиворечиво дополняли бы отношение человека к *veritas*. Такие понятия должны обозначать два противоположных пути души к сверхчувственным реальностям:

- 1) путь в объективный мир духов в форме мистического (прямого) пребывания души в том или ином вездесущем духе;
- 2) путь к скрытым сущностям через вещественные инстанции и внешний чувственный опыт.

Faith-вера и *belief*-вера

В последние десятилетия наш разговорный язык особенно быстро пополняется англо-американскими словами, относящимися к сферам экономики, политики и права. Не всегда такое новаторство плодотворно, но тут ничего не поделаешь. Иногда неологизмы

просто необходимы. Ситуация с термином «вера» — это именно тот случай, когда целесообразно заимствовать из английского языка и ввести в русский язык слова «*faith*-вера» и «*belief*-вера», обозначая ими два разных понятия. Так, в сочинениях Д. Юма акт человеческой природы вообще обозначается термином *belief*, а религиозная вера — термином *faith*.

Faith-вера есть особое духовное знание, а *belief*-вера знанием не является. В свою очередь, *faith*-вера подразделяется на собственные виды, для обозначения которых в английском языке нет подходящих слов. Зато они есть, например, в санскрите. Аналог *faith*-веры у буддистов — с а д д х а. Саддха — путь к Абсолюту, просветлению, нирване. Саддха порождает вирию (энергию), вирия ведет к пониманию сати (цели), понимание сати дает прозрение и праджню (мудрость). Между пониманием цели и прозрением встраивается особая концентрация мысли — самадхи. Самадхи выражается в спокойствии сознания, снятии противоречия между внутренним и внешним миром, слиянии микрокосма (индивидуального сознания) с макрокосмом (космическим абсолютом).

В дзэнской традиции самадхи именуется с а т о р и. Сатори — фаза *faith*-веры, наступающая внезапно, как вспышка молнии, когда субъект и объект сплавляются в неразложимое единство, а сокровенный смысл бытия раскрывается человеку как ф у н и, принципиальная недвойственность целого. «Малое сатори» описывается как кратковременное приоткрытие человеку природы сущего, а «большое сатори» — как откровение, духовно преображающее индивида.

Введение в философию религии понятий *faith*-веры и *belief*-веры дает возможность конкретизировать, во-первых, традиционное противопоставление богословами духовного и плотского человека; во-вторых, различать осваивающее и отчуждающее познание. В своем отношении к бытию духовный человек предпочитает искать критерий истины в *faith*-вере, а ориентация плотского человека на формы объективного существования связана с *belief*-верой.

Плотский человек противопоставляет себя всякому инобытию, «не-я» и мыслит себя субъектом, а инобытие — объектом. Духовный человек стремится слиться с беспредельным бытием, его от-

ношение к онтологической истине Духа — по крайней мере на уровне самадхи и праджни — не описывается традиционной диалектикой субъекта и объекта и вытекающими из этой теории представлениями о структуре познания и знания.

Belief-вера есть всего лишь один из моментов движения ума к опосредованно формирующемуся знанию, но вовсе не рациональное знание как таковое. Напротив, *faith*-вера (пребывание души в духе) есть обладание важнейшими духовными истинами, трудно выражаемыми в словах и понятиях. Именно *faith*-веру, на наш взгляд, следует называть непосредственным и молчаливым знанием.

Необразное знание подлинника

Теперь сформулируем само понятие *faith*-веры как непосредственного знания, а религиозной *faith*-веры — как прямой сакрально-духовной связи с Абсолютом.

Понятие непосредственности обозначает такую данность вещи или знания, которая очевидна, прямо обеспечена нам соответствующим объектом, не требует особых подтверждающих восприятий, концептуальных объяснений, обоснований, доказательств. Непосредственность характеризует достоверность интуитивного познания.

Faith-вера есть духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение трансцендентальных сущностей и/или субстанциальных связей.

Faith-вера, или духовная вера, по определению не является некоей копией своего предмета, картой, субъективным образом объективного прообраза, поскольку она жизненно слита с подлинником. Между нею и оригиналом отсутствуют такие непременные для рационального познания посредники, как идеалы, идолы, копии, образы, знаки, символы и знамения. Если это так, то ее резонно считать подлинным началом человеческого познания, прямым источником ведения о мире в целом и крупных сферах бытия.

Пребывание в вещах-в-себе и получение известий о ноуменальном изнутри оригинала придает духовной вере максимально

возможную достоверность объективного характера. Этот вид достоверности уникален. Слитность духовной веры с подлинником обуславливает тождество эпистемической истины и онтологической истины. Оценка оригинала совестью индивида существенно совпадает с самобытной ценностью самого оригинала. Влечение души верующего к беспредельному Духу и положенность ее в Духе устраняет противопоставленность души и Духа, порождает неутилитарное отношение человека к безусловным духовным ценностям, оборачивается высшими внутренними чувствами любви и красоты.

В *faith*-вере, не прибегающей к доводам разума, заключен максимум свободы личного выбора и волевой целеустремленности человека. Августин учил, что дух объединяет внутренний мир человека с полнотой бытия, поэтому сверхчувственные сущности познаются непосредственно, интуитивно, а не посредством размышления.

Человек начинает реально познавать мир с уровня *faith*-веры (недаром «устах младенца глаголет истина»), а потребность выразить потрясение от притяжения к беспредельному и переживание своей пронизанности космическими силовыми линиями заставляет искать подходящие эмоции, слова, жесты и другие текстообразующие средства. Как только мы отыскиваем потребные способы внешнего выражения *faith*-веры, происходит переход на ступень опосредованного познания: мы начинаем оперировать идеальными образами сущностей, расчленять универсум на фрагменты при помощи орудий, инструментов и знаков.

Опосредованность образа вещи

На уровне идеально-образного отражения единый мир предстает человеку множеством материальных тел, классов вещей, однако внутренняя связь между элементами мира плохо просматривается внешним взором. Чувственный образ вещи, данной нам внешним путем, опосредован сложнейшими нейродинамическими процессами в наших телах; между вещью и чувственным образом, который информирует субъекта о вещи, тянется длинная цепь нервных

импульсов. В этой цепи информация курсирует в физико-химической форме. Извлекая ее, головной мозг не всегда умеет отделаться от сопровождающих ее шумов и создать хорошие условия для точного соотнесения информации с внешним прообразом. Поэтому достоверность внешнего чувственного образа вещи условна, относительна, искаженно-субъективна и принципиально отличается от достоверности *faith*-веры.

В этом смысле *belief*-вера в существование одной единственной реальности является небезопасным заблуждением. Она носит прежде всего приспособительный характер, помогает организовать наш опыт. Ее следует расценивать только как одну из множества версий реальности, но вовсе не как нечто безусловно подлинное. Человек сам конструирует свою реальность, его жизнь — это постоянный процесс моделирования мира, связанный с уверенностью в истинности очередной модели. Если модель реальности некоторого индивида не входит в антагонистическое противоречие с массовыми моделями, то его веру в собственную версию реальности следует считать «социально-нормальной» и относиться к ней с уважением.

Чувственные образы, обусловленные внешними объектами, воплощены в специфических знаках — модальностях цвета, звука и т. п. Поэтому достоверность этих образов имеет опосредованный характер, ее следует сопоставлять (через кажимость) с феноменальной стороной вещей, но не с сокровенными глубинами качеств. Знак, вообще говоря, отличен от обозначаемого, и модальность чувственного образа — не то же, что качество внешнего предмета. Если истинно утверждение атомистов, что внешние объекты сами по себе не имеют ни запаха, ни цвета, ни вкуса, то вряд ли логично приписывать отражающим их ощущениям и восприятиям свойства истинности.

Оценивая субъективную достоверность внешнего чувственного образа, Л. Витгенштейн констатирует: «Достоверность есть как бы тон, которым провозглашают, как обстоят дела. Но из тона еще не заключают, что некто прав. <...> “Я знаю” имеет первоначальное значение, сходное и относящееся к “Я вижу”. <...> Как я знаю, что этот цвет голубой? Если я в этом не доверяю себе, то почему

же я должен доверять суждению других? <...> Не должен ли я где-то начать доверять? То есть где-то я должен начать с “не сомневаться”. <...> Это субъективная достоверность»⁴⁰.

Плотская *belief*-вера сопряжена с косвенным отношением субъекта к объекту и с противопоставлением «я» внешнему миру. Субъект познает внешним способом не целокупную жизнь предмета, но лишь ту часть его жизни, которая оказалась втянутой в сферу интересов субъекта, его преобразующую деятельность и превращена в объект. Как уже неоднократно говорилось выше, субъект видит и понимает объект в зависимости от своих потребностей и схем действия. Предмет же, преобразуемый в объект, подчас утрачивает свою естественную связь с живым миром; в некотором смысле он оказывается продуктом человеческой деятельности, искусственной системой свойств.

Чтобы познавать материальный объект как чувственную данность, нужно изначально быть уверенным, что внешние чувства нас не обманывают и что объект тождествен своему естественному существованию. Это можно выразить и так: освоение внешнего материального мира начинается с кажимости, чувственной достоверности, однако такая достоверность субъективна и сама по себе не дает подлинного знания бытия.

Теоретический анализ чувственных данных часто заставляет сомневаться в самодостаточности и истинности восприятий. «Сомнение приходит после веры... — замечает Витгенштейн. — Но когда что-либо объективно достоверно? — Когда невозможна ошибка. <...> В конце всех оснований находится убеждение»⁴¹.

Belief-вера как незнание

Всякий анализ какого-либо предмета и последующий синтез вычлененных компонентов предполагает некоторое предварительное осмысленное знание этого предмета в целом. Сенсорные вос-

⁴⁰ Витгенштейн Л. О достоверности // Вопр. философии. 1984. № 8. С. 143—146.

⁴¹ Там же. С. 146, 149.

приятия любого предмета всегда безгранично глубже и богаче тех слов, при помощи которых их пытаются выразить и осмыслить. Британский философ М. Полани пишет в своей книге «Личностное знание» (1958), что на всех стадиях научного исследования, начиная с процесса накопления опыта и умений и завершая проверкой гипотез, доминирует некое скрытое измерение. Он критикует убеждение позитивистов в возможность целиком эксплицировать и формализовать научное знание. Полани доказывает: 1) в любом знании есть неустранимый момент субъективности; 2) мы всегда знаем гораздо больше того, чем можем сказать; 3) имплицитное (неявное) знание — это основа понимания языка⁴².

Явная часть знания соотносится с неявной и неосмысленной его частью подобно тому, как географическая карта адекватна отображаемой на ней местности. Карта всего лишь помогает нам ориентироваться, но не дает той же полноты опыта, как пребывание на данной местности. Анализ и синтез имеют интуитивный смысл и подспудные тенденции своего осуществления именно потому, что изначально обусловлены неявным знанием предмета.

Смыслопереживание соотносимо с целостностью, и целое, не будучи еще исследовано как внешний объект, уже интуитивно созерцается нашей душой. Именно с такого рода интуитивно постигаемым целым мы обычно сопрягаем итоги идеально-образного улавливания вещей, когда желаем объявить нашу систему познавательных образов осмысленной и истинной.

Непосредственно установить истинность системы идеальных образов можно лишь тогда, когда найден некий способ прямого сличения образов (копий, карт) с оригиналами. Практика, в которой марксисты пытаются разглядеть подлинный исток и мерило истинности знания, вряд ли может быть теоретически признана окончательным критерием истины, так как она есть не «констатирующая», а «преобразующая» деятельность; человек имеет в практике дело с инструментальными абстракциями, но не с первозданными предметами.

⁴² См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

Переделывая естество, практика опосредует связь с ним человека различными инструментами и обуславливает и с к у с т в е н н у ю д о с т о в е р н о с т ь чувственных данных. Прямо «проверить» субъективный образ внешнего мира можно только критерием *faith*-веры (если признать, что *faith*-вера в самом деле бывает присуща человеку).

Душа повернута одной своей гранью миру вещей и информирована о нем субъективными образами. Другой гранью душа пребывает в «объективном» духе (либо в субстанции, сущностях, законах мира) и может непосредственно знать о нем. Если это на самом деле так, то на духовном полюсе души прямо сличаются образ и оригинал, оценка и ценность, значение и смысл, а вместе с процессом сопоставления опосредованного и непосредственного развивается интуиция, которая, в свою очередь, с новой силой активизирует образное познание.

Кант о вере

Напомним, что Кант, решая проблему источника познания, предположил: чувственные и рациональные образы произрастают из общего для них корня — из способности продуктивного воображения. А что же лежит в основе воображения, т. е. производства образов? Здесь возможны два ответа: 1) либо всякий образ развертывается из образа-прототипа; 2) либо образное происходит из необразного. Если выводить одни образы только из других образов, пусть генотипических, то мы никогда не разомкнем этот круг образов, не отыщем подлинники-прообразы. Не лучше ли поискать основу творческого воображения в сфере необразного и доопытного знания?

Эмпирия (от греч. ἐμπειρία — внешний чувственный опыт) ограничена и субъективна. Откуда же берутся непересматриваемые утверждения о всеобщем, о предельных целостностях и принципах мироустройства? Чем обусловлены синтетические априорные суждения и почему они имеют характер несомненности? Формулируя и обсуждая эту проблему, Кант приходит к выводу, что ее невозможно решить в рамках рационального философствования.

Источник субъективных образов сознания скорее заключается в феномене веры, причем веры религиозной.

По Канту, вера «есть постоянное основоположение души — то, что необходимо предполагать как условие для возможности высшей моральной конечной цели и признавать как истинное ввиду обязательности (содействовать) этой цели... эта удивительная религия величайшей простотой своего изложения обогатила философию гораздо более определенными и чистыми понятиями нравственности, чем те, которые философия могла дать раньше и которые, коль скоро они имеются, разум свободно признает и считает такими, к которым он сам мог бы прийти и мог бы и должен был ввести их»⁴³. Способность продуктивного воображения, быть может, произрастает из интуиции, совести и мистического озарения как граней *faith*-веры.

Формы *belief*-веры

Рациональное познание человеком скрытых физических реалий, возможно, строится по формуле: эталонный объект (репрезентант) + схема действия с эталоном + экстраполяция частного знания об эталоне на более широкую предметную область или на мир в целом. Идеальное отражение невозможно без *belief*-веры, оно опирается на субъективную достоверность восприятия «тела» эталона и доверие к правилам и масштабам экстраполяции.

• **Доверие к эталону.** Эталон — отдельный объект, чувственно данный субъекту внешним способом. Субъект уверен в наличном бытии эталона и достоверности сенсорной информации об этой вещи. Вместе с тем для признания чего-либо эталоном (совершенным предметом, незримо концентрирующим в себе свойство целого класса однородных предметов) важно поверить в его объективную репрезентативность, испытать к нему доверие.

На деле никакой отдельный земной предмет, согласно Платону, не может быть безусловно совершенным и в своей конкретности

⁴³ Кант И. Критика способности суждения // Сочинения : в 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 511.

воплощать всю полноту Божественной идеи, родовой сущности. Однако указанным обстоятельством приходится пренебрегать, чтобы начать рациональное познание физически недоступных реалий.

- **Доверие к экстраполяции эталона.** Мало поверить в совершенство признанного эталона. Нужно также знать, как экстраполировать представление о нем на иные объекты. Следует ли распространять репрезентант на весь бескрайний мир и бесконечное пространство или он «совершенен» в сравнительно узких границах? Прямо знать об этом невозможно, если ориентироваться только на внешние способы освоения мира. И тогда остается ждать и надеяться, что та или иная предпринимаемая нами экстраполяция приведет к когнитивным успехам и истине.

Случается, что результаты экстраполяции поддаются выборочной верификации или фальсифицируются, и тогда реальная мера экстраполяции устанавливается более точно. Чаще предметно-чувственный контроль за операцией экстраполяции невозможен, и ей приходится доверять, подобно тому как мы доверяем репрезентативности исследований авторитетных социологических служб. Разные примеры доверия (доверие к эталону, идеалам культуры, авторитетному мнению или свидетельству) суть формы доверия идеальному (репрезентативному) образу сверхчувственной реальности. Исполнение желаний, преследование целей и применение средств невозможны без доверия.

Характеризуя прагматические аспекты *belief*-веры, Кант писал, что вера «лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий»⁴⁴. Например, врач не может абсолютно точно знать, верен ли поставленный им диагноз болезни, и тем не менее он призван лечить больного, полагаясь на свой прежний опыт и веру в успех лечения. Такая вера субъективно оправдывает возможность достижения цели и представляет собой, по Канту, «упование на осуществление намерения <...> и возможность единственно мыслимых для нас условий»⁴⁵.

⁴⁴ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения : в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 675.

⁴⁵ Кант И. Критика способности суждения // Там же. Т. 5. М., 1966. С. 511.

Экстраполяционные способности психики, благодаря которым осуществляются наши желания, намерения и цели, проявляются через множество операционных форм, таких как индукция, дедукция, аналогия, мысленный эксперимент и т. п. В то время как безусловный рефлекс автоматичен, всякая экстраполяция предполагает преодоление нерешительности и акт выбора (направления деятельности, плоскости проецирования наличного знания, «расстояния» от наличного до умопостигаемого), т. е. исходит из доверия.

Например, индуктивный вывод оценивают в силу дефицита его информационной основы не как достоверный, а как вероятностный. Дедукция, несомненно, более убедительна, нежели индукция, ибо покоится на законе тождества и тавтологии. Тем не менее из одной и той же общей посылки, но в зависимости от выбора средней посылки силлогизма возможны формально разные выводы, обладающие признаками психологической новизны. Поэтому даже аналитические априорные утверждения не столь уж автоматичны и «бездушны», но в какой-то степени доверительны.

• **Доверие к умозаключению.** Любопытные результаты получил А. Р. Лурия, исследовавший умения осуществлять дедукцию. Изучая соотношение чувственной достоверности и логической убедительности, он обнаружил следующие причины ошибок в умозаключениях: 1) недоверие человека, производящего дедукцию, к исходной посылке, если она не согласована в достаточной степени с его внешним чувственным опытом; 2) затруднение в выборе пути движения мысли от общего суждения к частному. В первом случае испытуемые склонны игнорировать исходную посылку, ссылаясь на то, что «не видели фактов», о которых в ней говорится. Во втором случае силлогизм распадается в сознании умозаключающего на три изолированных положения, а индивид высказывает нечто, исходя из догадки и собственных наблюдений.

Лурия приводит такой пример. В 1931—1932 гг. им проводился опыт в кишлаках и джайлау в Узбекистане. Испытуемым предлагался силлогизм: «Хлопок может расти только там, где жарко и сухо. В Англии прохладно и сыро. Может ли в Англии произрастать хлопок?» Ответ: «Не знаю». Испытуемому предлагается подумать. Он

снова отвечает: «Я только в Кашгарии был, я больше не знаю...»⁴⁶ Правильный и обоснованный вывод может быть сделан лишь при согласовании чувственной достоверности и логической уверенности в существовании тождества между всеми тремя частями силлогизма.

В условиях бурно развивающейся информационно-экранной культуры (цветного телевидения, компьютерной связи, Интернета, мобильных телефонов и т. п.) нарушается баланс между правополушарным и левополушарным мышлением человека в пользу правополушарного (чувственно-наглядного) миропредставления; утрата вербально-логического понимания окружающего мира чревата патологическими последствиями для рода *homo sapiens*. Для сохранения и развития логического мышления у новых поколений, вероятно, следует вводить в средней и высшей школе обязательное преподавание логики (формальной, математической, диалектической).

Итак, *belief*-вера пронизывает всю структуру мышления и увеличивает силу мысли действенным чувством. Юм определял веру как «чувство, которое каждый должен испытывать в своей собственной груди»⁴⁷ и которое обуславливает принятие идеи, представления без достаточного доказательства, обоснования. По Юму, вера «проводит некоторое различие между представлением, с которым соглашаемся, и представлением, с которым мы не соглашаемся»⁴⁸; вера «есть нечто воспринимаемое умом и отличающее идеи суждения от вымыслов воображения. Она сообщает им больше силы и влияния, придает им большую значимость, запечатлевает их в уме и делает их руководящими принципами всех наших действий»⁴⁹.

Посредством веры мышление вырастает в переживание — в непосредственное восприятие какого-либо содержания, сохраняемого памятью в силу особой ценности этого содержания (Дильтей).

⁴⁶ См.: *Лурия А. Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974. С. 119.

⁴⁷ *Юм. Д.* Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» // Сочинения : в 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 802.

⁴⁸ Там же. С. 800.

⁴⁹ Там же. С. 197.

Жизненность веры передается идеям разума; эти идеи оживают, обретают стойкость и активность. Суждения о причинах и действиях, говорит Юм, «порождаются с помощью некоторой скрытой операции, и притом так, что мы ни разу об этом даже и не подумаем»⁵⁰.

Таким образом, *belief*-вера есть ориентированная на тварный и качественно разнообразный мир способность души и относительно непосредственно (без достаточного основания) признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания.

Позволяя человеку относительно прямо усматривать некоторые собственные признаки истинности субъективных образов внешнего мира, *belief*-вера активно направляет процесс синтеза чувств, разума и воли в опосредованное знание и целеполагание, но сама по себе знанием, косвенным или непосредственным, не является.

Всякая ли вера религиозна?

В то же время *belief*-вера, как уже говорилось, в конечном счете руководствуется тем непосредственным целостным мироотношением, которое проистекает из *faith*-веры. Философы-атеисты, разграничивающие «пустую» религиозную веру и «знающую» нерелигиозную веру, напротив, полагают последнюю первичной, а первую вторичной и со временем исчезающей.

«Материалистический подход к объяснению психики человека и природы религии, — пишет Ю. Ф. Борунков, — позволяет утверждать, что не религиозная вера порождает другие виды веры, а, наоборот, присущее человеку некое психическое состояние, называемое верой, используется религиозными организациями для формирования религиозной веры. Вера есть феномен психики человека, обусловленный не религией, а закономерностями познавательного процесса»⁵¹.

⁵⁰ Юм. Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе». С. 204.

⁵¹ Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. М., 1971. С. 152.

Далее автор заключает, что безрелигиозная вера детерминирована реальной практической деятельностью и по мере практической проверки догадок и мнений уступает место прочному знанию. «Она содержит предпосылки своего уничтожения. Такая вера выступает в качестве побочного, вспомогательного элемента в процессе познания в целом. <...> Для религии процесс познания мира и его преобразования представляется второстепенной проблемой»⁵², на деле же религиозная вера якобы формируется и закрепляется лишь тщательно подобранными средствами внушения.

Аналогичную мысль высказывал видный религиовед Д. М. Угринович: «Если безрелигиозная вера отличается от знания, но не противостоит ему как нечто несовместимое (как уже говорилось, она часто в ходе исторического развития превращается в знание), то религиозная вера по своей природе всегда принципиально несовместима со знанием», ее «образы и представления носят иллюзорный характер, им не соответствуют реальные объекты»⁵³. Но что понимать под «знанием»? «Знание, — пишет Угринович, — это нечто безусловное, проверенное, доказанное как развитием науки, так и практики. Как справедливо замечено, никто не скажет: “Я верю, что дважды два четыре”. Люди говорят: “Я знаю, что дважды два четыре”»⁵⁴.

Эти рассуждения спорны. Если всякое знание безусловно, т. е. непосредственно, то оно не может считаться образом (копией) объекта, воплощаться в заместители (знаки) вещей, не требует опосредованных доказательств и не имеет рациональных (репрезентативных, идеальных) форм своего существования. С этим Д. М. Угринович, конечно же, не согласился бы, ибо, подчеркивая свою приверженность материалистической теории отражения, он говорил об образности и рациональности знания. А что означает проверка знания «развитием науки и практики»? Такого рода проверка всегда неполна и опосредована дубликатами оригиналов, образами, а потому не ведет к «безусловному знанию».

⁵² Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. С. 164, 173.

⁵³ Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 225.

⁵⁴ Там же. С. 226.

Утверждение «дважды два — четыре» относится к разряду априорно-аналитических высказываний и, как всякая тавтология, прямо не обладает свойствами фактической истинности; его логическая правильность оценивается анализом определения понятия числовой оси. На практике же дважды два не всегда четыре, в чем легко убедиться, например, слив вместе четыре капли воды и получив одну каплю. Наконец, далеко не всякий вид знания сводим к научному знанию и проверяем практикой.

Таким образом, Угринович не сумел отстоять свой тезис о совпадении нерелигиозной веры с рациональным знанием. С другой стороны, его дефиниция знания как чего-то безусловного невольно отсылает к феномену внеобразного знания, *faith*-вере, одной из разновидностей которой является вера религиозная.

Всегда ли знание опосредовано образами и знаками, или все-таки существует непосредственное знание? Проблема сущности, родов и видов знания — предмет особой дискуссии, уходящей в глубокую древность и не завершившейся поныне. Одни мыслители называют *faith*-веру слепой и незнающей, другие — подлинным светом, высшим знанием. Кто из них прав? Обсудим эту проблему.

§ 3. Проблема когнитивности *faith*-веры

Косвенное и прямое знание. — Гегель о природе знания. — Знание как единство чувства и разума. — Платон о непосредственном знании. — Развитие платонизма К. Поппером. — С. А. Франк: знание о незнании. Неопровержимость знания о незнании. — Мистики о *faith*-вере. — Ясновидение. — Дилемма эпистемизма и фидеизма

Русское слово «знание», возможно, аналогично слову «начало»: в санскрите его аналог — веды, а в греческом языке — логос. Вряд ли случайно, что термин «наука» синонимичен «началу», «ведению», «логии». Например, наука о Земле — геология, землеведение, начала землеустройства.

Скорее всего, *зна* есть сокращение словосочетания *из-на*. *Из-начала* — прежде всего первый, исконный; *изнанка* — нечто противоположное лицу вещи, наличному бытию, кажимости. *З-на* — восхождение изнутри наружу, от сущности к явлению, из глубины на поверхность. Со словом *знание* этимологически тесно связаны *знак* (примета, отличие, предвестие, обнаружение), *знамение* (помета, представитель, выражение), *значение* (содержание, сущность, истость), *сознание* (признание начала вне меня, переживание своего сосуществования с иным бытием).

В словаре В. И. Даля читаем: «Знать, знавать что, кого; о чем; ведать, разуметь, уметь, твердо помнить, быть знакомым». Узнавать — из-ведать, быть из-вещенным; глубоко знающий — вещий, т. е. постигший суть вещей, их начало, их природу; весть — вхождение в есть, естину, а совесть — совмещение «я» и истины. Англоязычный тезаурус раскрывает *knowledge* (знание) такими синонимами, как знакомство, откровение, перцепция, впечатление, уверенность, обучение, эрудиция, культивация ума.

Во всяком знании, помимо предметно-истинностного «знания что́» есть некоторая доля операционально-технического «знания, как» (англ. — *know how*). Например, в состав религиозного знания непременно входит техника медитации как способа обращения к Полноте Бытия. Древнегреческое «технэ» означает искусство или мастерство в материальном или духовном производстве.

По мнению Д. М. Федяева, основное содержание техники обрывает мехос (отсюда термины *механика*, *машина*, *машинация*), то есть специально выработанная уловка, позволяющая разрешить сложную ситуацию и обратить ее себе на пользу. Техника начинается с выработки специальной «машинации», которую можно многократно и эффективно применять, а инструмент деятельности — это машинация, искусственно овеществленная волей человека⁵⁵. В операциональном смысле религиозное знание представляет собой знание особой техники связи человека с сакральными предметами.

⁵⁵ См.: Федяев Д. М. Техника. Технология // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. М., 2004. С. 713—721.

Косвенное и прямое знание

Таким образом, с этимологической и семантической точек зрения знание есть вхождение внутрь сущего, освоение изначальной и подлинной реальности вещей, обладание истиной бытия и выражение открываемой сущности через ее внешние признаки (события, знаки, знамения, явления).

Но как возможно обретение знания? Путем погружения внутрь вещей — от внешних признаков к сущности качества? Или, наоборот, от прямой интуиции, схватывающей сущность, путем восхождения к явлениям и знакам явлений? В философской теории знания этот вопрос обретает прежде всего форму проблемы косвенного и прямого знания, а решение проблемы представлено двумя противоположными моделями.

Согласно одной модели, человек может обладать лишь опосредованным знанием и никакого прямого знания у него в принципе быть не может. Согласно другой модели, наше познание начинается с соприкосновения с подлинным бытием; прямое знание бытия — первичный внутренний свет, отличающийся от тусклого внешнего света, сумерек солнечного дня.

Благодаря внешнему свету, образ наружного восприятия получает только субъективную достоверность. Внутренний свет — это духовный свет, прямое знание сути; этот свет дает *faith*-вере подлинную достоверность. Обе модели основываются на сильных аргументах, ни одну из них невозможно ни опровергнуть до конца, ни отстоять логическими средствами. Противостояние этих моделей имеет характер вечной антиномии.

Гегель о природе знания

Концепция знания как опосредованного освоения сущности наиболее систематично изложена Гегелем в его «Энциклопедии философских наук». По Гегелю, знание есть продукт многозвенного процесса познавания истины. Человеческое познание начинается с внешнего созерцания являющихся качеств, затем оно восходит к абстрактному (рассудочному) мышлению и завершается единством сознания и самосознания (разумом).

Предмет знания — свободный дух, проявляющий себя в природе; предел познания — абсолютное знание, т. е. постижение абсолютным духом самого себя, своей способности полагать бытие и творить качества. В конечном счете, познание есть открывание подлинного Абсолютного Я. «Только человек впервые поднимается от единичности ощущения к всеобщности мысли, к знанию о самом себе, к постижению своей субъективности, своего Я, — одним словом, только человек есть мыслящий дух...»⁵⁶

Движение к знанию начинается с чувственного различения себя и иного предмета. Чувство вообще есть «непредметное единство с предметом, который, однако, отделяется при этом и как сущий для себя. <...> Общее чувство <...> есть, таким образом, чувство земляного, материи, сопротивления; благодаря этому чувству я существую непосредственно как единичный, и другое соприкасается со мной тоже как единичное, как материальное, существующее для себя, каковым я его и ощущаю»⁵⁷.

Однако внешнее созерцание, дающее образ единичного предмета, не есть знание, не есть откровение истины. Чтобы познать предмет, нужно его не только представить себе после его восприятия, но также и понять. «Понимать для рассудочной рефлексии — значит познавать ряд посредствующих звеньев между каким-либо явлением и другим наличным бытием, с которым это явление находится в связи...»⁵⁸

Глубинные связи вещей скрыты от внешнего взора. Чувства доставляют рассудку материал для обобщения и связывают рассудок с предметом как таковым. Знание — это единство чувств и разума. На уровне рассудочного сознания познаваемый объект возвышается до для-себя-сущего внутреннего.

«Необходимость все же выйти за пределы чистого созерцания заключается в том, что интеллигенция по самому своему понятию есть познание, — созерцание же, напротив, не есть еще познаю-

⁵⁶ Гегель Г. В. Ф. *Философия духа* // Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 24.

⁵⁷ Гегель Г. В. Ф. *Философия природы* // Там же. Т. 2. М., 1975. С. 500—501.

⁵⁸ Гегель Г. В. Ф. *Философия духа*. С. 148.

щее знание, потому что, как таковое, оно не достигает имманентного развития субстанции предмета. <...> Созерцание есть поэтому только начало познания»⁵⁹.

На уровне представления и рассудка интеллигенция, которая перестает относиться к единичности объекта, сосредоточивается в самой себе и относит объект ко всеобщему. Затем наступает черед синтеза чувственных и рассудочных определений — разумное мышление ведет к пониманию конкретно-всеобщего предметов, к истине. Истина относится к конкретной всеобщности, «знание истины само не имеет, однако, с самого начала формы истины; ибо это знание, на достигнутой теперь ступени развития, есть еще нечто абстрактное...»⁶⁰

По мере восхождения познания к знанию изменяется отношение знания к своему предмету. Внешнее созерцание, лишенное духа, остается внешним по отношению к своему материальному предмету. Этот предмет поначалу кажется тем содержанием, которое будто предстоит постигнуть. Потом сознание выясняет, что его предмет совсем иной, что достоверность чувственного образа есть иллюзия зрения и что постигаемый предмет — дух, свободное «я».

Знание, по Гегелю, имеет содержание в самом себе, чувственная достоверность же — только видимость. «Существование духа, знание, есть абсолютная форма, то есть форма, имеющая в самой себе содержание, — или существующее в качестве понятия понятие, самому себе сообщающее свою реальность. То обстоятельство, что содержание или предмет есть нечто данное знанию, приходящее к нему извне, есть поэтому лишь видимость, посредством снятия которой дух раскрывается как то, что он есть в себе, <...> как нечто идеальное, порождающее из себя всю реальность. Прогресс духа имеет, следовательно, лишь тот смысл, чтобы упомянутая видимость была снята...»⁶¹

Складывающееся знание вбирает в себя чувственные образы и такое сверхчувственное содержание, которое можно воплотить только

⁵⁹ Гегель Г. В. Ф. *Философия духа* С. 278.

⁶⁰ Там же. С. 253.

⁶¹ Там же. С. 257.

в знаках; через знаки мышление узнает сверхчувственный индивидуальный предмет, конкретно-всеобщее.

Обобщенное определение знания у Гегеля таково: «Сознание, вышедшее за пределы чувственности, стремится воспринять предмет в его истине не только как непосредственный, но и как опосредованный, рефлексированный в себя и всеобщий. Этот предмет представляет собой поэтому соединение чувственных и расширенных мыслительных определений конкретных отношений и связей. Тем самым тождество сознания с предметом не есть уже только абстрактное тождество достоверности, но тождество определенное, — з н а н и е»⁶².

Такое идущее от Гегеля понимание знания было развито рядом современных отечественных философов, изучавших категорию знания в предметном, операционном и оценочном аспектах (Ю. П. Ведин, П. В. Копнин, М. Н. Руткевич, Д. В. Пивоваров и др.). Правда, интерпретация содержания знания проводилась ими в ином мировоззренческом ключе. Кроме того, эти исследователи не настаивали на непрременном включении предиката истинности в обобщенную дефиницию знания.

Знание может быть истинным или ложным, хотя обладающий им индивид субъективно уверен в его истинности. В рациональной сфере знания важно различать три грани: рассудок, ум и разум. По мнению Л. Е. Балашова, произведение рассудка — логическая мысль (вывод, заключение), произведение ума — интуитивная мысль (догадка), разум же синтезирует рассудок и ум, и мысль разума — идея⁶³.

Для Гегеля важна мысль, что нет ничего непосредственного и все так или иначе можно считать опосредованным. Знание бывает относительно непосредственным, когда мы берем его уже готовым и не задумываемся о сложном пути его получения предшественниками. «Именно объективное сознание знает мир как... ничего опосредованного в себе не содержащую объективность; к этой объективности объективное сознание относится соответствующим ей...

⁶² Гегель Г. В. Ф. *Философия духа*. С. 228.

⁶³ См.: Балашов Л. Е. *Практическая философия*. М., 2001. С. 210—215.

опосредованным и необходимым способом... лишь посредством определенного органа чувств...»⁶⁴

В «Философии религии» Гегель решительно заявляет: «Непосредственного знания нет. Непосредственным знание может быть лишь в том случае, если у нас нет сознания его опосредованности, но и здесь оно опосредованно... если же знание действительно, то в нем обязательно присутствует познающее и познаваемое, отношение и опосредование. Это относится и к религиозному знанию, которое по существу также опосредствованное знание»⁶⁵.

В «Философии духа» немецкий мыслитель посвящает проблеме непосредственного знания особый раздел и приходит к выводу, что такого знания не бывает: все связано со всем, начало опосредуется своими конечными итогами, дух возвращается к себе обогащенным процессами рефлексии. *Faith*-вера, по сути, сведена к развитой *belief*-вере.

Но чем больше Гегель доказывает тезис об опосредованности всякого знания, тем сильнее у читателя укрепляется сомнение в безупречности этого тезиса. Понятие опосредованной связи имеет смысл лишь в отношении понятия непосредственной связи, прямого контакта. Если второе понятие беспочвенно, то и первое становится весьма зыбким.

В Евангелии от Иоанна сказано: «В начале было Слово, и без Него ничто не начало быть, что начало быть». Понятно, что Иоанн указывает на непосредственность начала. Но, допустим, что Гегель прав и в универсуме нет ничего непосредственного. Следует ли из этого, что и наше познание непременно обязано быть опосредованным? Почему человек, включенный в поток универсальной жизни, познает целостность мира только «задним числом», т. е. после того, как отличит себя от иного и вычленил в инобытии множество качеств? Разве само ощущение себя живым не есть нечто первичное и непосредственное?

Классики «философии жизни» показали, что феномен переживания и ощущение слитности человека с миром является непосредственной основой любого познавательного действия. Переживание

⁶⁴ См.: Балашов Л. Е. Практическая философия. С. 151.

⁶⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 332.

иррационально, не поддается окончательному описанию, оправданию рассудком или убедительному логическому отрицанию. Мир как целое не есть просто система, а человеческое переживание невозможно адекватно отобразить системой теоретических образов и разложить на познавательные фазы и ступени.

Платон о непосредственном знании

По Платону, познание — это созерцание совершенных форм вечной истины, а не наблюдение ее несовершенных воплощений в меняющемся мире. В диалоге «Теэтет» Платон отвергает ряд возможных дефиниций знания. Так, он показывает, почему внешнее чувственное восприятие не есть знание. Зрение непрерывно переходит в незрение, восприятие вещи не более знание, чем незнание. Неправы те, кто определенно заявляют, будто видят какую-либо вещь. Мы воспринимаем не глазами и ушами, а больше через глаза и уши. Некоторая часть нашего знания вообще не связана ни с одним из органов чувств.

Например, отсутствуют органы восприятия бытия и небытия, подобия и неподобия, добра и зла. Твердое и мягкое даются осязанием, но о действительности этих качеств и их взаимной противоположности может судить только душа, причем судить каким-то неорганическим способом. Нельзя постичь истину, если неизвестно существование, нельзя коснуться истины, так как нельзя коснуться существования. Поэтому органы чувств сами по себе не дают заключения о существовании: только через них нельзя знать вещи.

Для обладания знанием важны также **у м о з а к л ю ч е н и я**. Восприятия порождают мнения, но не знания. Научный разум — это разум, относящийся к умопостигаемому; к чувственному же относится мнящий разум, т. е. мнение. Чтобы иметь знание, нужно проникнуть в сверхчувственное, овладеть идеями. В диалоге «Кратил» Платон развенчивает уверенность в силе слова как основы знания. Слово не способно адекватно выразить ни лица, ни предмета. В «Меноне», «Федоне» и «Федре» Платон подводит нас к выводу, что должно существовать подлинное знание, источником которого является **а н а м н е з и с** — припоминание.

В умопостигаемом мире есть сфера беспредпосылочного начала всего. К этому подлинному бытию человек может идти, например, опосредованно: от телесной любви к отдельным вещам к любви к душам, а от любви к душам к любви к чистым идеям. Однако само это опосредованное движение познания (имя → определение → изображение → знание → подлинное бытие) все-таки обязано первичному и непосредственному знанию, которым человек обладает изначально. Откуда же оно?

А. Ф. Лосев отвечает на этот вопрос так: «...это познание при помощи идей трактовалось у Платона как воспоминание о небесной родине душ, где эти души воспринимали всякую идею непосредственно лицом к лицу, в то время как после переселения в грубую земную действительность у них осталось только воспоминание об идеальном мире, затрудненное темнотой и тяжестью материи»⁶⁶.

А. Т. Геворкян не согласен с трактовкой платонизма Лосевым и, разбирая диалог «Софист», заключает: «Таким образом, идеи Платона не являются онтологическими неизменными сущностями, пребывающими где-то в занебесных высях или в Божественном сознании, а — мыслями, категориями, существующими в душе каждого познающего субъекта»⁶⁷. Геворкян обосновывает свое прочтение Платона тем, что греческому философу приходилось прибегать к метафоре, дабы не вступать в конфликт с языческой религией греков.

Развитие платонизма Поппером

Атеистически переиначив платоновское учение о высшем и непосредственном знании-припоминании, К. Р. Поппер принял и развил тезис Платона о реальности объективного мира идей и о возможности прямо знать этот мир. В книге «Объективное знание»

⁶⁶ Лосев А. Ф. Платон // Философская энциклопедия : в 5 т. Т. 4. М., 1967. С. 265.

⁶⁷ Геворкян А. Т. Идеализм в «Софисте» Платона // Вопр. философии. 1986. № 11. С. 117—127.

Поппер различает три мира: 1) внешний физический мир, данный человеку через ощущение; 2) субъективный мир мышления; 3) мир объективных идей, находящийся где-то внутри людей.

Этот третий мир, встроенный в нас подобно генетическому коду, постигается интуицией, непосредственно, однако, чтобы понять, что нам дано в интуиции, требуется деятельность дискурсивного мышления. Стремясь описать содержание своего непосредственного знания, мы выдвигаем гипотезы, опровергаем или подтверждаем их внешним опытом, стараемся согласовать явное знание с исходными интуициями.

Например, у математика есть интуиция, которая позволяет ему видеть проблемы и понимать проблемы до их решения. Правда, по Попперу, мир объективных идей, живущих внутри нас, возникает постепенно, путем культурной эволюции. «Третий мир, мир объективного знания (или, выражаясь более обще, мир объективного духа), создан человеком. Однако следует подчеркнуть, что этот третий мир существует в значительной степени автономно, что он порождает свои собственные проблемы... и что его воздействие на любого из нас, даже на самых оригинальных творческих мыслителей, в значительной степени превосходит воздействие, которое любой из нас может оказать на него»⁶⁸.

Между вторым и третьим миром «существует невероятная вещь: этот метод “дать — взять”, взаимного обмена... позволяет нам постоянно превосходить себя, свои таланты, свою одаренность. Эта самотрансцендентальность является самым поразительным и важным фактом всей нашей жизни и всей эволюции, в особенности человеческой эволюции. <...> То, что может быть названо вторым миром — миром мышления, — становится все больше и больше на человеческом уровне звеном между первым и третьим мирами: все наши действия в первом мире подвергаются влиянию со стороны нашего понимания третьего мира с позиций второго мира. Вот почему невозможно познать человеческое мышление и человеческое “я” без познания третьего мира (“объективного мышления” или

⁶⁸ *Поппер К.* Объективное знание // *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 478.

“духа”) и вот почему невозможно интерпретировать ни третий мир как простое выражение второго, ни второй мир как простое выражение третьего»⁶⁹.

Каждый индивид застаёт третий мир уже готовым и непосредственно данным в интуиции; серией догадок и опровержений он пытается как-то выразить молчаливую достоверность интуиции, устраняя противоречия между непосредственным знанием и дискурсом. Тем самым индивид стремится к гармонии между объективным и субъективным знанием, между *faith*-верой и *belief*-верой.

Выше уже отмечалось, что своеобразную концепцию непосредственного знания как «неявного знания», которое предшествует опосредованному познанию мира, предложил М. Полани. Ее суть в том, что люди уже как-то интуитивно знают целое, хотя и неявно, до того, как начинают осознавать те или иные части целого.

Люди обычно выражают «внерациональное» такими когнитивными приемами, как вчувствование, эмпатия, аналогия, метафора, аллегория, символизация, медитация, экстаз, озарение, аскеза, молитва, исповедь и т. п.⁷⁰

Франк: знание о незнании

В своей книге «Непостижимое» интуитивист С. Л. Франк так доказывает тезис о реальности непосредственного знания. Предмет познания — то, на что мы направляемся. Содержание знания есть то, что мы находим в предмете и о чем высказываемся. Предмет может быть частично познанным или еще совсем неопределённым. Всякое предметное знание, по Франку, имеет формулу « X есть A », где A — уже познанное, раскрывшееся и ясное, а X — пока неизвестное. Условие всякого познания — видеть неизвестное, которое приводит к установке вопрошания, познавания и к знанию.

В нашем опыте есть два элемента — явное и неявное; явное (данное нам) видится на фоне неявного. Неявное безбрежно, оно

⁶⁹ Поннер К. Объективное знание. С. 489—491.

⁷⁰ См.: Туркулец А. В., Туркулец С. Е. Внерациональные формы познания: Античность и Средневековье // Религиоведение. 2000. № 3. С. 78.

всегда иное, чем «это». Бесконечное присутствует в любом познании, предшествует познанию и не зависит от познания. Именно на него мы ссылаемся в любом нашем суждении, превращая его в связку *есть*: *А есть В*. Мы говорим *есть* и «видим его, не глядя» как неизвестное всеобъемлющее единство. О нем можно вслед за Сократом сказать: «Знаю только, что не знаю».

Знание собственного неведения — признак подлинного знания. Неведомое смешано с познанным, пронизывает его. Человек прямо знает, что *есть* есть, но не знает, что именно оно собой представляет и как его выразить в идеальном образе. Мы обладаем необразным *X*, но оно подобно вещи-в-себе и побуждает раскрывать себя в опосредованных формах познания. Бесконечное и непостижимое *X* мыслится по аналогии с рационально познанным *A* и представляется нам как некое целое, сумма *A, B, C, D* и т. д.

Франк противопоставляет прямое знание *X* отвлеченному знанию *A*. Отвлеченное знание выражено в понятиях, оперирует определениями. Суждение *А есть В* отвлеченно мыслится как связь между *A* и *B*. Напротив, в *X* все спутанно, недифференцированно, несистемно. Клубок *X* витает в нашем сознании как металогическое единство бытия, имеющееся до всякой дефиниции и представляющее основания для всевозможных «определений».

«Мы имеем не одно, а как бы два знания: отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях, — знание <...> всегда вторичного порядка — и непосредственную интуицию предмета в его металогической целостности и сплошности — первичное знание, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание. <...> То, что есть источник и первооснова всего нашего знания, само по себе, в своем собственном существе есть нечто не сказанное и непостижимое (неизъяснимое) — и притом не вследствие слабости или ограниченности наших познавательных способностей, а по самому своему существу», — пишет русский мыслитель⁷¹.

⁷¹ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 229.

Франк описывает непосредственное знание *X* как е с т и н у, созерцание безусловной нераздельной сплошности, исконно первичного целого, иррационального и содержащего нечто иное, нежели наши понятия о мире. Металогическую природу е с т ь можно только молчаливо показать, а в понятиях же *X* в лучшем случае предстает в форме смутной «субстанции». *X* следует определять негативно — как нечто, не имеющее качественно определимого н е ч т о; оно всегда иное, чем нечто.

Непостижимое — единственное, всеобъемлющее, сверхвременное, источник всех неопределенностей; оно жизненно, ибо целостно, и для него больше подходит имя собственное Нечто Вообще. Бесконечное *X* пронизывает собой каждый отрезок бытия, является потенцией, мощью, из него рождается всякая действительность. Способность *X* выходить за пределы всего постижимого и быть безусловным может быть названа «есть».

Знание безусловного *X* как знание о незнании оборачивается не только отрицанием знания положительного, тайной и удивлением, но и утвердительным знанием Абсолюта: бытие как таковое, т. е. в его безусловности, и тайна есть просто одно и то же. (А. В. Кураев указал на два вида молчания о непостижимом — на молчание по незнанию и молчание от переизбытка знания.)

Абсолютное *X* присутствует в нашем сознании, на него направлен наш познавательный взор, оно есть одновременно бытие вне нас и внутри нас, оно при нас, для нас, неотъемлемо от нас. Мы сами существуем в *X*, возникаем из него, погружены в него и познаем себя лишь через его самооткровение в нас. Это *X* сопresentствует в каждом акте самосознания, прямое знание *X* — род ведения, самая глубокая истина, непосредственное видение единства бытия и истины, всеобъемлющей полноты Абсолюта. Знание *X* есть знание и «того», и «другого» сразу, но не есть знание некоего определенного «нечто». Оно возвышается над всяким многообразием и потому его невозможно отрицать.

Эти выводы русского философа о целостности *X* можно воспринять как предостережение от поклонения системному подходу, на основе которого непостижимому миру навязывается «логичность», «упорядоченность», «системность», а научная картина

мира самонадеянно объявляется образцом понимания бытия. Альтернативой рациональному системосозиданию выступает мудрость в форме народной сказки. Сказочные герои сталкиваются с оборотничеством, ищут «иные царства-государства», преподают уроки сосуществования привычного с «иным», мира и антимира.

Неопровержимость знания о незнании

Указание Франка на непосредственное знание, преодолевающее отрицание, может служить веским аргументом против философии скептицизма и субъективного идеализма. Ссылками на *belief*-веру, субъективную и зыбкую, не удастся опровергнуть, например, доктрину Беркли о том, что субъект знает только ощущения круглого, холодного, синего и т. д., а потому внешний мир есть не более чем комплекс ощущений субъекта.

Известно, что доктор С. Джонсон пытался 6 августа 1753 г. ниспровергнуть берклианство: он молча пнул камень, как бы доказывая, что вещи — твердая и суровая реальность, но не фикция разума. Однако аргумент Джонсона не имеет логической силы, поскольку легко отводится контраргументом о том, что твердость камня — тоже видимость, тоже ощущение, факт внешнего опыта, не выводящий нас за рамки субъективной достоверности.

Иное дело аргумент Франка о неопровержимости знания о незнании. Суждение «Я знаю, что до конца не знаю ни себя, ни своего знания» в полной мере не поддается обоснованию практикой и рассудком, но тем не менее принимается людьми за безусловную и разумную истину, неявно имеющую положительное содержание. Не случайно ни один теоретик субъективного идеализма не решался на искреннее заявление, будто в своей обычной жизни он полагается на свою философию.

Связка *есть* в каждом суждении, в том числе в суждении «мир есть комплекс ощущений», отсылает нас к реальности бесконечного, а эта реальность непостижима во внешних чувственных образах. Субъективный идеализм, не опровержимый *belief*-верой, выявляет свои слабости, когда его сопоставляют с *faith*-верой челове-

ка. На это обстоятельство в свое время указывали представители шотландской школы здравого смысла Т. Рид, Д. Битти.

Как поясняет С. Л. Франк, непосредственное знание возникает в нас из-за тяги к бесконечному, любви к Абсолюту внутри нас. «Чего мы собственно ищем? Мы ищем той последней глубины бытия, той почвы абсолютной реальности, в которой было бы незыблемо укоренено наше непосредственное самобытие...»⁷²

Эту родину нет надобности искать где-то в бесконечной дали от нас. Надо лишь на миг ощутить, что наше «я» подлинно е с т ь и истекает из Абсолюта. Мы не проваливаемся в бездну *X*, но мгновенно открываем душой истину своего происхождения из этой бездны. Нельзя адекватно познать Абсолют, но можно познавать свое собственное незнание Абсолюта. Непостижимое постигается через постижение его непостижимости, говорит Франк. Это познание незнания есть духовный свет, к которому стремился Сократ и которое Николай Кузанский называл «ученым незнанием».

Учение Франка о непосредственном знании альтернативно гегельянству. Тем не менее оно тоже сопряжено с парадоксами. Один из них заключается в следующем. Франк исходит из посылки о *faith*-вере как о чем-то невыразимом, безвопросном, непроблематичном, интуитивном. В то же время русский философ рациональным способом выводит из этой посылки целую систему понятий, дискурсивно описывает иррациональную целостность *X*.

Этот парадокс напоминает попытку Ф. Бэкона утвердить главенство индукции перед дедукцией чисто дедуктивными доказательствами. Парадоксальность рационалистических моделей непосредственного знания вынуждает искать иные пути приоткрывания его реальности — пути, родственные самой *faith*-вере. Так, философы-спиритуалисты отказываются от разграничения субъекта и объекта познания, не делят познание на внутреннее и внешнее, прямое и косвенное, а постижение мира считают не копированием вещей, а чистым творчеством.

⁷² Франк С. Л. Непостижимое. С. 436.

Мистики о *faith*-вере

Что стоит за осязаемым огнем и внешне видимым светом? Ведические гимны повествуют о форме Агни, всемирном первозданном Огне-Свете, проникающем во все существующее. Пророк Зороастр ясно говорил, что Предвечный создал посредством живого Глагола небесный свет, семя Ормузда, начало материального света-огня. Парсы поклоняются не тому материальному огню, который ежедневно возжигают в своих святилищах, но тому вечному свету — у ру, не обжигающему, а исцеляющему. Это и есть культ Ура, просвещение, поклонение Свету, культура.

В Книге мертвых указано, что души умерших медленно плывут к первозданному свету в барке Изиды. В Библии говорится, что создание света Божьего предшествовало творению материальных светил: свет Божий был создан в первый день, а физические светила сотворены в день четвертый. Подробно о первичном свете говорится в «Тайной доктрине» Е. П. Блаватской. Первозданный духовный свет открывает душе скрытые первоосновы, дает непосредственное знание бытия. Отсюда и понятие просвещения как освоения сущностей, скрытых от материального света и недоступных внешнему оку.

В мистическом учении Гераклита речь идет скорее о внешне невидимом Огне, временами воспламеняющемся и временами затухающем, пронизывающем весь космос и скрепляющем все единым. Парацельс подразумевал под таким огнем астральные сущности, астральный свет. Ньютон предпочитал говорить о вечном и неизменном «мировом эфире», «чувствилище Бога» и принимал его за абсолютную систему отсчета для механики небесных сфер. Мировой эфир — орган, посредством которого Божественная Мысль действует в бесконечно великом и неопределенно малом.

Современные экстрасенсы уверяют, будто способны видеть астральный свет, каковым именуют ореолы вокруг головы или кончиков пальцев людей; правда, при этом они редко уточняют, идет ли речь о материальном излучении неких полей или духовном свете. Теософические учения об астральном свете по-своему воспроизводят тайную доктрину Глагола-Солнца религий Древнего Вос-

тока и античной Греции; в этих учениях Мировая Душа описывается как посредник между абсолютным Духом и материей.

Ясновидение

Нельзя не считаться со случаями ясновидения. Предпринималось множество экспериментов, имевших целью опровергнуть утверждения ясновидцев. Но эти эксперименты скорее подтверждают, чем опровергают феномен ясновидения. Тем не менее нет четкого ответа на следующие вопросы: правда ли, что ясновидцы «видят» события прошлого или души умерших и что эти события и духовные тела сохраняются в астральном свете? Почему не все люди обладают ясновидением? Если ясновидение даровано особым, безупречным людям, то почему среди дипломированных экстрасенсов немало прохвостов, а ведьм и колдунов народ всегда недолюбливает? А может быть, наоборот, ясновидение доступно каждому, но просто не каждый владеет приемами медитации и транса?

Подобная возможность не отрицается не только мистическими учениями, но также научной теорией отражения. Если, например, люди научились проявлять запечатленное в светочувствительном слое фотопластины изображение вещей, то не исключена принципиальная возможность когда-нибудь отыскать класс «проявителей», позволяющих получать изображение прошлых событий, отпечатавшихся в окружающих телах любой физической природы. И тем самым прямо прочесть Книгу жизни земных вещей.

Ни эксперимент, ни научная теория не дают пока окончательного ответа на вопрос, реально ли ясновидение? Ответ остается искать в собственном непосредственном знании как знании о незнании. «Если ясновидение есть способность души, — умозаключает Э. Шюре, — то нельзя выбрасывать пророков, оракулов и сивилл в область суеверия»⁷³.

⁷³ Шюре Э. Великие посвященные. М., 1990. С. 234.

Дилемма эпистемизма и фидеизма

Теоретическое столкновение моделей, одни из которых отрицают когнитивный характер *faith*-веры, а другие признают ее статус быть непосредственным знанием, ведет к выводу о равновесии и равноценности этих моделей.

Традиционная дилемма эпистемизма и фидеизма является одним из главных и «вечных» философских вопросов, поныне остается остро актуальной философской проблемой и не имеет общезначимого решения. Под э п и с т е м и з м о м (от греч. ἐπιστήμη — разумное знание) будем понимать философское учение о когнитивном приоритете дискурсивного знания; философский рационализм — особая разновидность эпистемизма. Ф и д е и з м (от лат. *fides* — вера) — философское и религиозное учение о примате веры над рациональным знанием.

Поскольку никому не удалось в течение тысячелетий разрешить дилемму эпистемизма и фидеизма, то логично предположить, что, во-первых, оба конкурирующих воззрения одинаково правдоподобны (презумпция «не-ложности»), во-вторых, рационалисты и фидеисты молчаливо исходят из совершенно разных представлений о знании и вере. Следовательно, противоречие между оппонентами не является подлинным противоречием в одном и том же отношении, а дилемма требует деконструкции.

Фидеисты противопоставляют *faith*-веру дискурсивному знанию, но отождествляют ее с непосредственным знанием (интуицией и совестью), которое считают высшей формой разумности. Странники эпистемизма под верой понимают нечто иное, а именно *belief*-веру, т. е. незнание, а в лучшем случае — один из моментов движения ума к опосредованно формирующемуся знанию.

Не признавая реальности *faith*-веры, эпистемизм отдает когнитивный приоритет рассудочно-разумному знанию, полагает его выше *belief*-веры. Фидеизм, не отрицая верховенства опосредованного знания над *belief*-верой, заявляет о приоритете *faith*-веры. Поэтому традиционную дилемму эпистемизма и фидеизма нужно уточнить и переформулировать как проблемный вопрос о том, что в познании первично и чему принадлежит приоритет: духовной вере

(интуиции, прямому созерцанию сущности) или опосредованному знанию (дискурсивному мышлению)?

Конфликт между понятиями *belief*-веры и *faith*-веры постоянно воспроизводит дискуссию о смысле жизни человека. Дает ли *faith*-вера истинную достоверность жизни, позволяет ли она переживать отсутствие принципиальной преграды между моим «я» и миром свободного духа? Почему попытка как-то ответить на этот вопрос в рациональной форме и с опорой на наглядные модели ведет к размежеванию людей на оптимистов и пессимистов?

Оптимисты, по словам Ницше, разделяют аполлоновский восторг в отношении переживания мира, видят в целостности жизни гармонию, красоту, радость. Пессимисты же предпочитают дионисийское мироотношение, для них жизнь есть страдание, хаос, самораспад, а новое рождается только через смерть.

По-видимому, содержание непосредственного знания у разных людей не одно и то же. Оно зависит не только от Абсолюта, но и от персональной особенности души, пребывающей в бесконечном Духе. В подлинном бытии есть все, оно возвышается над любыми его определениями и не сводится ни к одному из них. В зависимости от своей интуиции и совести одни люди вычерпывают из бытия нечто упорядоченное и выражают это нечто эмоционально и образно, в виде гармонической системности, тогда как другие обнаруживают в бытии устрашающий хаос и смерть.

Некоторые сторонники «философии жизни» ищут среднее звено между переживанием как первичной формой непосредственного знания и интеллектуальной формой выражения *faith*-веры; в этом звене-посреднике переживательное и интеллектуальное должны как-то совпадать.

Г. Зиммель указал в качестве такого звена культуру: именно в ней иррациональная и непосредственная жизнь познает себя рациональными средствами. Между жизнью и культурой, по его мнению, сохраняется глубинное противоречие. Рационализируя иррациональное, культура становится разумной формой утонченной жизни, но складывание культуры — очень медленный процесс. Жизненный поток способен вмиг снести все шаткие культурные постройки,

всю гармонизированную разумом конструкцию культуры, если встречается на своем пути препятствия.

А. Бергсон также рассматривал жизнь как поток, идущий от одного зародыша к другому и придающий каждому телу жизненный порыв. Жизнь — вечное творчество, заключающееся в поиске основания в самом себе и делящееся на два русла — на инстинкт и интеллект. Интеллект нередко отрывается от инстинкта и имеет с жизнью только косвенную связь. Чтобы выразить полноту и истинность жизни, интеллект должен опереться на интуицию. Бергсон искал способы соединения интуиции и интеллекта в некую «интеллектуальную интуицию», но его попытка найти в ней меру тождества *faith*-веры и *belief*-веры не увенчалась ошутимым теоретическим успехом.

§ 4. *Faith*-вера в религии, философии и теологии

Предмет веры. — Философская вера. — Вероятельные тенденции в философии. — Философское сомнение. — Различие философской и религиозной веры. — Основная проблема философской веры. — Онтологический аспект основного вопроса философии (ОВФ). — Психофизический аспект ОВФ. — Гносеологический аспект ОВФ. — Идеализм как разновидность философской веры. — Материализм. — Религиозный материализм. — Материализм как разновидность философской веры. — *Faith*-вера и *belief*-вера в религии. — Два отношения к *faith*-вере. — Слепа ли *faith*-вера? — Теологическое выражение веры. — Схоластика. — Оценки схоластики. — Философия — служанка богословия. — Обоснование христианских идеалов. — Этапы развития схоластики. — Дилемма веры и разума. — Учение Аквината о вере и разуме. — Скептицизм Кастеллиона. — Русская религиозная философия о вере и знании. — Влияние пантеизма и теизма на учения о вере. — Вера как судьба: судьбоанализ Сонди. — Священные Писания о вере

Предмет веры

Вера есть уверенность в невидимом как бы в видимом (православный катехизис). Всякая вера имеет свой предмет. Видение его

предмета можно уподобить острому видению третьего глаза бога Шивы. Если же вера не насыщена содержанием, то ее невозможно отличить от неопределенного переживания, смутного предчувствия или от предмета неверия.

Ворование знает то, во что оно верует (Гегель), вера фиксирует свой предмет и отличает его от другого предмета (Лосев). *Faith*-вера есть реальное вхождение познающего в познаваемое, такое познание совершается любовью, притяжением к своему предмету (Флоренский). *Faith*-вера не сомневается в подлинности своего предмета, и в этом смысле она противоположна неверию, скептицизму, солипсизму и нигилизму. В зависимости от своего предмета *faith*-вера имеет разные формы.

Предмет *faith*-веры «вообще» — бытие как сплошность и целостность. То или иное «могущее быть» в бесконечном целом — предмет определенной *faith*-веры. Выбор духовного угла зрения на всеобъемлющее бытие связан с предпочтениями и способностями души. Множеству духовных способностей души можно поставить в соответствие множество видов *faith*-веры вкупе с составляющими ее формами интуиции, совести и мистического откровения. Возможно, любая форма общественного сознания растет из специфического непосредственного знания — из интуиции.

Заметим, что лат. *intuitio* первоначально означало «пристально смотреть», а затем — «видеть что-то на интеллектуальном уровне» (скажем, увидеть умом, что целое больше части, и считать эту истину самоочевидной, не требующей дискурса и логического доказательства).

Так, математики-интуиционисты говорят о человеческой способности прямо знать потенциальные бесконечные сущности (Л. Э. Брауэр, Г. Вейль, А. Гейтинг). Многие теоретики искусства указывают на эстетическую интуицию, непосредственно улавливающую гармонию бытия; благодаря ей человек переживает состояние равновесия с миром и неутилитарно относится к духовно наблюдаемым вещам-в-себе (Платон, Шеллинг, Кроче). Кант восхищался априорным моральным законом в душе человека, а этики-иррационалисты предполагают, что в основании поведения людей лежит особая интуиция, предопределяющая неожиданные решения в быстро изменяющихся жизненных ситуациях.

Можно также выделять философскую, научную и техническую интуиции, отличающиеся от форм *belief*-веры и не сводимые к интеллектуальным надстройкам в сферах философии, науки и техники. Все эти интуиции суть разные способы прямого пребывания души в духе.

Философская вера

Гегель полагал, что «религия — это предчувствие философии, а философия — осознание религии; оба ищут, хотя и различными путями, одно и то же — Бога». Гегель был убежден, что нельзя доверять философии, если она аморальна или нерелигиозна.

Всякая философия принимает свои исходные посылки на веру. Это признавал даже такой противник фидеизма, как В. И. Ленин, рассуждая, в частности, о когнитивном основании философии материализма: «Вопрос о том, принять или отвергнуть понятие материи, есть вопрос о доверии человека к показаниям его органов чувств. <...> Считать наши ощущения образами внешнего мира — признавать объективную истину — стоять на точке зрения материалистической теории познания — это одно и то же»⁷⁴.

«Философия — для мудрецов, религия — для масс» (Ибн Рушд); религия — это «метафизика для народа» (А. Шопенгауэр). «Философия не нуждается в покровительстве, внимании и симпатии масс, — пишет Хосе Ортега-и-Гассет. — Она свято хранит свою совершенную бесполезность, чем и освобождает себя от необходимости считаться с человеком массы. Она знает, что по своей природе проблематична и весело принимает свою свободную судьбу, как птица Божия, не требуя ни от кого заботы. <...> Да и как бы она могла претендовать, чтобы ее принимали всерьез, если она сама начинает с сомнения в собственном существовании, если она живет лишь постольку, поскольку сама с собой борется, сама себя отрицает?»⁷⁵.

⁷⁴ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 140, 141.

⁷⁵ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопр. философии. 1989. № 3. С. 149—150.

Религиозный взгляд на мир содержит в себе, помимо всего прочего, мощную философскую составляющую, выработанную не столько посредством спекулятивного размышления, сколько пророческим путем Откровения.

Так, апостол Павел набросал контур той антропологии (трехмерная модель человека), которую все последующие философы и психологи, в том числе современные, лишь конкретизировали. При этом Павла (основоположника модели) историки философии почему-то великим философом не считают, зато относят к классикам философии тех, кто добавил к учению Павла только мелкие детали, что несправедливо.

Ощутимое обновление философии, как правило, наступает под влиянием новых религиозных мотивов. Так, увлекшись буддизмом, А. Шопенгауэр развил свой мрачно-безысходный волюнтаризм, а философия постмодерна находится под сильным влиянием необуддистского движения «new age».

Выявлены три типа взаимоотношения философии и религии: 1) индифферентное или дружеское сосуществование (например, в античной культуре); 2) синтез, взаимопроникновение (например, в культуре Средневековья или в восточных культурах); 3) противостояние, вражда (например, в культуре Нового времени).

Б. Н. Чичерин полагал, что мировая культура развивается по «модели маятника»: в ней попеременно сменяют друг друга синтетические циклы, когда господствует религия, и аналитические циклы, когда преобладает философия. Философия нацелена на истину, а религия — на добро. «Религия относится к философии, как молитва относится к силлогизму»⁷⁶.

Ф. Бэкон учил, что религия открывает волю Бога, а естественная философия — его мощь. Согласно Кьеркегору, отношение к Богу есть то, что делает человека человеком. По мнению П. А. Бакунина, вся философия есть не что иное, как предположение Бога, в которого все бессознательно верят. С. Л. Франк пытался доказать, что единственным предметом философии является Бог, а философия

⁷⁶ Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999. С. 200.

по своей универсальной задаче есть не логика, не теория познания, не постижение мира, а богопознание.

Философы оперируют весьма абстрактным понятием Бога. Фрейд писал: «Какую-то размытую абстракцию, созданную ими самими, они называют «богом»... их бог есть скорее пустая тень, а вовсе не могущественная личность, о которой учит религия»⁷⁷.

Вначале философская идея, говорит Н. О. Лосский, открывается интуитивно, еще не имеет образной формы и эмоционально переживается. Затем философ ищет средства выражения идеи, обращаясь к образам, понятиям, духу и материалу культуры своей эпохи. Не сводимая к науке и не выводимая из достижений науки философия сама решает, следует ли в целях рационального оформления *faith*-веры воспользоваться успехами наук, научными фактами и гипотезами.

В работе «Философская вера» К. Ясперс характеризует философскую веру как интуитивный самоанализ, созерцание индивидом собственных чувств вины, страха, неудовлетворенности, а также как стремление лично понять истину, освобожденную от необходимости проверки. Ясперс делает попытку различить философскую и религиозную веру. Как и религия, философия имеет своим предметом Абсолют. Содержание философской веры поддается выражению в высказываниях: «Бог есть», «существует безусловное требование», «мир обладает исчезающим наличным бытием между Богом и экзистенцией» и т. п.⁷⁸

Философская вера, прибегающая к помощи Бога, отличается от веры религиозной тем, что индивид не подчиняет воле Бога свою экзистенциальную волю, а собственное размышление — догматам религии. В качестве науки она требует абсолютности истины и в то же время отклоняет абсолютизацию всеобщего научного знания, претендующего на определение смысла жизни индивида. Философ сомневается в самих основах своего существования, тогда как религиозный человек скорее может сомневаться не в бытии Бога, а в собственном понимании бытия Божия.

⁷⁷ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов М., 1989. С. 121.

⁷⁸ См.: Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 434.

В философской вере нет святости, она не есть исповедование, ее субстанция исторична. Порой она исчезает и сменяется нигилизмом («Бога нет; между Богом и человеком нет связи; перед Богом нет обязательств»), чтобы снова возникнуть из неверия⁷⁹. Философская вера черпает свои силы не из конкретного авторитетного источника, как религия, а из предания, из вечно сосуществующих и противоборствующих традиций философствования.

Сильная сторона религии, говорил Л. Фейербах, заключается в ее близости к «сердцу» человека, тогда как философия суха и страдает теоретическим эгоизмом. Вера монотеистов открывает свой предмет под влиянием на душу верующего Писания, изреченного Богом через пророка. Бог не является предметом науки, и богословие радикальным образом отличается от философии. Богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность. Бог богословия — это «Ты», это живой Бог Библии (Н. О. Лосский).

Философская же вера духовно разглядывает в неисчерпаемом бытии то, что не стало еще общезначимым и отлитым в готовые мыслительные формы. Она ищет новое, неожиданное и такое, что вызвало бы всеобщее удивление, решило бы душевные проблемы и дало бы душе покой. Ради этого стоит посомневаться в истинности интуиций всех иных философов и никого из них не почитать за пророка. Стремление каждого настоящего философа уникально выразить интуицию собственной жизни оборачивается философским сомнением в отношении достижений коллег и мыслителей прошлого.

В теологии и философии идет постоянная дискуссия о смысле понятия «религиозная философия». Например, Э. Жильсон определил христианскую философию как любую философию, которая подразумевает истины Откровения «в качестве незаменимого помощника разума». Напротив, М. Хайдеггер назвал такое понятие «круглым квадратом» и заявил, что любая философия только тогда является философией, когда ее принципы и аргументы никак не зависят от ее согласия с христианской верой.

⁷⁹ Ясперс К. Философская вера. С. 487.

Теологи полагают, что эти разногласия в конечном счете обусловлены различием ответов на вопрос, поврежден или не поврежден человеческий разум из-за грехопадения Адама и Евы. Восточное христианство исходит из посылки о несамодостаточности нашего разума как следствия грехопадения. Не признает оно и идею о «естественном свете разума» (*lumen naturale rationis*). Поэтому православие заявляет, что человеческий разум не способен прийти к истинным выводам без опоры на содержание своей веры. Напротив, западная рационалистическая теология (например, томизм) основывается на представлении о неповрежденности и «естественном свете» человеческого разума и полагает, что этот разум способен постигать истину независимо от опоры на религиозную веру.

Вероятельные тенденции в философии

Идущее от Аристотеля представление о философии как науке — со своим особым предметом, системной организацией и методами — было классически завершено Гегелем и философией марксизма. В XX в. получает развитие антисциентистская трактовка философии (Х. Ортега-и-Гассет, М. Хайдеггер, Ф. Гваттари, А. Л. Никифоров и др.), отрицающая наличие у философии: 1) собственного предмета; 2) эмпирической базы; прогресса в решении мировоззренческих проблем; 3) договоренности в отношении базовых терминов и категорий; intersубъективной ясности персональных философских систем.

Согласно антисциентизму философское знание в н е н а у ч н о: беспредметно, неверифицируемо, нефальсифицируемо, принципиально недоказуемо, чересчур многозначно и для него не характерно кумулятивное развитие.

Однако современные сторонники классического взгляда на философию как специфическую науку методично опровергают доводы антисциентистов: 1) предмет философии — отношение человека к предельным сущностям (Богу, природе, обществу, разуму); 2) эмпирическая база философии — жизненный опыт философа; 3) философские проблемы обновляются и умножаются по мере про-

гресса человечества; 4) разногласия в отношении базовых философских категорий соизмеримы с разногласиями ученых в отношении основных научных концептов (вещества, энергии, информации, жизни, психики, числа и т. п.); 5) идеи важнейших философских систем доступны массовому пониманию примерно в той же степени, что и главные принципы науки, вместе с тем взаимное непонимание между представителями различных научных школ мало чем отличается от феномена существенной «непроницаемости» (эзотеричности) персональной философской системы.

Предельная широта предмета и проблем философии служит основанием для различения в ней научных и вненаучных аспектов, а также таких веровательных тенденций (квазирелигиозных культов), как сциентизм, теологизм, гуманизм, социанизм.

Поясню эту моделью аттракции (притяжения) философии к таким предметам, как Бог, природа, человек и общество. Ядром философии являются четыре базовых теории, тесно переплетенных между собой: теория бытия (о н т о л о г и я), теория познания (г н о с е о л о г и я), теория ценности (а к с и о л о г и я) и теория методов деятельности (м е т о д о л о г и я). Указанное ядро конкретизируется при систематическом исследовании (по выбору) 1) Бога, 2) природы, 3) человека или 4) общества.

• При ориентации философии на изучение религиозного мироотношения ее абстрактным объектом становится абсолютная духовная реальность (Бог), и она принимает форму определенной философии религии. Та или иная философия религии опирается в своих обобщениях на парадигмы адекватной ей теологии либо конфликтует с религиозными доктринами. Если философия религии признает за абсолютное начало Бога, логически подчиняя Ему природу, общество и человека, то такая тенденция философствования есть теоцентризм, а соответствующую философскую веру можно именовать теологизмом.

Иногда влияние теологии на философию становится настолько сильным, что философия превращается в «служанку богословия», как это случилось в схоластике. В Средние века именно теология снабжала тесно сопряженную с нею философию базовыми онтологическими и моральными идеалами, нацеливала христианизированную

философию на конструирование утопических проектов мира и человека.

- При ориентации философии на исследование наиболее общих законов природы она прежде всего основывается на фактах и выводах естествознания. Тогда ядро философии трансформируется в философию природы (философские проблемы физики, химии, биологии и др.). Абсолютизация природного начала и попытка усматривать в человеке и обществе только модусы материального космоса есть тенденция натурацентризма. Если философия, вступив в тесный союз с науками о природе, начинает некритично и слепо следовать за ними как за высшей истиной, то в ней рождается вера во всемогущество естествознания.

Такого рода философия природы низводится до «служанки естествознания». Сциентизм, т. е. квазирелигиозный культ естествознания, с особой силой проявился в советском марксизме-ленинизме. В Новое время философия, разорвав прежний союз с теологией, стала поклонницей науки, у которой черпала веру в беспредельные возможности человека.

На основе идей самодостаточности природы, универсального научного метода и спасительного научно-технического прогресса философия выработала серию утопий о грядущем процветании человечества («Новая Атлантида» Ф. Бэкона — наиболее яркая из этих научно-философских утопий).

- Преимущественная концентрация на человеке обуславливает антропоцентризм как особую тенденцию в философии. При доминировании этой тенденции ядро философии эволюционирует в философскую антропологию, а последняя активно взаимодействует преимущественно с комплексом гуманитарных наук. Если человек объявлен абсолютным средоточием и вершиной бытия, то в такой философии неизбежен культ человека — атеистический гуманизм, активно пропагандируемый, например, Л. Фейербахом и О. Контом. Современные версии гуманизма представлены главным образом в философии марксизма, прагматизма и экзистенциализма.

- Наконец, тенденция сосредоточиваться на изучении общества (важнейших законов функционирования и эволюции социальных

структур) воплощается в социальной философии, сотрудничающей с множеством конкретных общественных наук. Абсолютизация социума — философская тенденция социоцентризма. Культ социального начала (вспомним концепцию Дюркгейма о «Божественном социальном») можно назвать социанизмом.

Таковы четыре общих веровательных тенденции в философии: сциентизм, теологизм, гуманизм, социанизм. В ту или иную историческую эпоху эти тенденции специфически и в разных пропорциях воплощаются в конкретных философских системах. Например, советская философия науки была преданной «служанкой науки», да и по сей день среди отечественных философов есть немало фанатов естествознания. После разрушения советской культуры наша философия науки все явственней начала склоняться к асциентизму, приобретая черты «софийной критики науки».

Сегодня на Западе и в нашей стране, на фоне борьбы с культом науки, возникла мода на постмодернизм в форме причудливого культа человека и «прав человека». Постмодернистский гуманизм настойчиво десакрализует альтернативные культы теологизма, сциентизма и социанизма, справедливо указывая на то, что земной рай так и не наступил, а прекрасные утопии философов-классиков на деле обычно оборачиваются антиутопиями.

Со временем наступательная энергия идеологии «деконструкции и симулякров» несомненно ослабеет, и в глобальной философии на первый план из тени выдвинется какая-то другая из указанных выше веровательных теорий.

Пока же идет острая борьба между современными стилями «West against the rest» и «The rest against the West». Первый стиль представлен идеями плюрализма истин, деконструкции, шизоанализа, десексуализации человечества, ризоматики, толерантности, общечеловеческих ценностей, свободы и требованием наказывать террористов. Второй стиль отличают идеи мирового зла и заговора, сверхценности православия, евразийства, воли к борьбе.

По-видимому, философия эффективно исполняет свои главные функции, когда в ней сильна та или иная веровательная установка, побуждающая к созиданию мировоззренческих и поведенческих утопий.

«В мире, в котором нет утопии, нет места для философии, — пишет А. А. Гусейнов. — Философия, которая не может предложить достойной утопии, оказывается бесплодной. В этом, на мой взгляд, заключается кризис современной философии — кризис, который косвенно подтверждает мысль, что жизненность философии заключается в сверхжизненности ее духовных конструкций. Вопрос о будущем философии есть вопрос о ее способности снова открыть это будущее — сформулировать новые идеалы, новую утопию»⁸⁰.

Философское и религиозное сомнение

Размышляя над природой философского сомнения, В. Ф. Эрн заключает: «Любая скептическая система мыслима при допущении, что возможна такая позиция мысли, при которой объем отрицания равен объему утверждения. <...> ...Истинная природа философского сомнения заключается в вечно живом искании такой философии, которая соответствовала бы размерам догадки... размеры догадки есть безусловно данное, нечто первичное, нечто такое, в чем находится мысль, чего мысль не может создать уже потому, что сама мысль есть один из моментов этой догадки»⁸¹.

Сомнение обладает мощью и бессилием, влечет к апориям, трудностям и снимает какое-нибудь ограниченное утверждение во имя безграничного. Сомнение — промежуток между верой и неверием. Собственно же вере противостоит неверие, то есть «решительное внутреннее неприятие чего-либо без достаточного основания»⁸². Преодолеть неверие — значит остановить внутренний распад личности, вернуть надежду и любовь, обрести волю к жизни, преумножить творческие силы.

⁸⁰ Гусейнов А. А. Философия как утопия для культуры // Вестн. РФО. 2007. № 4. С. 42.

⁸¹ Эрн В. Ф. Природа философского сомнения // Эрн В. Ф. Соч. М., 1991. С. 59, 63.

⁸² Евстифеева В. В. Феномен веры как фактор деятельности // Филос. науки. 1985. № 5. С. 134.

Обретенная вера есть прямой путь к истокам творчества, поскольку прямое пребывание души в духе и воплощение видения трансценденталий в образах и материале и есть творчество. Когда философ начинает сомневаться в правомерности того или иного учения, он нередко идет до конца в своем скептицизме и подвергает сомнению предельные основания своего существования. Напротив, сомнения верующего, вполне естественные для *homo sapiens*, обычно сопряжены не с предельным вопросом о том, есть или не есть Бог, а с проблемой собственного понимания Бога.

Григорий Нисский (IV в.), один из отцов церкви, заметил: «Если мы поверим, что создали, опираясь на Священное Писание, на опыт святых, целостный образ Бога, то на самом деле мы создали идола и никогда уже не сумеем дознаться до истины Бога Живого, который весь есть динамика и жизнь». Поэтому верующему вряд ли следует как огня остерегаться своих сомнений и страшиться гнева единоверцев-фанатиков, которые пытаются создавать о себе ложное впечатление «твердокаменных ортодоксов».

Различие философской и религиозной веры

Сказанное выше позволяет различить близкие по предметам философскую и религиозную *faith*-веру. И та и другая суть непосредственное «знание о незнании» безусловного бытия. Но философская вера сопряжена со стремлением сосредоточиться на одной из граней бытия «вообще» и выделить эту грань в значении доминирующей, соответственно подчиняя догадке о доминанте всю последующую систематизирующую деятельность абстрактного мышления. Открытая интуицией грань наделяется статусом субстанции. Философ может мыслить таковой, например, воду или огонь, или апейрон, или волю, или инстинкт.

Предметом же религиозной *faith*-веры прежде всего является характер с в я з и верующего со всей полнотой бытия. По Гегелю, эта вера есть свидетельство духа верующего об Абсолютном Духе. За религиозной верой всегда стоит особый осмысленный контекст: она соотносит человека с пограничными смыслами смерти, зла, страдания; эти смыслы невыразимы в понятиях.

Философ сравнительно невозмутимо описывает уловленную его интуицией «субстанцию», опираясь на понятия и категории. Верующий же, религиозно переживающий близость Абсолюта, во-первых, испытывает к непостижимому священную любовь и трепет, ощущает личную причастность к нему, эмоционально относится к связи с ним, а во-вторых, сосредоточен на всей недифференцированной целостности Абсолюта и редко нуждается в категоризации отдельных моментов всеединства. Верующий внешне выражает свою интуицию не столько в понятиях, сколько иносказаниями, аналогиями, метафорами.

В этом смысле реальность религиозного Абсолюта предельно широка, тогда как реальность философского абсолюта всякий раз очерчивается какой-либо категориально наименованной субстанцией. Предмет философской веры вычерпывается из бездны религиозного Абсолюта, подлежа последующей рационализации и строгой дефиниции. Вот почему, например, из одной и той же христианской культуры вырастают конкурирующие философские системы, а сама эта культура продолжает питать все новые и новые философские интуиции.

Вместе с тем религиозная вера, в отличие от многих философских мироотношений, прежде всего мистична, озабочена ситуацией пребывания души в Абсолютном Духе. Предметом религиозной веры является скорее сама связь с Абсолютом, нежели сверхразумное содержание Абсолюта в себе. Религию больше интересует онтология и гносеология с в я з и, тогда как философы чаще всего отстраняются от обсуждения личной связи с объективными сущностями. Их волнует онтология с у б с т а н ц и и (сущности, вещи), затем они обсуждают способы познания сущего как нейтрального объекта.

Основная проблема философской веры — вечная проблема соотношения двух реальностей:

- реальности, которую человек способен воспринимать при помощи своих внешних органов чувств (видимого мира);
- реальности, принципиально недоступной внешнему опыту людей (сверхчувственного, скрытого мира).

С разнообразными истолкованиями понятий, входящих в формулировку этого главного мировоззренческого вопроса, сопряже-

ны ответы на многие загадки философии (о смысле жизни, счастье, свободе, истине, субстанции и т. п.). Под видимым миром понимают любые явления природы (первозданной либо искусственной), физическую телесность человека, знаковую оболочку наших мыслей (слово, жест, граф) и прочие формы существования материи. Скрытый мир — законы неживой и живой природы, дух, душа, сознание, мысль, иные сверхчувственные сущности.

Религиозные философы обычно понимают под основным вопросом философии (ОВФ) следующую серию вопросов:

1. Скрывается ли за являющимся нам миром порождающая его Божественная первопричина или существует только посюсторонний мир, несотворенный и вечный?

2. Если миром правит сверхфизическая сила, то можно ли познавать эту силу и в какой мере?

3. Как сообразовать свое поведение с этой силой?

Традиционный ответ на эти вопросы христианских философов таков: Бытие (Бог) определяет сознание человека, поскольку Бог создал человека, его душу по Своему образу и подобию.

Другие мыслители предпочитают более общие и краткие формулировки ОВФ, например:

1. Как наше мышление относится к бытию?

2. Каково соотношение сознания и материи?

3. Как в наших телах взаимосвязаны дух, душа и плоть?

Подразделив сущее на мир идей (прообразов) и мир материальных вещей (образов), Платон одним из первых инициировал постановку ОВФ как проблемы соотношения двух принципиально разных в онтологическом смысле миров. Вместе с тем далеко не все мыслители в прошлом и в настоящем признают возможность и надобность выделения в философии ее проблемного ядра.

До недавнего времени краткая формулировка ОВФ почиталась как важнейший канон в советской философии, только им как критерием было позволительно пользоваться при общей оценке любой философской системы, ее отнесении к материалистическому или идеалистическому «лагерю»; поскольку на самом деле не бывает жестких водоразделов между материализмом и идеализмом, то этот критерий, неточный и ненадежный, часто являлся прокрустовым ложем.

Особое понимание ОВФ предложил А. Камю (1913—1960). В «Мифе о Сизифе» (Париж, 1942) Камю утверждал, что есть только один серьезный философский вопрос — вопрос о самоубийстве; судить о том, что жизнь стоит или не стоит того, чтобы быть живым, означает отвечать на основной вопрос философии. Более полное представление об ОВФ дает описание трех его важнейших аспектов — онтологического, психофизиологического и гносеологического.

Онтологический аспект ОВФ — проблема соотношения скрытого и открытого, сущности и явления. В этом случае речь может идти о любого рода сущности и произвольной сфере ее проявления. Логически возможны следующие самые общие варианты решения ОВФ:

- Есть только чувственные качества, кажимость, но нет никаких объективных вещей-в-себе и сущностей (субъективный идеализм сенсуалистической окраски).

- За кажимостью могут стоять вещи-в-себе, объективные феномены, которые нам еще предстоит познавать в чистом виде (феноменализм).

- Можно добиваться предельных объяснений чувственных данных и стоящих за ними явлений только гипостазированием глубинных сущностей — сущности просвечивают наружу в виде явлений, или, как говорил Гегель, «сущность является, явление существенно» (эссенциализм).

- Сущность никогда не проявляется полно и совершенно, поэтому феномены (и тем более кажимости) всего лишь намекают нам на бытие недоступной сущности, но принципиально не дают нам о ней истинного знания (символизм).

- Совершенные проявления сущности иногда все же случаются — сущности открываются избранным людям и транслируются через пророков, элиту (профетизм, элитаризм).

- Сущности не прячутся, они всегда проявляются так, что от их проявлений можно истинно умозаключать к ним самим (наивный реализм).

Если продолжать задавать вопросы о природе сущности (например, спрашивать, противоречива ли она или проста, однопо-

рядкова или многослойна, обладает ли она пространственно-временными свойствами), то можно и далее расширить список вариантов решения ОВФ.

Психологический аспект ОВФ — проблема соотношения духа, души и плоти в человеке как целом; данный аспект конкретизирует онтологический аспект ОВФ, ограничивая изучение соотношения видимого и невидимого миров сферой человеческого тела. Логически возможны следующие самые общие варианты:

- Одномерный плотский человек, в котором нет ничего, кроме материального (материализм, физикализм).
- Одномерный человек-дух, в котором все исключительно духовно (спиритуализм).
- Двумерный человек, состоящий из активно влияющих друг на друга плоти и души (идеализм).
- Дуальный человек, в котором Богом совмещены и скоординированы две независимые друг от друга и прямо не влияющие друг на друга субстанции — тело и душа (дуализм Декарта, окказионализм Мальбранша).
- Трехмерный человек, состоящий из плоти, души и «извне привходящего» свободного духа; тело — зеркало души, а душа — зеркало духа (модель апостола Павла).
- Психика — эпифеномен; она представляет собой интериоризированные схемы внешних движений организма (бихевиоризм).

Промежуточные варианты ответов сопряжены с вопросами о вечности или смертности души, о характере взаимоотношения души и контактирующего с нею духа, об активности или пассивности души внутри тела, о ее способности или неспособности выходить за пределы своего тела.

Гносеологический аспект ОВФ — проблема соотношения человеческого сознания (как момента души), человеческой деятельности и объективной реальности, не зависимой от сознания и деятельности человека. Иногда этот аспект упрощают до вопроса о соотношении сознания человека и объективной реальности, существующей до и независимо от человечества.

Основные варианты данного аспекта таковы:

- Материалисты полагают, что материя первична, а сознание человека вторично, поскольку сознание является высшим продуктом материи и формой ее отражения.

- Объективные идеалисты отправляются от посылки о генетической первичности объективного мира идей и вторичности мира вещей и субъективного мира человека.

- Абсолютизация субстанциальной роли человеческой практики в производстве второй природы и форм общественного сознания характерна для некоторых направлений марксизма, а также для прагматизма, инструментализма, узкого операционализма.

- Субъективный идеализм полагает первичным сознание индивидуального человека.

- Абсолютизация овеществленной силы знания (искусственной природы) возвращает человеку и его сознанию объективную детерминированность: человек подчинен продуктам своего творчества (социальным институтам, борьбе классов, объективированному знанию и т. п.); к такому варианту склоняются трансценденталисты различных течений.

- «Лингвистический идеализм» пытается вывести «сознание» и «культуру» из природы человеческого языка.

Пересечение между собой выделенных выше вариантов основного вопроса философии порождает в исторической практике великое множество философских течений и школ.

Идеализм как разновидность философской веры

И д е а л и з м (франц. *idealisme*, от греч. ιδέα): 1) в обыденном языке — бескорыстие, стремление к высшим целям, склонность к мечтательности, увлечение несбыточными проектами; 2) религиозный идеализм — сакральная привязанность к принципу первичности Божественного Духа и Разума; религиозная философия, выражающая конфессиональные доктрины; 3) одна из тенденций, характерная для секулярно-философского объяснения мира, веры в то, что идеи более реальны, чем чувственно воспринимаемые вещи, и поиска прообразов общих свойств вещей и явлений в родо-

вых или видовых значениях идей; 4) самоназвание ряда философских учений, утверждающих, что физическое, материальное, предметно-чувственное суть продукты прямого творчества идеи (либо комплекса идей) и что предельно общая идея есть Абсолют.

Термин «идеализм» как обозначение некоторых школ и течений, противоположных спиритуализму, материализму и дуализму, возник в начале XVIII в. В отличие от спиритуализма, философский идеализм является реализмом, склонен признавать относительную ценность чувственно данного мира и лишь считает этот мир менее реальным, чем бытие идеальных объектов. Идеализм — разновидность эссенциализма, т. е. объясняет происхождение и степень реальности явления действием и близостью его к сверхчувственной абсолютной сущности (идее).

«За каждым предметом, — писал П. Я. Чаадаев, — в природе имеется нечто, что вкладывается в него нашим умом или нашим воображением: это и есть то невидимое, что художник должен воплотить в своем произведении, ибо это именно нас трогает, нас волнует, а вовсе не сам предмет, нами созерцаемый»⁸³. В системах идеализма связь чувственных предметов мыслится неким текстом (Книгой природы), значения же знаков-вещей ищутся в объективной сфере идей или в субъективных образах человеческого сознания.

Основные формы идеализма — объективный и субъективный. Первый верит, что идеи существуют вне и независимо от человеческого сознания, причем понятие «идеи» может толковаться либо как нечто потустороннее и трансцендентное наличному бытию, либо, напротив, как имманентное, внутреннее присущее явлению и просвечивающее сквозь него наружу. Второй либо склонен отрицать, что за кажимостью мира стоят вещи и явления, независимые от моего сознания, либо рассматривает внешний мир как нечто всецело определяемое активностью сознания субъекта (индивида, общества). Философский идеализм в этической области связан с убеждением в первичности морального сознания и отрицанием его обусловленности материальной стороной жизни общества.

⁸³ Чаадаев П. Я. Афоризмы и разные заметки // *Вопр. философии*. 1986. № 1. С. 121.

Характеризуя античный идеализм Платона, Плотина и Прокла, Гегель пишет: «Подлинный философский идеализм состоит не в чем ином, как в следующем утверждении: истина вещей заключается в том, что предметы как непосредственно единичные, то есть чувственные предметы, суть видимость, явление... всеобщее в вещах не есть нечто субъективное, принадлежащее исключительно нам, а в качестве ноумена действительное в самих вещах, подобно тому как платоновские идеи существуют в единичных вещах как их субстанциальные роды, а не где-то вдали от этих вещей»⁸⁴.

В средневековой философии объективный идеализм представлен реализмом схоластов (особенно учением Фомы Аквинского), в Новое время его развивали Лейбниц, Шеллинг, Гегель и др. Крупнейшие представители субъективного идеализма в философии Нового времени — Беркли, Юм, ранний Фихте. Формы идеализма различают также в зависимости от придания «идее» видового смысла — мирового разума (п а н л о г и з м), мировой воли (в о л ю н т а р и з м), всеединого духа (и д е а л и с т и ч е с к и й м о н и з м), гармонии душ-монад (п л ю р а л и з м Л е й б н и ц а).

В гносеологическом плане различают идеализм: рационалистический, эмпирический (сенсуалистический), интуитивистский. Выделяют также (по иному логическому основанию) трансцендентальный и имманентный идеализм. В историко-философской литературе предложены и более дробные классификации разновидностей идеализма.

Идеализм прямо или косвенно сопряжен с каким-либо типом религиозного мироотношения — с космоцентрическим теизмом или пантеизмом (объективный идеализм), с эгоцентрическими или социоцентрическими религиями атеистического толка (субъективный идеализм), в связи с чем в идеализме выделяют теистические, пантеистические и атеистические варианты. Многие западные философы ныне отмежевываются от явных посылок идеализма. В России же начиная с 90-х гг. XX в. вновь возрождается интерес к сочинениям отечественных и зарубежных философов-идеалистов.

⁸⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия природы // Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2. М., 1975. С. 19.

Материализм

М а т е р и а л и з м (от лат. *materialis* — вещественный): 1) в обыденном смысле — культ вещей и склонность к низменной чувственности; вера в вещественные причины всех явлений природы, общественных событий и влечений человека; отрицание духовных сил в природе; 2) в религиозном смысле — поклонение святой телесности; 3) одна из основных веровательных тенденций в философии, противоположная спиритуализму, дуализму и идеализму и заключающаяся в установлении фактическим и логическим путем причинной зависимости духовного и психического от плотского и физиологического; 4) самоназвание ряда философских систем («диалектический материализм», «научный материализм» и т. д.), сторонники которых принципиально отождествляют материю и природу, утверждая, что в мире нет ничего, кроме движущейся в пространстве и во времени материи, а также логически выводят явления психики и сознания из специфических материальных оснований (практики, состояний центральной нервной системы и т. п.) либо постулируют принцип психофизического тождества, или объявляют психические явления эпифеноменами физико-химических процессов.

Важно различать эти четыре выделенных значения понятия. Религиозный материализм, как правило, антипод философского материализма. Тот, кто признает зависимость психического от физического, вовсе не обязательно отождествляет их между собой, считает душу веществом или полем и отрицает наличие в природе духовного начала. Поэтому не следует ставить знака равенства между материалистической тенденцией философствования и принадлежностью к школам философского материализма, как это делали многие марксисты, относя к лагерю материалистов тех мыслителей, которые вовсе не проявляли намерения идти дальше признаваемого ими тезиса о материальной обусловленности человеческого сознания.

Следует различать понятия религиозного материализма и философского материализма. Библейский религиозный материализм обычно противопоставляется спиритуализму

Оригена, Григория Нисского и др. По замечанию Н. А. Бердяева, спиритуалист изначально принимает дух как свободу, материалист же, изначально затрудненный в признании реальности духа, принимает его как авторитет. Философы-материалисты, пережившие обращение, легче и охотнее усваивают религиозную ортодоксию.

В. С. Соловьев пришел к выводу, что иудеи не отделяют Божественного духа от его телесной оболочки; они стремятся через материальную природу служить Богу и культивируют идеал святой телесности — приготовить Богу Израилеву не только святые души, но и святые тела. Поэтому иудаизм отделяет чистое от нечистого, вводит бесчисленные правила о церемониях очищений и омовений и пытается сделать природу достойной храма высшего существа. Для иудеев материя — не дьявол и не Божество; она свята не сама по себе, а потому, что Господь ходит в этом материальном мире и потому тело мира и человека должно быть чистым, чтобы достойно принять его. Это особое мировоззрение Соловьев обозначил термином «религиозный материализм».

Н. Ф. Федоров в «Философии общего дела» с позиций религиозного материализма ставит задачу спасения человечества и воскрешения мертвых в результате активности самого человечества. С. Н. Булгаков в работе «Свет невечерний» также ратует за религиозный материализм. Вслед за Григорием Нисским он трактует бытие мира как продолжение длящегося творчества Бога, совершаемого при непременно активном участии самой материи.

По мнению Булгакова, для русской культуры характерно желание придать духовную окраску дохристианскому образу «матери сырой земли» и почитать материю как «Богоматерию». Земля «насыщена безграничными возможностями»; она есть «всематерия, ибо в ней потенциально заключено все». Из недр её происходит Мария, и земля становится готовою приять Логоса и родить Богочеловека. Земля становится Богородицей, и только в этом истинный апофеоз материи, взлёт и увенчание се творческого усилия.

Материализм как разновидность философской веры

Далеко не каждый профессиональный философ, теоретически разделяющий кредо философского материализма, следует ему в личной жизни или отвечает обыденному смыслу слова «материалист»; на деле он, напротив, может отдавать предпочтение высоким духовным принципам и верить в приоритет идей, а не вещей.

В XVII в. материализмом стали обозначать прежде всего сумму физических представлений о материи (Р. Бойль). Позднее Лейбниц придал ему обобщенный смысл и противопоставил материализм идеализму: «Представление, согласно которому мир является большой машиной, работающей — как часы без помощи часовщика — без содействия Бога, есть идея материализма и фатальности и направлена на то, чтобы под предлогом превращения Бога в надмировой разум фактически изгнать из мира Провидение и Божественное руководство»⁸⁵.

В советской литературе был распространен взгляд на философский материализм, который шел от Энгельса, подразделявшего философов на два больших лагеря на основании их ответов на вопрос об отношении мышления к бытию. «Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма»⁸⁶.

Это расширительное определение философского материализма многими справедливо оспаривается: во-первых, кроме собственно материалистов, под это определение можно подвести идеалистов пантеистической ориентации («Абсолют совечен своим проявлениям»), а также теистов, которые различают творящую и сотворенную природу и усматривают в человеке Божественную природу; во-вторых, понятие бытия имеет множество альтернативных трактовок: например, верующие в Бога как полноту бытия впол-

⁸⁵ Лейбниц Г. В. Переписка с Кларком // Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 432.

⁸⁶ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 283.

не предпочитают якобы материалистическое утверждение о первичности бытия и вторичности человеческого мышления; в-третьих, далеко не все философские течения органично сопрягаются с дихотомией «материализм — идеализм»; в ее тесных рамках трудно помыслить себе многие разновидности трансцендентализма, имманентной философии, априоризма, агностицизма и др.

В связи с такого рода «неувязками» Ленин, презируя все иные, кроме классического материализма и идеализма, мировоззренческие ориентации, оценивал не вмещающиеся в указанную дихотомию верования то как «стыдливый материализм», то как «непоследовательный идеализм». История философии (в особенности русской) знает гораздо меньше мыслителей-материалистов, чем их насчитывали в недавнем прошлом наши историки-марксисты. Споры в советской философии 20—30-х гг. XX в. о принадлежности Спинозизма к материализму или идеализму показали, что невозможно найти точный водораздел между материализмом и идеализмом.

Школы философского материализма в европейской философии классифицируют по следующим основаниям:

- основные исторические этапы (материализм древних греков и римлян; механистический материализм XVII—XVIII вв.; с середины XIX в. диалектический материализм Маркса и Энгельса, а также физиологический материализм К. Фохта, Я. Молешотта, Л. Бюхнера; с 50-х гг. XX в. научный материализм Д. Армстронга, М. Бунге, Д. Марголиса, Х. Патнема и др.);

- национально-географические и хронологические признаки (например, французский материализм XVIII в., советский марксизм);

- профессиональное основание (философский материализм, стихийный материализм естествоиспытателей);

- решение гносеологических проблем (сенсуалистический и рационалистический материализм);

- отношение к идеям развития и эволюции материи (метафизический и диалектический, антропологический и исторический материализм);

- характер отстаивания и защиты основных принципов (последовательный и непоследовательный, созерцательный и деятельный, воинствующий и умеренный материализм) и т. д.

Центральное понятие материализма — понятие материи. Это понятие определялось античными философами главным образом как всеобщий субстрат (первовещество, строительное сырье), затем в Новое время материя преимущественно мыслилась в ее энергетическом аспекте (как субстанция, сущность, средоточие и носитель всех потенций и динамических характеристик), а в XX в. акцент переместился на информационный (гносеологический) аспект материи как объективной реальности, которую, по мнению, например, марксистов, люди способны истинно познавать благодаря тому, что субстанциальная способность материи к отражению достигла в родовом человеке высшей фазы своего развития и превратилась в процесс самопознания.

Многие физики без достаточных оснований исключают из понятия материи органическое и социальное и отождествляют «материю» с неорганическим измерением мира — физическим веществом и полем. Такой естественно-научный материализм есть, по словам П. Тиллиха, «онтология смерти».

Аристотель подчеркивал, что хюле (материальное) и фюзис (природное, физическое) суть разные понятия. Материя-субстанция, подобно апейрону Анаксимандра, не представляет собой определенную стихию или вещество (это не вода, не огонь и пр.). По Стагириту, материя есть вечная потенция. Переходить в актуально совершившуюся вещь материя способна только под воздействием того или иного модуса нематериальной субстанциальной формы.

Вычленение в Европе в Новое время материализма как особой разновидности философской веры, представленной группой особых учений, стало возможным благодаря эволюции христианского теизма, строго разграничившего творящую природу Бога и земной мир с его собственными физическими законами. Сотворенная природа, согласно теизму, создана «из ничего», ее можно изучать саму по себе, отвлекаясь от ее Божественного генезиса.

Представление о том, что сотворенная Богом природа движется по собственным внутренним законам, стало важнейшей предпосылкой размежевания науки и религии и длящегося с XVI в. негласного союза материализма с естествознанием

Faith-вера и *belief*-вера в религии

Душа способна ко всем видам *faith*-веры, и в реальном индивиду одновременно совмещены сторонник какой-либо религиозной конфессии, адепт некоторого философского направления, научной школы и т. д. Поэтому религиозное, философское, художественное и т. п. в *faith*-вере образуют взаимопроникающее содержание, так что, например, религиозная интуиция Абсолюта может дополняться более конкретной философской интуицией субстанции («Разум», «Воля», «Логос») и художественной интуицией личности («Отец», «Сын»). Такое взаимопроникновение в особенности характерно для тех религий, которые располагают собственными теологиями и соответствующими системами искусств.

В свою очередь, философия или искусство непременно подпитываются основополагающей для них религиозной *faith*-верой, предельная широта мистики которой допускает множество путей к Абсолюту. Инициатором религиозной связи может быть либо сам индивид, ищущий путь к Богу, либо Бог, дарующий индивиду благодать.

Поскольку содержанием *faith*-веры прежде всего является связь с Абсолютом, то истина этой связи имеет множество непосредственных форм в зависимости от характера контакта души и Абсолютного Духа. Каждый по-своему духовно видит Абсолют. Душа уникальна, поэтому не «общее мнение», но личная совесть есть лучший критерий для различения подлинного и неподлинного в религиозном мироотношении. А для этого совесть нуждается в свободе.

К вере нельзя принудить тем же способом, как принуждает разум, но и вера все-таки имеет свои принуждающие мотивы (А. И. Введенский). Повреждение веры происходит тогда, когда авторитет истины подменяется внешним авторитетом церкви или установками рационализма (И. В. Киреевский). В религиозном освоении мира участвуют *faith*-вера и *belief*-вера, и их нужно различать. Потребность выразить молчаливое непосредственное знание о связи человека с Абсолютом вызывает процесс опосредованного религиозного познания, составленный внешними чувственными образами и расудочными понятиями.

Следует ли согласиться с тезисом Л. И. Шестова «Если Бога знать невозможно, то вера в Бога знанием не является»? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным. Соглашаясь друг с другом, искусственные наглядные образы признаков Абсолюта и понятия о Творце и его творениях постепенно образуют разновидности опосредованного религиозного знания. Такое знание выражено в знаках, текстах, Писаниях.

Belief-вера, сама по себе не являющаяся знанием, непременно участвует в формировании и трансляции религиозного знания. Именно ее чаще имеют в виду, когда говорят, что вера и знание — не одно и то же и что вера и знание противоречат друг другу. Но религиозная *belief*-вера, ведущая к опосредованному знанию, например богословскому, вовсе не всегда противоречит ему. Истинное противоречие обычно существует между *faith*-верой и вторичным (образным) знанием, пытающимся выразить ее.

Подобно тому как природа «не делится на разум без остатка» (Гёте), так и *faith*-вера без остатка не выражается рациональными средствами, в ней всегда остается что-нибудь невыразимое, иррациональное и внерациональное.

Сколь бы ни были великими пророки, стоявшие у истоков Писаний, и сколь бы точно и искренне ни пытались они выразить Богооткровение словами (пусть и «рука Бога водила их пером»), тем не менее слова национальных языков недостаточны для адекватной передачи мистического переживания полноты Бытия. Пророки сами говорили об этой трудности. Например, Иисус Христос сразу же предупредил учеников, что о мире духовном будет говорить притчами. Притча намекает, иносказует, ее не следует понимать буквально.

Священное Писание — вербальная оболочка опосредованного религиозного знания. Первое прочтение Писания ищущим веру опирается на способность к *belief*-вере. Первое прочтение может пробудить дремлющую в душе *faith*-веру, критерием совести которой поверяется Божественная истина, а также производится выбор между изрекаемыми верами в пользу единственной правды.

Если пробужденная совесть свободна и душа искренна в своей *faith*-вере, то укрепляется и *belief*-вера, адекватная совести человека.

В душе может возникнуть гармония *faith*-веры и *belief*-веры. Искренне выбрав для себя «истинное» Писание, человек доверяет ему потому, что именно в нем видит относительно полное выражение той *faith*-веры, которую начал внутренне испытывать. Не будучи гением в передаче откровения, обычный человек не умеет самостоятельно выражать свою *faith*-веру вербальными средствами.

Подлинных пророков мало; после себя они оставили ряд традиций вербального выражения религиозных интуиций; их варианты религиозного гнозиса охраняются и развиваются церквями и богословами. Поэтому подавляющее большинство рядовых верующих говорят о своей *faith*-вере, индивидуально-неповторимой и до конца не выразимой, словами того или иного Писания. Другого способа выразить словами свою *faith*-веру просто нет.

Прогресс в религии происходит с появлением нового истинного пророка, через которого Бог передает новые смыслы своей связи с человечеством. Тогда прежде не изреченные моменты *faith*-веры воплощаются в емкие и общезначимые формулы и символы веры. Религиозная вера исповедуется человеком через молитву, участие в богослужениях, жизнь по вере, добрые дела, защиту веры от ее противников, устное исповедование веры.

Два отношения к *faith*-вере

Те, кто не удовлетворяются *belief*-верой и ограничиваются *faith*-верой, внешне могут выглядеть неверующими. Подчас они даже скептически в отношении обрядов, ритуалов, проповедей, Писания. Но нередко это всего лишь показной скептицизм, фактически же они просто не испытывают доверия к возможности адекватно выразить *faith*-веру в формах опосредованного религиозного знания и не обладают устойчивой *belief*-верой. Тем не менее они могут оставаться верующими, в чем сознаются только в своей душе и о чем знают прямо, уклоняясь от расспросов о своей религиозности и отношении к Богу.

Культура вырастает из устной и письменной религиозной традиции, а ее носителями изначально являются верующие первой категории. Наличие же второй категории верующих, молчаливо и

без особого энтузиазма воспринимающих господствующую культуру, вынуждает идеологов более четко «проговаривать» интуитивные смыслы культуры в надежде на их всеобщее понимание. И тем самым развивать культуру. Не следует осуждать тех, кто противится дополнению своей *faith*-веры *belief*-верой и конфессиональным знанием.

Помимо уже названных категорий, есть квазиверующие, ограничивающиеся *belief*-верой. Эти люди могут казаться весьма набожными, даже фанатиками. Они ежедневно читают Священное Писание, не пропускают молитвенных собраний, любят укорять маловеров, осуждать диссидентов, исполняют все требования своей конфессии до мелочей. Но, случается, некоторые из них признаются, что их вера в Бога сводится к доверию Писанию, рациональным доказательствам бытия Бога, либо к надежде когда-нибудь обнаружить в своей душе духовный свет. Современный итальянский философ Джанни Ваттимо назвал одну из своих книг о «полуверующих» так: «Верить в то, что ты веришь» (1999).

Многие люди, которые сами еще в Бога не веруют, все же «верят в веру» в Бога, поскольку, вероятно, хотят быть добродетельными. Среди них встречаются также те, кто примыкает к широко распространенной конфессии из соображения конформизма, желания быть как все, не выделяться. Многие квазиверующие искренне хотят познать Бога, полагаясь на авторитет Писания и церковной традиции. Начиная это познание с *belief*-веры, они вместе с тем по разным причинам не находят доступа к прямому религиозному знанию, не преодолевают барьер обычного доверия.

Порою фанатизм квазиверующих обуславливается дефицитом молчаливой и мудрой *faith*-веры, не преодолеваемым несмотря на все усилия и конфессиональное послушание. Подобный фанатизм есть следствие нечувствительности души к духовному свету *faith*-веры, и он сигнализирует о душевном разладе и угрызениях совести квазиверующего человека. Помочь ему может искренняя исповедь и смиренное ожидание *faith*-веры, иногда исцеляющие от фанатизма.

Слепа ли *faith*-вера? *Faith*-вера слепа в смысле своей исходной невоплощенности во внешней визуальности, она не имеет характера

картины, освещенной материальным светом, не похожа ни на карту местности, ни на условный знак. Раскрывая частично ее содержание в знаках, опосредованное знание тем самым делает *faith*-веру «зрячей», «разумной», «знающей», хотя и не до конца.

Вместе с тем *faith*-вера вовсе не слепа в том смысле, что она тоже подпадает под общее понятие зрения, представляя собой духовное зрение. Сердце видит истину не внешним взором, а духовным оком, ему не нужны образы-копии бытия, коль скоро оно умеет прямо соотноситься с прообразами, оригиналами. Неудержимое стремление верующего выражать сердечную радость от переживания прямой связи с Богом в знаках, образах и отношениях к другим людям требует соединения духовного и материального света, представления Абсолюта в формах картины, эйдоса или идола.

Всегда есть опасность подменить сокровенное содержание *faith*-веры, воплощаемой в словах и образах, откровенным содержанием рукотворных икон или воображаемых картин. Заповедь «Не сотвори себе кумира, ни изображения его» предупреждает об этой опасности. Ибо кумир мало чем отличается от злой карикатуры на Бога и Его творения.

Запрет на изображения Абсолюта по сути указывает на тщетность человеческих попыток всесторонне согласовать бездну *faith*-веры с тем замкнутым актуальным знанием, которое основывается только на *belief*-вере. По этой причине иудеи и мусульмане не признают икон и не испытывают к ним священного трепета. Но как можно поверить в Бога, наглядно не представляя его себе? Задающие такой вопрос люди скорее всего не чувствуют в себе *faith*-веры и основывают свое отношение к Абсолюту только на *belief*-вере.

Истинный иудей верит в совершенно непредставимого Иегову, а мусульманин — в непостижимого Аллаха. Они не хотят полагаться на образы эмпирически данной реальности. Фома не верил в воскресение Христа до тех пор, пока не прикоснулся рукой к ранам Сына Человеческого. «Иисус говорит ему: ты поверил, потому что увидел Меня: блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20 : 29).

Как и Фома, многие люди не признают себя верующими в Бога по той причине, что не могут его представить себе наглядно. Многие из них не осознают, что в их сердцах теплится *faith*-вера, на

которую они, погруженные в мирскую суету, не обращают внимания или загоняют ее в подсознание. И все-таки в минуту смертельной опасности или жестоких жизненных испытаний они произвольно взывают к Богу, просят его о помощи.

Это означает, что в них подспудно всегда живет *faith*-вера, и когда она потребовалась, то вовсе не понадобилось конструировать для себя образ Абсолюта. Эти страждущие прямо обращались к полноте бытия. Не зря гласит пословица, что пока гром не грянет, мужик не перекрестится. В послевоенные годы в православных церквях в России по праздникам можно было встретить много офицеров-фронтовиков, хотя на службе они считались убежденными атеистами. Вера проснулась в них во время войны.

Теологическое выражение веры

Одна из задач теологии — анализ соотношения *faith*-веры и рационального религиозного знания, косвенно выражающего ее. Разные теологии решают эту задачу по-разному.

В первом томе нашего учебника отмечалось, что посредническая двойственность теологии — палка о двух концах. Наличие у теологии философского полюса не только стимулирует свободомыслие теолога, усиливает возможности выражения личной *faith*-веры средствами рационального мышления, но также порождает опасность ереси, инакомыслия, размывания традиционного вероучения. Поэтому молодые религии накладывают запрет на теологическое философствование и объявляют чтение Писания достаточным для выявления и укрепления личной веры.

Двойственная сущность теологии обуславливает два основных направления размышлений богословов об Абсолюте и связи с ним: 1) интуитицизм и 2) дедуктивизм (иллационизм). Теологи-интуитицисты утверждают, что Бог прямо присутствует в душе человека, например, в форме нашей совести, поэтому критерием бытия Абсолюта может быть только прямое знание о нем, не поддающееся переводу на язык слов. Напротив, иллационисты полагают, что бытие Бога можно дедуктивно обосновать путем анализа исходных посылок.

Альтернативу интуиционизму сторонники опосредованных свидетельств о Боге стали искать в индуктивном обосновании бытия Абсолюта, акцент сместился на методы упорядочивания эмпирических данных о свойствах сотворенного мира. Например, Уайтхед предложил как образец такую индукцию: яблоко из зеленого становится желтым, младенец — стариком, и вообще все вещи с т а н о в я т с я. Тогда, обобщая опыт, можно предположить, что мир творится всеобщей силой становления.

Другой вариант индуктивного доказательства бытия Бога — суммирование естественно-научных знаний о постоянных свойствах вещей (удельных величин, констант, законов сохранения) и восхождение мысли к выводам об абсолютном постоянстве.

Интуиционистская теология остается незыблемой в своей основе на протяжении тысячелетий, тогда как методология илляции совершенствуется: дедукция дополняется индукцией, аналогией, экстраполяцией, а рациональное доверие — вероятностной чувственной достоверностью. Дилемма интуиционизма и илляции в теологии остается вечной в силу невозможности исчерпать иррациональное и сверхразумное построениями разума и всесторонне транслировать *faith*-веру в язык косвенного знания.

Схоластика

С х о л а с т и к а (от греч. *σχολαστικός* — школьный, ученый) есть христианизированная философия неоплатонизма и, позднее, аристотелизма, которая культивировалась в монастырских школах и университетах Западной Европы в IX—XIV вв. Эта философская культура унаследовала и приумножила достижения патристики; отцы церкви (Тертуллиан, Августин и др.) развили во II—VIII вв. систематическую догматику Писания и, примирив христианство с неоплатонизмом, заложили основы философии христианства.

Как и в патристике, в схоластике на первом плане теологические идеи — идея Откровения и идея Бога как безусловного бытия. Средневековые учителя философии методично упорядочивали и разъясняли студентам колледжей и обучаемой христианству публике догматическую конструкцию отцов церкви. Углубление кате-

хизации требовало от них, во-первых, постоянно обновлять и расширять категориальный фонд онтологии и теории познания, во-вторых, оттачивать дедуктивную технику развертывания аксиоматики истин откровения, интуитивно постигаемых, в дискурсивные философские истины, доступные разуму простого человека.

Схоластики усовершенствовали диалектический метод и существенно обогатили язык философии, ввели в профессиональный оборот множество новых базовых понятий (реальность, идеал и пр.), категориальных дистинкций (типа различения сущности и существования) и постановок проблем (проблема универсалий, проблема веры и знания и т. д.). Схоластика одухотворила и цивилизовала европейский интеллект, бывший когда-то варварским, и во многом предопределила рациональность современного философского мышления.

В литературе нет однозначных описаний и идеологических оценок схоластики. Когда историки подпадают под влияние какой-либо «практической философии» (неокантианства, неопозитивизма, марксизма, прагматизма и т. п.), тогда они склонны уничижительно расценивать схоластику как синоним науки, оторванной от жизни, практически бесплодной, далекой от наблюдения и опыта, основывающейся на некритическом следовании авторитетам.

Если под жизнью понимать только светскую жизнь, а под наукой — только экспериментальное питание естества, то схоластика во многом именно такова: она отдает предпочтение теоретическому разуму и не ищет критерия истины в практическом разуме; предметом ее рассудочной рефлексии является запечатленная в догме авторитетная интуиция, но не внешний чувственный опыт рядовых людей; а потому мерилом правильности философского вывода (для схоласта) выступает соответствие этого вывода древней традиции, а не кажущееся новаторством отступление от нее.

До недавнего времени в отечественной печати термин «схоластическое теоретизирование» носил насмешливо-ругательный смысл; схоластике настойчиво и воинственно противопоставляли «связь с жизнью, партийность». Категориально-логический анализ бытия объявлялся «формализмом», а за образец «практического

философствования» почитался вульгарный социологизм — разоблачительство классовых корней философских систем. Апостолы советской философии (М. Б. Митин, П. Ф. Юдин и Ф. В. Константинов и др.) твердили, что «отвлечение от практики социалистического строительства научной мысли в дебри схоластической абстракции — это тактика врага».

И. Яхот так оценивает суть философского «практицизма» в СССР: «Отныне простой комментарий к решениям ЦК и будет называться философией. <...> И это будут считать высшим проявлением партийности в то время, когда это было просто ликвидацией той специфики, которая отличает философию от политического комментария на злобу дня. Любой углубленный анализ философских проблем будет считаться формализмом и забвением принципа партийности, а бессмысленный набор слов, но содержащий стандартные лозунги, почерпнутые из очередной газетной передовой — высшим проявлением философской мудрости. Так стали понимать партийность, связь философии с жизнью, с практикой социалистического строительства»⁸⁷.

Проводя идею о борьбе «прогрессивного» материализма с «реакционным» идеализмом, некоторые российские историки-марксисты искусственно разрывали целостность схоластического периода в истории Европы: они хотели видеть в схоластике только одну из множества тенденций, противоборствующих в философии IX—XIV вв., но вовсе не особый эмерджент как тождество противоположных тенденций, не сумму всех тенденций в философии того времени. В таком случае к схоластам могли отнести теистов, рационалистов и «реалистов» IX—XIV вв., а к антисхоластам — скептиков, мистиков, номиналистов. Например, к первым были бы причислены Ансельм Кентерберийский или Фома Аквинский, а ко вторым — Иоанн Росцеллин или Бернар из Клерво.

Историки неоплатонистской, неотомистской или гегельянской ориентации, напротив, оценивают Средние века в целом (и схоластику в частности) как чрезвычайно плодотворный и определяю-

⁸⁷ Яхот И. Подавление философии в СССР (20—30 годы) // *Вопр. философии*. 1991. № 10. С.114.

ший этап формирования всевропейской христианской культуры, когда религия, философия и наука развивались на основе единого латинского языка, а христианский мир сохранял единство под эгидой папской власти. В тех условиях философия была не служанкой светской власти, конъюнктурной политики или материалистической науки, как в наши дни, а служанкой теологии (*ancilla theologiae*) (П. Дамиани), т. е. ее предметом было Божественное естество и притяжение мира и человека к Богу; тяга к беспредельному и есть «любовь к мудрости» (Пифагор, Сократ) как суть духовной философии.

Беспредельный Дух познается не практическим разумом, а умозрением, теоретически. Средние века в Европе — это власть духа, а не власть денег, и этому периоду в большей степени отвечал не пресловутый принцип связи с практической жизнью, а отвечала именно схоластическая философия, по-своему (абстрактно-теоретически) воспроизводившая ансамбль внутренних противоречий христианского мироотношения (между верой и знанием, интуитивным и дискурсивным, творящей и сотворенной природой, добром и злом, воплощенным и невоплощенным, единичным и общим, преходящим и вечным и т. д.).

Столкновения реализма и номинализма, рационализма и мистицизма, теизма и пантеизма в средневековых школах и университетах суть внутрехристианский диалог, но отнюдь не спор схоластов с антисхоластами. Иоанн Росцеллин или Бернар Клервоский — схоласты не в меньшей степени, чем Ансельм или Фома Аквинат.

Если верно, что философия есть концентрированное теоретическое выражение той или иной общей тенденции в культуре, то схоластика как совокупность альтернативных философских систем IX—XIV вв. в Европе может быть более точно оценена, если ее брать не саму по себе, а сквозь призму культуроведческого подхода. В свете этого подхода следует признать что философия всегда есть чья-то «служанка» — церкви или светского государства, религии или экономической политики, духа или плоти, совести или практики, «внутреннего человека» или «человека внешнего». Следовательно, философия по преимуществу является духовной или светской, идеализмом или материализмом.

В Средние века духовенство обрело огромную доктринальную и политическую власть в Европе, отделяясь по многим параметрам от остального населения и формируя идеологическое содержание всех форм общественного сознания, в том числе философии. Предпосылки могущества духовенства в те времена — церковная дисциплина и единый аппарат церковного управления. Школьное и университетское образование основывалось на христианском мирозерцании, экспериментальная наука поощрялась церковью в отведенных ей рамках и делалась в монастырях учеными-монахами.

В XI в. происходит церковная реформа, еще более решительно противопоставившая духовное мирскому; своим острием она была направлена против симонии (торговли церковными должностями) и внебрачного сожителства священников; она стремилась усилить дух благочестия, аскетизма, нестяжательства не только среди клира, но также и среди паствы.

Последствия этой реформы оказались далеко идущими. Духовная власть папы уравновешивала власть императора. Эта ситуация специфически отражалась в каждом подразделении культуры. Например, теология «коронует» философию, заставляя ее излагать и доказывать средствами разума только те положения, что уже даны Откровением. В свою очередь, маскируя оригинальные мысли под традицию, схоласт задает теологии новую проблематику, обновляет высвечиваемое в категориях ее содержание и тем самым обосновывает ее, а иногда превращает ее в иную теологию.

Конфликт пап и императоров позволял развиваться свободным городам; итальянские города особо отличились производством нецерковной литературы, науки, внехрамового искусства. Этот же конфликт открывал дорогу реформаторскому движению, исходившему от монастырей. Возникали относительно автономные монашеские ордена с высоконравственным образом жизни, поощрявшие теоретические исследования.

Наука и философия развивались в монастырях и вокруг них, а не вокруг дворцов и административных центров с их мертвящим духом бюрократии и деячества. Философы из ордена доминиканцев славились выработкой новых доктрин, а францисканцы пред-

почитали августинизм. Университетская философия росла в Париже, Кельне, Оксфорде, Болонье, Неаполе и Падуе.

Схоластика процветала в кроне средневековой культуры единого христианского мира, тогда как корни этой культуры уходили в теистически культивируемую почву хозяйствования — к христианским идеалам, в сакрализованные образцы отношения человека к Троице, ближнему и дальнему, единоверцу и иноверцу, кесарю и государству, труду и отдыху, деньгам и собственности. Базовые идеалы религии и экономики, составляющие две стороны основания культуры, редко когда находятся в гармонии между собой.

Если в базисе культуры начинает доминировать экономическое начало, то культура обретает преимущественно светскую ориентацию, в философии растет интерес к посюстороннему и преходящему, к практическому разуму, атеистическому гуманизму, идее саморазвития материи (пантеизм) и человека (антропологизм), идее внешнего чувственного опыта как источника истинного познания. Возникает скептическое отношение к категориальным системам и учениям в духе Платона или Аристотеля и вместо платонизма исповедуется какая-либо разновидность эмпиризма и утилитаризма (феноменология, сенсуалистический материализм, прагматизм и т. п.).

Напротив, когда в базисе культуры верх берет религиозное начало, тогда отрасли культуры получают мощную духовную подпитку: в «массовой» философии первенствует духовная проблематика, во главу угла ставят умозрение и выявляющую его смыслы дедукцию; тогда философия подчиняется цели рационализировать религиозную интуицию во имя гармонизации религиозного духа и эталонов хозяйственной жизни. Именно такой «массовой» философией и стала в свое время схоластика, переработавшая в христианском плане учение Платона о подлинном мире идей, об интуиции избранных (пророков) как прямом пути в совершенный мир идей и о познании как припоминании нашей душой идей, которые душа видела на своей небесной родине.

Для схоластики характерно объединение того, что дается нам через прозрение веры, с формально-логической проблематикой. Гипертрофированный подчас до смешного интерес некоторых схоластов к дедуктивному прояснению святых и таинственных истин

Откровения — это издержки, но вовсе не существо самого схоластического метода. Не лучшей стороной схоластики была привычка некритически переносить в естествознание некоторые устаревшие постулаты аристотелевской физики. Сакральное ядро средневековой христианской культуры было надежно защищено от диссидентской критики, что обеспечивало также и стабильный рост схоластики, ориентированной на «человека богосозерцающего».

Смысл библейских текстов транслировался священниками мирянам через фильтр Предания, на мало понятной народу латыни, что предохраняло общественное сознание от соблазна следовать требованиям таких ветхозаветных принципов, которые внушали людям практицизм, возможность поторговаться с Богом. Крестовые походы, как отмечают историки, имели множество последствий, в том числе и следующие: 1) походы усилили власть пап; 2) способствовали расширению литературного обмена с Константинополем, переводов греческих текстов на латинский язык; 3) после еврейских погромов торговля перешла в руки христиан, было блокировано влияние иудаизма на западную философию, а в решении извечной проблемы «Быть или иметь?» верх одержала парадигма бытия. Известную культурозащитную роль сыграли инквизиция и монашеские ордены.

Но вот в XIV—XVI вв. в Западной и Центральной Европе наступает Возрождение, частично возвращающее интерес мыслителей к языческой античной культуре, а затем приходит Реформация (XVI в.) с ее «духом капитализма» (Вебер), отказом от Предания, требованием деловым человеком «дешевой церкви» и возможности без посредников, самому знакомиться с Библией на родном языке.

Культуре протестантизма чужда схоластика как философия католической культуры, ей потребовалось философия нового типа, ориентированная на «человека экономического». В период Контрреформации в Испании в XVI—XVII вв. произошло частичное восстановление схоластики («вторая схоластика»), но Просвещение сумело нанести ей сильнейший удар. И все же в конце XIX — XX в. в Италии, Испании и Германии традиции схоластики возрождаются в неотомизме (неосхоластика). Таким образом, интерес к схоластике циклически возвращается, он сопряжен с волной религиоз-

ного фундаментализма в христианской культуре, ослабевает с отливом этой волны и сегодня, по-видимому, вновь начинает усиливаться.

Внутри «первой схоластики» различают раннюю (XI—XII вв.), зрелую (XII—XIII вв.) и позднюю (XIII—XIV вв.) схоластику. Рассмотрим подробнее эти этапы.

Ранняя схоластика обусловлена идейно августиновским платонизмом (Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Росцеллин, Гильом из Шампо, Петр Абеляр, Петр Дамиани, Бернар Клервоский и др.). По вопросу о соотношении веры и знания в целом побеждала точка зрения о первенстве веры, но внутри этой парадигмы друг друга дополняли полярные позиции мистицизма и относительного рационализма. В споре об универсалиях складывается альтернатива реализма и номинализма, а также промежуточная позиция концептуализма. В лице ранней схоластики христианство пытается отыскать золотую середину между чувством и разумом, сокровенным и откровенным, эзотерическим и экзотерическим.

Зрелая схоластика своим центром имела Парижский университет и в целом являлась университетской философией (Сигер Брабантский, Альберт Великий, Фома Аквинский и др.). Члены доминиканского и францисканского орденов способствовали усилению влияния философии Аристотеля; постепенно неоплатонизм в схоластике вытесняется аристотелизмом. В аристотелизме происходит размежевание на аверроизм и христианский аристотелизм. Последний получил свое классическое оформление в «Сумме» Фомы Аквинского, в его энциклопедическом своде ответов на вопросы, имеющем характер сплава теологии с философией.

Поздняя схоластика — столкновение между томизмом и августинизмом (Дунс Скот, Раймонд Луллий, Роджер Бэкон, Уильям Оккам, Жан Буридан и др.). В этот период все острее заявляла о себе теория двойственной истины.

Схоластика была творческим освоением бывшими варварами философского наследия Платона и Аристотеля, верой во всеислие логических доказательств и в авторитет разума во всех вопросах. Вместе с тем схоластика по существу была герменевтикой,

концентрировалась на философском обсуждении и понимании того или иного авторитетного текста и не стремилась получать информацию через обобщение данных научного наблюдения или эксперимента. Абельяр ввел норму сопоставления взаимоисключающих текстов.

Нынешняя философская герменевтика во многом наследует достижения схоластики и в известном смысле знаменует ее возвращение. Как показал С. Тулмин, корни современной теории аргументации произрастают из эпохи позднего Средневековья; эта теория начала складываться под влиянием института католической инквизиции — как обобщение процессов обоснования вины подозреваемых в ереси.

Дилемма веры и разума

На Санском соборе в 1140 г. произошло знаменательное столкновение сторонников иллатионизма в лице Пьера Абельяра (1079—1142) и интуиционистов, представленных Бернаром Клервоским (1091—1153). Диспут между ними, практически не начавшись, был психологически выигран Бернаром. В своих трудах «Пролог» и «Да и нет» Абельяр доказывал, что нельзя уверовать в то, чего ты предварительно не понял. Веровать же должно такой истине, которая стала понятной разуму. Церковные авторитеты могут, по мнению Абельяра, противоречить друг другу, поскольку отцы церкви решали задачи своего времени. Новые времена требуют новых решений старых вопросов, а не только повторения прежних истин. В этом могут помочь сомнение и разум. Вера, если она не укреплена доводами разума, мудрого и нравственного, пуста и формальна⁸⁸.

Бернар, напротив, полагал, что нет толку от веры, если она ищет доказательства разума. Разум важен для иных целей — не для знания предельной истины, а как советчик при доброй воле. Сам по себе разум может вести и к добру, и к злу. Чтобы разум вел к добру, его надо подчинить истинной вере. Вера — непосредственное От-

⁸⁸ См.: *Абельяр П.* Введение в теологию // Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков. М., 1972.

кровение Бога. Единение с Богом иррационально. Знать Бога можно лишь во внутреннем созерцании, страстно стремясь ощутить Его волю и молясь. Рационалистические спекуляции богословов, полагал Бернар, уводят от веры, а не ведут к ней; лучшая теология — монастырская теология, противопоставляющая дискурсу экстаз мистического созерцания⁸⁹.

Если Бернар понимал под исходной религиозной верой именно *faith*-веру, справедливо полагая, что ее истина плохо выражима средствами разума и ее рационализация может противоречить тайне любви к Богу, то многие последующие богословы, изучавшие отношение между верой и разумом, предпочитали подменять понятие *faith*-веры представлением о *belief*-вере. Тем самым проблема переводилась в иной план — в план субъективной достоверности и доверия к Писанию, догматам, и ее острота существенно ослаблялась.

Учение Аквината о вере и разуме

Так, Фома Аквинский (1225—1274) делил догматы веры на рационально постижимые («Бог есть», «Бог един» и т. п.) и рационально непостижимые («Мир сотворен из ничего», «Бог есть Троица» и др.). По мнению Фомы, обычный человек только в исключительных случаях способен прямо созерцать сущность Бога. Состоянию столь редкого мистического экстаза он противопоставлял веру (доверие) в истины, изложенные в Писании. В своей «естественной теологии» Фома изложил основные доказательства бытия Бога и оценил их как согласующиеся с Писанием.

Вера в догматы христианства не противоречит истинному знанию Бога в форме понятий и логических доказательств. Если же наш разум формулирует истины, противоречащие тексту откровения, то разум где-то ошибся в своих рассуждениях; в таких случаях следует принять сторону веры, а не разума, ибо в Писании нет ничего ошибочного.

⁸⁹ См.: Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли // Средние века. М., 1982. Вып. 45; Мудрагей Н. С. Знание и вера: Абельяр и Бернар // Вопр. философии. 1988. № 10. С. 133—145.

В иных же случаях вера как предзнание и разум как знание согласуются между собой, ведь истинное не противоречит истинному. Когда нам дана свобода выбора между истиной доверия и истиной разума, то предпочтительнее понимать, нежели просто доверять. В отношении свехразумных догматов (например, догмата Троицы) такой свободы у нас нет, в них следует верить без рассуждений.

Ясно, что предмет анализа для Аквината есть соотношение *belief*-веры и отвлеченного знания, поэтому вывод о возможности гармонии между ними вполне логичен и правдоподобен. Сверхчувственную реальность (и тем более Божественный мир), учил Фома, можно описывать по аналогии с чувственными вещами, но постоянно помнить, что аналогия лишь намекает на суть сокровенного смысла. Через использование иносказаний и аллегорий происходит частичное примирение веры и рационального познания. Аналогема — важный способ рационального выражения содержания веры.

Вместе с тем доверие к опубликованному на том или ином национальном языке тексту (даже если это текст Священного Писания) — это всего лишь психологическая убежденность в истине, но не прямое знание истины. Доверие не есть прорыв из существования в бытие, не есть трансцендирование из образа в оригинал. Доверие замкнуто в сферу знаков и образов. Как и опосредованное знание, оно имеет только субъективную или логическую убедительность. В силу субстратного единства сферы образов *belief*-вера способна достаточно непротиворечиво воплощаться в знаки и образы опосредованного знания. Поэтому вывод о согласовании «истин доверительных» с «истинами разумными» особых возражений не вызывает, за исключением того случая, когда имеют в виду свехразумные догматы веры.

Отчего они рационально не выразимы? Не потому ли, что наш разум еще не изобрел нужных средств для их понимания, но когда-нибудь их отыщет? Именно такой ответ должен бы напрашиваться из отправных посылок учения Фомы. Однако сам теолог не пожелал дать такой ответ, как бы предчувствуя опасность уравнивания человеческого разума с Божественным Логосом. Фома мудро пред-

почел позицию «слепой веры» (доверия). Но коли вера слепа, то нелепо говорить о ней как об «истинной вере». Выход из этого двусмысленного положения один — признать реальность веры другого рода, т. е. реальность *faith*-веры. Что и допускает Фома в виде исключения из правил, когда признает редкую возможность мистического экстаза как прямого знания Бога.

Двусмысленность учения Фомы о соотношении веры и знания обусловила появление серии скептических учений внутри теологии. Так, Эразм Роттердамский (1469—1536) принялся толковать Писание в историческом и нравственно-аллегорическом смыслах. Он выразил недоверие к некоторым библейским утверждениям. Правда, Эразм избегал догматических дискуссий и рекомендовал покорно следовать предписаниям церкви, даже если не понимаешь смысла того или иного догмата. Доверять сегодня непонятым религиозным положениям, говорил он, нужно хотя бы в силу их древности и общепринятости. Большинство же христианских истин суть разумно обоснованные убеждения, но вовсе не некие странные продукты безотчетных чувствований.

Скептицизм Каstellлиона

Себастьян Каstellлион (1515—1563) — более последовательный скептик. По его мнению, Бог, дав нам разум, предписал нам сомневаться во всем том, что чувственно не воспринимается и не укладывается у нас в уме. Многие христиане верят в истины церкви подобно детям и простакам. Им просто внушили эти истины. Верить — значит признавать истинным неочевидное положение. Неочевидное — вероятно, т. е. не обязательно истинно, но бывает и ложным. Ложное же знать нельзя, в него можно только субъективно поверить, как мы доверяем (якобы) знающим свидетелям. Там, где начинается личное знание, вере (доверию) приходит конец.

Все ли в Писании есть Слово Божие, не вкралась ли в священный текст ошибка при его переписке? Что в Писание привнесли от себя апостолы? Что помимо свидетельств наших органов чувств и силы ума способно опровергнуть наши сомнения в авторитетности Писания? Разбирая эти вопросы, Каstellлион предлагает отвергнуть

догматы о Троице и причащении как противоречащие нашему разуму, а также посомневаться в том, будто чем древнее некоторое религиозное положение, тем оно истиннее. Ведь в свое время то, что сейчас есть древность, для наших предков было новым.

Кастеллион обосновывает приоритет показаний органов чувств и предписаний разума перед *belief*-верой ссылкой на историю грехопадения первых людей. Адам вкусил вовсе не от древа невежества, а от древа познания добра и зла. Из-за грехопадения чувственное и интеллектуальное в человеке оказались несколько поврежденными⁹⁰.

Задача Кастеллиона заключалась в развенчании «истинности» *belief*-веры (тут он оказался прав) и обосновании важной роли сомнения в процессе рационального познания бытия⁹¹. Вместе с тем выводы Кастеллиона, справедливые в отношении свойств *belief*-веры, не имеют логической силы в отношении свойств *faith*-веры и не могут поколебать, например, позицию Бернара.

В XX в. примером дискуссии между интуиционистами и их противниками явился диспут между неотомистом Ф. Коплстоном, признающим мистичность религиозного опыта, и позитивистом Б. Расселом, доверяющим только внешнему чувственному опыту и силе логического мышления⁹².

Это был вежливый, интеллектуальный, но поверхностный диспут. Коплстон стеснялся обсуждать реальность *faith*-веры, не желая ссориться с наукообразным британским эмпиризмом. Рассел же никак не мог взять в толк, что такое «мистическое чувство» с точки зрения науки. Он объявил суждения о «бытии в целом» бессмысленными, коль скоро они не отвечают экспериментальным крите-

⁹⁰ Любопытно, почему Кастеллион, разбирая случай грехопадения, не упомянул, что, согласно Библии, Адам в Эдеме имел мощную способность непосредственного знания? Эта способность оказалась более повреждена при грехопадении, нежели способность рационально мыслить. Тем не менее и она осталась у человека земного.

⁹¹ См.: *Богуславский В. М.* Скептицизм и рационализм Себастьяна Кастеллиона // *Вопр. философии.* 1987. № 3. С. 120—131.

⁹² См.: Диспут между Б. Расселом и Ф. Коплстоном // *Вопр. философии.* 1986. № 6. С. 121—136.

риям «научной философии», не описываются терминами внешнего наблюдения. Одним словом, то был, похоже, разговор двух глухих, мало что прибавивший к эволюции проблемы соотношения *faith*-веры и косвенного знания.

Русская религиозная философия о вере и знании

Важный вклад в обоснование идеи принципиальной неразрешимости противоречия между *faith*-верой и рациональным знанием внесли русские религиозные философы. Л. П. Карсавин писал, что основа нашего бытия дана в такой вере, которая всецело причастна к Божественной истине. В. Д. Кудрявцев считал, что единство мира дается не разумом, а специфической способностью души воспринимать сверхчувственное бытие, «естественное Богооткровение». Н. О. Лосский обстоятельно доказал, почему именно в интуиции человеку открывается подлинное бытие. В. С. Соловьев писал, что доказательства бытия Бога излишни, поскольку Абсолют дан нам непосредственно в акте особой веры.

М. М. Тареев различал знание и ведение, понимая под последним мистическое знание; ведение — интимное и сердечное обладание ценным бытием, оно не переводится на язык науки. С. Н. Трубецкой видел в способности непосредственно усваивать сущее условие всякого самосознания. Л. И. Шестов призывал отвергнуть богословский рационализм: вера не хочет превращаться в знание; там же, где она трактуется в линиях самоочевидных истин, мы ее уже утратили. А. С. Хомяков трактовал *faith*-веру как живое знание, в котором бытие дано нам как целое и еще не разделенное на субъект и объект.

В русской религиозной философии силен мотив с о б о р н о с т и веры. *Faith*-вера воспламеняется в сердце каждого верующего, когда люди церковно объединены. П. А. Флоренский учил о целокупном корне твари — о Софии, или Церкви, — присутствуя в которой человек очищает душу и тело. В. В. Зеньковский противился принципу автономии разума и учил, что истина открывается лишь церковному разуму: «Наука может и должна искать “естественных” причин того, что кажется загадочным и необъяснимым, но она не

может отвергать возможности действия Бога в мире. <...> Христианство признает права разума, но признает и ограниченность разума»⁹³.

Христианство названо «религией разума», его истины сверхоткровенны и сверхразумны но не неразумны; Иисус Христос как незримая сторона церкви в Евангелии именуется Логосом. «...Истина открыта не индивидуальному разуму, а разуму церковному, — в понятии Церкви и надо искать метафизической опоры познания — там познание опирается на Абсолют. <...> Но понятие “церковного разума” может быть изъяснено лишь из учения, что глава Церкви есть Христос. <...> Светоносная сила, созидающая разум и регулирующая познавательные процессы, исходит от Христа. <...> Это истолкование знания решительно отвергает принцип “автономии” разума, что требует пересмотра всех принципов современной науки»⁹⁴. Ограниченность нашего разума не мешает признавать сверхразумное через веру; стена между разумом и верой возникает тогда, когда наш дух не живет во Христе и не приобщается к соборности.

Русские религиозные философы раскрывают соборную сущность *faith*-веры как любовь к Богу через любовь к людям. Без любви нет истинной веры и нет выхода в безмерное бытие. По мнению А. В. Кураева, «только христианство начинает характеризовать себя словом “вера”»⁹⁵, язычники же всего лишь хотели разобрататься в мире богов, преследуя свои практические интересы.

Римляне доверяли одним богам и не доверяли другим; иудеи и даосы ограничивались разговорами о важности знания высших законов и заповедей; мусульмане прежде всего ценят не мистицизм, а преданность пророку. Только христианин скажет «я верую», но не «я слушаюсь, исполняю». «Вера же волит воплотиться в любовь, жизнь, влиться в свой предмет... — продолжает Кураев. — Не в каждое мгновение верующий помышляет о Боге. И уж тем более

⁹³ Зеньковский В. В. Апологетика. Киев, 1990. С. 35.

⁹⁴ Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. Т. 2. Л., 1991. Ч. 2. С. 252.

⁹⁵ Кураев А. В. О вере и знании — без антиномий // Вопр. философии. 1992. № 7. С. 45.

не в каждое мгновение ощущает высшее Присутствие. Но быть верующим — значит хранить верность высшим мгновениям своей жизни»⁹⁶.

Влияние пантеизма и теизма на учения о вере

Анализ богословских представлений о взаимосвязи веры и знания был бы неполон без учета влияния установок пантеизма и теизма на принципиальное решение этой проблемы. Взятые как богословские модели пантеизм и теизм суть знание опосредованное, а потому им остается только доверять или не доверять. Утверждение же об их интуитивной истинности или ложности — вопрос совести, дело *faith*-веры утверждающего. Вместе с тем философия религии, имеющая отвлеченный характер, не может не считаться с тем, что истолкование содержания *faith*-веры во многом зависит от того, примыкает ли интерпретатор к пантеизму или теизму.

Если на некоторое время согласиться с тем, что Абсолют пребывает во всем и во мне и что в мире нет качеств, не пронизанных Абсолютным Духом, то отсюда следует, что *faith*-вера любого индивида актуально связана с абсолютным бытием и способна постигать предельную «естину» непосредственно. Например, если, согласно пантеизму В. С. Соловьева, первичную форму целостного знания людей образует именно прямое созерцание ими Абсолюта в его сущности, то абсолютное познается во всяком познании и просматривается сквозь весь мир. Действительность Бога есть то самое, что ощущается, а не логический вывод из знания содержания религиозного чувства.

Если же, наоборот, стать на позицию теизма, то истолкование существа *faith*-веры становится личной проблемой. Ведь если Бог совершенно трансцендентен физическому миру, то одного нашего желания вступить в связь с Богом недостаточно. Бог не растворен в мире, независим от своих творений и сам решает, кому и как открываться. Теизм учит, что Бог обычно доносит свою волю через пророков и святых, а косвенно — через Писания. Связь Бога

⁹⁶ Кураев А. В. О вере и знании — без антиномий. С. 60, 63.

с избранным человеком есть дар благодати; созерцание Абсолюта и есть дар *faith*-веры религиозного рода. Во всех иных случаях содержанием *faith*-веры (философской, художественной и др.) может быть только мир идеальный, сверхчувственный, мир сотворенных сущностей, но не собственное бытие Абсолюта.

Если *faith*-вера атрибутивна каждой душе, то у верующих, лишенных благодати Святого Духа, она вряд ли имеет истинно религиозный характер, ибо не является прямой связью с Абсолютом. Рядовому верующему теизм предписывает придерживаться *belief*-веры, т. е. д о в е р я т ь Писанию и догматам церкви, приобщаться к соборному разуму, ожидать дара благодати в молитвах и обращениях к Богу.

Теистические требования к состояниям *belief*-веры и свойствам опосредованного религиозного знания очень высоки. Согласно Ветхому Завету Авраам доказал свою преданность Иегове, и Бог заключил с ним Завет, о котором Авраам поведал другим людям. Через доверие словам Авраама люди узнали волю Бога. Новый Завет живописует опосредованную связь верующих с Отцом через явление Сына; Богочеловека лицезрели многие, а апостолы записали рассказы Христа об Отце. Согласно христианству путь людей к Богу Отцу возможен только через Иисуса Христа, и никаким иным этот путь быть не может.

Чудо воскресения Христа, которое увидели сотни свидетелей, служит краеугольным ф а к т и ч е с к и м доказательством бытия Бога и истинности слов Христа об Отце. Строгий монотеизм ислама подкрепляет кредо теизма свидетельствами очевидцев о подвижничестве и подвигах Мохаммада. Эти свидетельства призваны косвенным образом убедить в предвечном существовании нерукотворного Корана.

Таким образом, признавая, что религиозная *faith*-вера ниспослана Богом прежде всего избранным людям, теизм уделяет основное внимание развитию у рядовых верующих полноценной *belief*-веры, а также ищет дополнительные средства компенсации субъективных издержек этой формы доверия.

Вера как судьба: судьбоанализ Сонди

Липот Сонди (Леопольд Зонди, 1893—1986), видный венгерский психолог и философ, определил религиозную веру как решение нелегкой задачи «правильного» и «пропорционального» распределения бытийной мощи на божественный дух с одновременной концентрацией внимания на других областях существования⁹⁷.

По его мнению, вера противостоит тенденции к одиночеству, и в вере заключена «биологически врожденная способность к самотрансценденции» — переходу человеческого «я» к Божественному Духу. Верующий, пробившийся к метафизическому основанию своей сущности, соединяет в себе все коренные противоположности, достигая целостности своей личности. Вера, по Сонди, служит «дорожным указателем на пути к Духу» и «царским путем» к гуманизации людей.

Потребность в религии и духовности — центральная человеческая потребностью, и при ее вытеснении возникают тяжелые психические расстройства. Чем более человек отчужден от своего единства с Божественным Духом, тем более энергично он стремится удовлетворить свой порыв к единому бытию и партиципации с помощью эрзац-объектов. По мнению Сонди, идеология и бред являются результатом ошибочного распределения могущества, сопровождаемого ложным переносом бытийной силы на объект партиципации, который не в состоянии ее принять.

Расстройство веры есть расстройство «я» как проявление духовной недостаточности. Утрата функции веры угрожает судьбе человека. Древнее учение о судьбе признает только навязанную судьбу узами кровного родства, родовых предков («И от судеб спасенья нет»). Античный смыслообраз судьбы — мойра (греч. μοῖρα — часть, надел, жребий, — от μοῖραω — разделять и μετροῖσι — получать по жребью); исход жеребьевки предопределен. Но неужели, — спрашивает Сонди, — человек имеет одну-единственную судьбу? Разве нет у него наряду с навязанной наследственностью также и свободной судьбы, сопряженной с его

⁹⁷ См.: Сонди Л. Судьбоанализ. М., 2007.

выбором — с принятием задач, имеющих конечной целью становление человека?

Человек, пожалуй, единственное из всех живых существ, способное сделать судьбу осознанной, и выбор делает его судьбу. Мы можем выбирать, как нам отвечать нашей судьбе, используя дарованные нам способности. То, что выбирает, и есть «я». Недаром пословица гласит: «Посеешь поступок — пожнешь привычку, посеешь привычку — пожнешь характер, посеешь характер — пожнешь судьбу».

Согласно судьбоанализу, *н а в я з а н н у ю с у д ь б у* образуют четыре причины: наследственность, побудительная и аффективная природа, социальное окружение и ментальная среда. Напротив, «я» и Дух способствуют формированию *с в о б о д н о й с у д ь б ы*.

Судьба подчинена не только закону причинности, но также закону финальности — без определения жизненного плана, доказывает Сонди, понятие судьбы подобно яичной скорлупе без содержимого. «Судьбоанализ позволяет человеку осознать, что он до сих пор бессознательно переживал судьбу одного из своих предков, но, кроме нее, он располагает другой, лучшей формой экзистенции, и что он способен выбрать ее среди прочих. Только после этого он может сказать, что построил и проживает свою собственную, индивидуальную судьбу. <...> Судьба — это совокупность всех унаследованных и свободно выбранных возможностей экзистенции»⁹⁸.

«Человек, не способный к свободному выбору формы своего существования, становится жертвой навязанной судьбы — невротиком, психопатом или психотиком. Тот же, кто сможет преодолеть навязанность наследственности с помощью Я и Духа, построит свободную судьбу, или судьбу Я»⁹⁹. Чтобы свободный выбор мог реализоваться в полной мере, заключает Сонди, человеку нужно стать верующим и установить связь с Высшей инстанцией.

⁹⁸ Сонди Л. Судьбоанализ. С. 245.

⁹⁹ Там же. С. 371.

Священные Писания о вере

В разных Писаниях религиозная вера определяется как те или иные направления поиска Бога. Под верой могут пониматься: преданность Богу, Страх Божий, подчинение человека Богу и его Заповедям, открытость Богу (искренность), благодарность Богу, честность в диалоге с Богом. Идя этими путями, человек начинает жить в вере, отдает Богу свое сердце и ищет с ним дружбы.

Писания говорят о вере как знании, видении, доверии, намерении сердца. В священных текстах приводятся характеристики разных типов верующих: на одном полюсе — люди, желающие умереть за веру, а на другом — испытывающие веру в смеси с сомнением. Иногда ценность религиозной веры ставится значительно выше ценности труда, поскольку в своей работе человек обычно полагается на себя, а в своей вере — на Бога. Полагаться только на себя есть вид неверия.

Подчас обретение веры расценивается как основание начинающегося познания и отправной момент религиозной жизни. Нередко содержание понятия веры раскрывается как кредо той или иной религии. Имея кредо, верующий способен правильно строить свои отношения с Богом и продвигаться в религиозной жизни.

Вера в смысле «верность» укрепляет волю следовать по выбранному пути, невзирая на препятствия и преследования, дает человеку четкое видение цели и надежду. Вера Авраама — пример истинной веры. Этим примером постоянно оперируют иудеи, христиане и мусульмане. Апостол Павел использует пример веры Авраама для различения между подлинной верой и служением, работой.

С христианской точки зрения вера есть принятие Бога через любовь к Иисусу Христу. Одного Христа достаточно для спасения всех людей, тогда как попытки спастись самостоятельно тщетны и жалки. Беспредельная вера позволяет сдвигать горы с места. Коран называет Авраама первым мусульманином («Тот, Кто подчинился Богу»); из всех религиозных добродетелей ислам на первое место ставит покорность. Сомнение же, столь нередкое в жизни верующих, отнимает силы и превращает человека в беспомощное

существо. Представление о сути религиозной веры дают следующие выдержки из Писаний.

• **Христианство (Библия)**. «Верую Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака и, имея обетование, принес единокровного, о котором было сказано: в Исааке наречется тебе семья» (Евр. 11 : 17); «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт. 15 : 6.); «Взирая на начальника и совершителя веры, Иисуса, Который, вместо предлежащей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление и воссел одесную престола Божия» (Евр. 12 : 2); «Ибо благодатно вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: Не от дел, чтобы никто не жалился» (Ефес. 2 : 8—9); «...Чрез дела ли закона вы получили Духа, или чрез наставления в вере? <...> Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса, чрез дела ли закона сие производит, или чрез наставление в вере? <...> Познайте же, что верующие суть сыны Авраама» (Галат. 3 : 11).

«Итак сказали Ему: что нам делать, чтобы творить дела Божии? Иисус сказал им в ответ: вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ис. 7 : 9); «А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верую жив будет. А закон не по вере, но кто исполняет его, то жив будет им» (Галат. 3 : 13); «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены» (Ис. 7 : 9); «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою,— ибо написано: «проклят всяк, висящий на древе» (Галат. 3 : 13).

«Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда”, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас...» (Матф. 17 : 20); «Петр сказал Ему в ответ: Господи! Если это Ты, повели мне придти к Тебе по воде. Он же сказал: иди. И вышед из лодки, Петр пошел по воде, чтобы подойти к Иисусу; но, видя сильный ветер, испугался и, начав утопать, закричал: Господи! Спаси меня. Иисус тотчас простер руку, поддержал его и говорит ему: маловерный! Зачем ты усомнился? И когда вошли они в лодку, ветер утих» (Матф. 14 : 28 — 32).

• Ислам (Коран). «С теми, которые уверовали и потом опять сделались неверными, после того снова уверовали и опять сделались неверными и тем увеличили свое неверие, никогда не будет того, чтобы Бог простил им и вывел их на прямой путь» (Коран 4, 136); «Верующие! веруйте в Бога, в Посланника Его, в Писание, какое Он ниспослал своему Посланнику, и в Писание, которое ниспослал Он прежде; кто отвергает веру в Бога, ангелов Его, в Писания Его, в Его Посланников и в последний день, тот заблудился крайним заблуждением» (Коран 4 : 136).

«Верующие те, у которых сердца, когда вспоминается имя Бога, трепещут от страха; в которых вера, когда читаются им знамения Его, увеличивается; которые уповают на Господа своего; которые постоянны в совершении молитв, и делают жертвоприношения для того, чем Мы наделяем их. Таковы суть истинные верующие. Для них у Господа их высокие степени, прощение, обильные блага» (Коран 8, 2—4); «Уповай на Сильного, Милосердного. Он видит тебя, когда ты стоишь на молитве, как ведешь себя среди поклоняющихся. Истинно, Он слышащий, знающий» (Коран 49, 7 — 8).

«Скажите, мы веруем в Бога и в то, что свыше нас послано нам, в то, что было ниспослано Аврааму, Исмаилу, Исааку, Иакову и коленам израильским; в то, что было дано Моисею и Иисусу, что было дано пророкам от Господа их; не делаем различия между всеми ими, и Ему покорны мы. Если они будут веровать тому же, чему вы веруете, то пойдут по прямому пути; если же отвратятся они, то будут в разрыве с вами. Но Бог защитит тебя от них: Он слышащий, знающий» (Коран 2, 130 — 131).

«Если ты в сомнении о том, что ниспослали Мы тебе: то спроси тех, которые читают Писание, ниспосланное прежде тебя. К тебе от Господа пришла истина, после сего не будь в числе недоумевающих. Не будь в числе тех, которые считают ложными знамения Божии, чтобы тебе не быть в числе погибающих» (Коран 10, 94 — 95).

• Индуизм (Ригведа). Буддизм (Махаяна). «Есть четыре вида веры. Первый — вера в абсолютный Источник. Благодаря этой вере человек может радоваться «принципу нечто». Второй вид — вера в бесчисленные превосходные свойства Будд. Благодаря ей

человек всегда общается с ними, вступает с ними в дружбу. <...> Третий вид — вера в великие блага дхармы. Благодаря ей человек постоянно помнит и практикует разные науки, ведущие к просветлению. Четвертая вера — вера в сангху, чьи члены способны посвящать себя практике благодеяния и дарения себя другим и самим себе. Благодаря этой вере человек приближается к ассамблее бодисатв и с радостью получает от них наставления правильного действия» (Пробуждение веры в Махаяне). «Верую вы освободитесь и вознесетесь над смертным миром» (Сутта Нипата 1146).

- Д ж а й н и з м. «Без веры нет знания. Без знания нет добродетельного поведения. Без добродетелей нет избавления. А без избавления нет совершенства» (Уттарадхайана Сутра 28, 30); «Правильное убеждение, правильное знание, правильное поведение — вот что вместе образует путь к освобождению» (Таттвартасутра 1, 1).

- С и к х и з м. «Невыразимо состояние веры. Любые попытки описать его бесполезны. Это состояние не описать пером на бумаге. Но познание не проникает в его секрет. Великое безупречное имя Бога может понять лишь тот, чей ум тверд в вере. Через веру ум и интеллект концентрируются. Ищущему открываются все ступени просветления. Через веру не получишь ударов (от жизни), не подпадешь под ужас смерти. <...> Через веру освобождаются и указующий, и ученик... (Ади Грант, Джапуйи 12, 12).

§ 5. Эзотеризм, мистицизм, религиозный опыт

Понятие эзотеризма. — Понятие мистицизма. — Религиозный опыт. — Джеймс о религиозном опыте. — Ильин о религиозном опыте. — О накоплении духовного опыта. — Иллюзия внетелесности и мистическое прозрение. — Антиномизм и рационалистическая диалектика. — Мистика диалектического противоречия. — О противоречии чувств и разума как механизме антиномий-противоречий в богословии и науке. — Антиномичность мышления о предельных целостностях. — Бесконечное целое как предмет антиномизма. — Антиномизм, эклектика и софистика. — Толерантность антиномизма. — Идея конкретности

Понятие эзотеризма

Ядро религии соположено с тайной, таинственностью, невыразимостью и секретностью. В этом аспекте оно раскрывается понятием э з о т е р и з м а, определяемым как нечто тайное, известное только особо посвященным, скрытое, неясное, запутанное. В философии античной Греции эзотерическим называли учение, которое передается из уст учителя в уста избранных учеников. Например, пифагорейские истины, дошедшие через Платона до александрийских неопифагорейцев, имели своей целью пронизать дух и душу ученика нерационализируемой мудростью.

Эзотеризм противоположен э к з о т е р и з м у — профанному, постороннему, открытому непосвященному, общепонятному и общедоступному, т. е. знанию, доступному всем и имеющему публичный статус. В любом более или менее глубоком учении существуют взаимодополняющие друг друга моменты эзотеризма и экзотеризма, подобно тому как дополняют друг друга дух и буква учения, сущность и явление, ядро и скорлупа ореха.

Древнегреческим философским учениям предшествовали религиозные мистерии, тайные действия; так, мисты клялись не разглашать того, что им было открыто во время элевсинских мистерий. Эзотеризм объективно обусловлен тем, что никакая объективная сущность не может быть до конца выявлена и исчерпывающе

выражена в формах образного познания; непостижимые и невыразимые аспекты сущности в лучшем случае категоризируются особыми символами. Секретная сторона бытия частично постигается мистическим вживанием в эти символы (например, в имена).

Эзотеризм связан, во-первых, с запретами на разглашение секретов ремесла, науки, искусства, религии, мистической философии, а во-вторых, с запретами на обучение посторонних устной или письменной символике тайной доктрины. Низший уровень эзотеризма — тайна, воспринимаемая в молчании. Средний уровень — то, о чем запрещено говорить. Высший уровень — то, о чем трудно говорить из-за объективной невыразимости самых глубоких истин. В любом религиозном учении есть эзотерическая и экзотерическая стороны. Вместе с тем эзотеризм необязательно носит религиозный характер. Эзотеризм сопряжен с постижением предельных сущностей бытия через такие способности духа, как вера, совесть и мистическое прозрение. Как выразился Б. Паскаль, «у сердца есть свои доводы, неведомые разуму».

Понятие мистицизма

Мистика (от греч. *μυστικός* — таинственный, закрытый), мистерия и мист — понятия, описывающие доступ человека к самому сокровенному и святому. Слово «мистика» ныне подобно чемодану, туго набитому всякой всячиной. Христиане могут относить к мистике, например, святой Грааль, а дзен-буддисты — мотоцикл. Людвиг Витгенштейн отмечал, что существуют явления, которые нельзя выразить с помощью слов и которые проявляются сами. Это и есть мистическое. Путь просветления, по Августину, состоит в поэтапном движении от явлений внешнего мира к себе, внутрь себя и, забыв себя, к Богу, т. е. в процессе мистического познания объединяются уровни эмпирического, трансцендентального и трансцендентного.

М и с т и ц и з м — это религиозно-философская концепция, обосновывающая возможность непосредственного знания трансцендентной реальности, когда душа человека прямо соприкасается с этой реальностью, пребывает в ней. Вместе с тем в мистической

когнитивной ситуации отсутствует объект сознания, который можно каким-либо образом определить. Понятие мистического постижения бытия противоположно понятию освоения мира через образы (копии) — эйдосы, идеи, идеалы, сенсорные восприятия, понятия, знаки, символы или модели.

В более узком смысле под «мистическим» понимают опыт непосредственного общения с Богом, переживание в экстазе подлинной встречи человека с Абсолютом, религиозную практику единения с полнотой бытия. Наличие онтологической тяги к Богу — неперемненное условие мистицизма. Своими корнями мистицизм уходит в древние религии, и сегодня его суть по-разному толкуется в религиозных системах и в теологии.

З. А. Абдурашидова предложила «определение религиозной мистики как вида трансцендентальной деятельности, осмысленной в рамках определенного религиозного мировоззрения, целью которого является трансформация мистика — приобретение им чувства-понимания истинной... — конкретно-образной реальности Истины как бытия Сущего»¹⁰⁰.

Суфии полагают, что мистическое лицезрение Бога в вещах — это истина временная, но не вечная. «Ясная истина каждый раз оказывается очередной завесой (ситр, или хиджаб), поскольку она пребывает во временной, а не вечностной ипостаси бытия. <...> ...Сообщается, что пророк Мухаммад спросил ангела Джibriила, видит ли тот Господа Бога, на что ангел ответил: “Воистину, между мной и Им — семьдесят завес из света (нур). Если бы ты увидел ближайшую из них, то бы сгорел”»¹⁰¹.

Пантеисты индуистского и буддийского толка говорят о мистическом как слиянии человека с безличным Абсолютом, причем только по воле последнего. В системах теизма мистическое раскрывается как диалогическое общение верующего с личностным Богом

¹⁰⁰ Абдурашидова З. А. Мистицизм как концептуальная форма выражения деятельностного характера пути богопознания // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2010. № 2. С. 134.

¹⁰¹ Насыров И. Р. К вопросу о сущности исламского мистицизма (суфизма) // Религиоведение. 2007. № 4. С. 42.

(лицом к лицу), причем это «общение» обусловлено не только волеизъявлением Бога, но также свободой воли верующего. Практика мистицизма основана на разнообразных системах психотехники, упражнений и медитации (йога, гипнотическое сосредоточение ума на простейших фигурах и символах, на повторениях сочетаний слов и т. п.).

Развитию мистицизма способствовали индуизм (веданта), даосизм, пифагореизм, платонизм, а в современной внеконфессиональной сфере — теософия и антропософия. Сильны были мотивы мистицизма в раннем христианстве, гностицизме, манихействе, суфизме, каббале, исихазме. Иногда мистицизм становился формой протеста против церковной и социальной иерархии.

Не следует путать мистическое с необычными явлениями (призраками, левитацией и т. д.), с любыми невнятными видениями и бормотаниями во время транса, а также с продуктами неумеренной фантазии. Святитель Игнатий (Д. А. Брянчанинов) приводит в своих «Творениях» примеры «впавших в прелесть» от разыгравшегося воображения. Мистическое состояние достаточно редко, достигнуть его может далеко не каждый верующий. В XVI в. Игнатий Лойола, основатель ордена иезуитов, разработал для монахов особую мистическую систему духовных упражнений, позволяющих контролировать воображение (самоиспытание, многодневные молчания, тревога, тоска и т. д.).

Понятие мистерии обычно применяют в более узком и специфическом смысле тайного религиозного обряда. В таких обрядах участвовали мисты, то есть посвященные. В Египте были мистерии Исиды и Осириса, в Вавилонии — мистерии Таммуза, в Греции — элевсинские, орфические, самофракийские мистерии, в Риме — мистерии Вакха, Аттиса и др. Под мистерией также понимается жанр средневекового религиозного театра в Западной Европе; мистерия представлялась на площадях городов, где религиозные сцены чередовались с вставными комедийно-бытовыми эпизодами, интермедиями.

Мистицизм одной стороной уходит в сердцевину религии, и в этом смысле мистицизм есть ядро религии. Однако второй стороной мистицизм, пишет П. Минин, имеет тенденцию стать к ре-

лигии в оппозиционное отношение, «образовать религию в религии»¹⁰².

Бергсон различал статичную религию церквей и динамичную религию мистиков; первая социальна и консервативна, вторая — личная и обновляющаяся. К крайним формам мистики тяготеют немногие ищущие, остальные же верующие довольствуются подчинением догматическому учению и принудительному авторитету¹⁰³.

Религиозный опыт

При современной социальной ориентации государства на возрождение России через русское православие с увеличением количества монастырей вновь появляется интерес к духовной жизни, духовному, религиозному опыту. А люди, скрывающие свои «богодуховенные» способности и страшившиеся о них говорить до последнего времени (ибо такие люди чаще всего проходили вынужденное лечение в психиатрических больницах), стали их по-своему осмысливать и искать себе подобных, делиться впечатлениями, полученными в результате духовного опыта между собой, но не со всеми. Общественное мнение еще не готово осмыслить и признать реальность духовного и религиозного опыта.

Обществу непросто перейти из состояния массового атеизма и материализма вновь к религиозному миропредставлению. О религиозном опыте говорят, во-первых, как о к е н о з и с е (снихождении Бога к человеку), а во-вторых, как о т е о з и с е (обожении человека по благодати). Он связан либо со столкновением с Божеством, либо с предчувствием в мире сакрального и праведного. Весь предшествующий земной опыт получает в сознании верующего освещение религиозным опытом. Религиозный опыт имеет характер эзотерической тайны, мистики и чуда.

Эзотеризм сопряжен с молчаливым постижением предельных сущностей бытия через такие способности духа, как вера, совесть и мистическое прозрение. Как уже было сказано, одной стороной

¹⁰² Минин П. Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913. С. 10.

¹⁰³ См.: Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994.

мистическое входит в ядро религиозного опыта, а второй стороной имеет тенденцию стать в оппозицию официальной религии.

Можно с достаточным основанием предполагать, что у человеческой души есть априорная способность непосредственно проникать в глубины («четвертое измерение») вещей, в том числе — в сущности предельных целостностей бытия, и мгновенно постигать их смыслы. Эту таинственную, мистическую, способность души именуют и н т у и ц и е й. В нее глубоко верят, например, платоники, но категорически не признают многие атеисты-сенсуалисты.

Те, кто все-таки признает реальность интуиции, различают интуицию научную, религиозную, художественную и т. д. Одни авторы относят всякую интуицию в первую очередь к мистическим способностям ума (интеллектуальная интуиция), другие — к необъяснимому умению принимать мгновенные решения (интуиция воли), третьи — к загадочным свойствам внутренних чувств (эмотивно-сантиментная интуиция). Религиозная интуиция есть мистическое ядро (эссенция) религиозного опыта. Под мистической сущностью религиозного опыта обычно понимается совокупность умений и навыков человеческой души входить в непосредственную связь с Абсолютом.

В книге У. Джемса «Многообразии религиозного опыта» мистическая религиозная интуиция описана через свойства неизреченности, кратковременности и пассивности ее получения. Возможно, эта интуиция имеет различающиеся культурные векторы: например, для христианства характерна трансцендентная устремленность, а для буддизма — имманентная направленность духовного созерцания.

«Никакие два идеала не противоречат друг другу так, как святой готической церкви и святой китайского храма, — отмечает Г. К. Честертон. — Они противоречат друг другу во всем, но самое главное — глаза буддиста всегда закрыты, глаза христианина широко распахнуты. Тело буддийского святого плавно и гармонично, веки отяжелели и сомкнуты сном. От тела средневекового святого остался шаткий скелет, но у него пугающие живые глаза. Не может быть родства между духовными силами, чьи символы столь раз-

личны. Буддист пристально глядит внутрь себя. Христианин пристально смотрит наружу»¹⁰⁴.

Религиозный опыт очень мало похож на обычный внешний чувственный опыт. Последний имеет дело с ограниченными материальными вещами окружающей среды, а первый — с беспредельным абсолютным духом. Но в обоих случаях под «опытом» подразумевается встреча с реальностью — в формах внутренних чувств (любви, восхищения, тоски, ненависти и т. д.) или внешних чувств (цвета, вкуса, запаха и др.). По Тиллиху, объектом религиозного опыта являются не конкретные предметы, а «бытие как таковое». Религиозный опыт имеет имманентную духовную природу и реализуется не в ансамбле сенсорных чувственных образов (англ. *sensations, representations*), а в форме внутренней чувственности (англ. *feelings*), «общего чувства» (П. Д. Юркевич).

Греческий термин $\lambda\epsilon\iota\rho$ (ср. однокоренные: *анейрон, эксперимент, пират* и т. д.) означает доступный испытанию, наблюдению через органы чувств. Эмпирия ($\epsilon\mu\pi\epsilon\iota\rho\iota\alpha$), т. е. внешний чувственный опыт, — это такое целенаправленное восприятие окружающего мира, благодаря которому внешние предметы отображаются в человеческом сознании в виде суммы чувственных образов. Соответствующий английский термин *experience* (опыт) явно демонстрирует латинскую этимологию: *ex* — внешний, *per* (*perimetre*) — периметр, окружение, среда, *ence* (греч. $\acute{o}\nu, \acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$; лат. *ens, entia*) — бытие.

Философия эмпиризма, как известно, признает источником всякого познания и открытия только перцептуальный опыт, а якобы происходящие из опыта концептуальные формы (понятия, теории) считает верифицируемыми исключительно чувственными данными. Опыт символизируется, выражается в языке и нуждается в теоретической интерпретации.

В узком смысле термином «опыт» эпистемологи обозначают только научный опыт. В научном познании в сферу эмпирического входят наблюдение и эксперимент, позволяющие систематически получать и аккумулировать факты. Методами первичного обобщения

¹⁰⁴ Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991. С. 454.

фактов и формулирования эмпирических закономерностей служат индукция, аналогия, практическая проверка и т. д.

В широком смысле опыт есть единство практических умений и знания фактов. «Опыт есть все то, что происходит с человеком в его жизни и что он сам осознает»¹⁰⁵. Исходя из этой широкой дефиниции выделяют столько разновидностей опыта, сколько существует разных форм общественного сознания: политический опыт, нравственный опыт, научный опыт, художественный опыт, религиозный опыт и пр. Кроме того, различают практический и духовный опыт индивидов или социальных групп.

Гегель считал духовный опыт высшим принципом самопознания и называл его «мышлением о мышлении». В зависимости от характера устремленности человека к своему идеалу духовный опыт подразделяют на психологический, теоретический, гностический, мистический и религиозный. В понятии религиозного опыта обычно мыслят именно духовное следование человека за Богом, а не сумму практических конфессиональных умений (таких, как входить в храм, ставить там свечку, осенять себя крестным знаменем и т. п.). Поскольку понятие практического религиозного опыта в религиоведении редко употребляемо, условимся, в целях сокращения длины выражения «духовный религиозный опыт», употреблять далее термины «религиозный опыт» и «духовный религиозный опыт» как синонимы.

Все мировые религии имеют внешнюю и внутреннюю стороны своего развития, видимую и скрытую. Внешняя сторона религии представлена догматами и мифами, преподносимыми публично и вошедшими в культ и суеверия. Внутренняя история развития религии (скрытая ее сторона) представляет собой глубокое познание, тайное учение, оккультную деятельность великих посвященных, пророков, реформаторов, которые создавали живой дух религии, творили духовный опыт, передавали его своим ученикам, посвященным.

Таким образом, религиозный опыт — это: 1) в философском смысле — сумма переживаний, осознанных сквозь веру в Абсолют

¹⁰⁵ Философский словарь : пер. с нем. / под ред. Г. Шишкоффа. М., 2003. С. 321.

и ценных для религиозного мировоззрения; 2) навыки, усердие и искусственность в религиозной жизни (молитвы, пост, аскеза, умерщвление плоти, подчинение дисциплине, покаяние, исповедь, включая опыт прощения и добродетели.

Религиозный опыт имеет в себе нементальное, паралогическое, непредсказуемое. Такой опыт для испытывающего его сопряжен с кратковременными (от одного до двух часов) состояниями интуиции: экстаза, видений, транса, озарения, причем открывающаяся истина оценивается как максимально достоверная. Эти состояния воспринимаются как открытие высшего смысла бытия и собственной экзистенции, как просветление души, радость, высшее блаженство. Религиозный опыт переживается как выход за эмпирическое пространство и время.

Аквинат говорил о нем как об «экспериментальном познании Бога». Юнг заявлял, что религиозный опыт имеет абсолютный характер, не подлежит никакому дискутированию; обладающий этим опытом обретает сокровище, которое приносит в его мир уверенность. Бубер описал религиозный опыт как особое отношение между «я» и «ты»: в любом «ты» присутствует Бог как Вечное Ты.

В суждениях о смысле и цели жизни всегда есть прямой или косвенный религиозный момент. Он связан либо со столкновением с Божеством, либо с предчувствием в мире сакрального и праведного. Тогда весь предшествующий земной опыт получает освящение религиозным опытом.

Атеисты, сводящие религию и ее объект к сугубо фантастическому отражению земных реалий, отрицают факт религиозного опыта. В отличие от марксистов, философия лингвистического анализа (Витгенштейн и др.) признает реальность религиозного опыта, но редуцирует ее к практике функционирования религиозного языка в конфессиональной общине.

В самой полной мультимедийной «Британской энциклопедии» есть десятки статей о религиозном опыте¹⁰⁶. В них говорится, что этот особый опыт включает в себя: 1) изумление перед бесконеч-

¹⁰⁶ См: Religious Experience [Electronic resource] // Encyclopedia Britannica. CD 2000. 1el.-opt. disk.

ностью мирового порядка; 2) трепет и чувство тайны от ощущения сакрального; 3) чувство зависимости от скрытых сил Божества и законов природы; 4) чувство вины и веру в сверхчеловеческое правосудие и прощение. Так или иначе, суть религиозного опыта трактуется как *навык непосредственного соприкосновения с Абсолютом*. Его надо отличать от нравственного и художественного опыта, поскольку он связан не с оценками человеческого бытия, а с поклонением Божеству.

П. Бергер различает опыт сверхъестественного и опыт священного: ведь сакрализуют не только «небесное», но также «мирские» сущности (государство, вождя, народ). Религиозный опыт закрепляется в институтах и традициях, и тем самым удерживается и сакрализуется субъективная реальность веры. Вместе с тем религиозная традиция, во-первых, выполняет роль посредника для тех, кто прямо не испытывал религиозного опыта; во-вторых, она защищает повседневную реальность от опустошающего вторжения сверхъестественного и «приручает» сакральное¹⁰⁷.

В работах «Кризис западной философии» и «Критика отвлеченных начал» В. С. Соловьев утверждает, что религиозный опыт имеет интуитивно-мистический характер и служит абсолютной опорой для опознания истины. По его мнению, этот опыт обладает нерушимой цельностью и конкретностью; любая попытка отделить в нем главное от второстепенного приводит к его распаду на абстрактные элементы, в каждом из которых уже не присутствует истинно сущее. Только схватывание непосредственной конкретной целостности всего бесконечного содержания внутреннего опыта, его всеединства, представляет собой, по Соловьеву, тот уникальный пример акта познания, когда познающее полностью совпадает с познаваемым, и познание, вне всяких сомнений, обладает истиной.

Ю. А. Кимелев отмечает: «...Религиозный опыт может иметь “свидетельскую ценность” только при условии, что это действительно автономная сфера опыта, при условии, что он принципиально отличен от всякой метафизики, в том числе религиозной, что

¹⁰⁷ См.: *Бергер П.* Религиозный опыт и традиция // Религия и общество : хрестоматия по социологии религии. М., 1994. С. 212—229.

он представляется как сугубо спонтанный, уникальный и независимый способ отношения к бытию или к трансцендентной сфере»¹⁰⁸.

Как же себе представляли религиозный опыт классики христианской теологии и религиозной философии? Характеристику религиозного опыта как особую мистику личного контакта с Богом можно обнаружить в книгах средневековых мистиков. В XIX—XX вв. о нем немало сказано Шлейермахером, Джемсом, Отто, Вебером, И. А. Ильиным, Элиаде и др.

Джемс о религиозном опыте

Особое распространение понятие религиозного опыта получило после опубликования в 1902 г. книги американского философа, основателя прагматизма У. Джемса (1842—1910) «Многообразие религиозного опыта». Джемс ввел понятие *личной религии*, под которой подразумевал такие переживания отдельной человеческой личности, в которых она чувствует себя причастной к высшей истине. В его концепции феномен религиозности человека получает прагматическое оправдание: религия не «пропасть бессмертия», а практический постулат, витальная гипотеза, продукт свободного выбора.

Принцип «воли к вере» позволяет человеку совершать выбор на эмоциональных основаниях, когда рациональные основания отсутствуют. Сама вера в истинность некоторого положения может сделать его истинным, а вера в «факт» может способствовать возникновению такого факта. «Предположите, например, что, взбираясь на гору, вы очутились в таком положении, что можете спасти себя, только сделав отчаянный прыжок; верьте в то, что он удастся, и ноги ваши сами собой повинуются вам»¹⁰⁹. «В зависимости от нашей веры сам Бог, быть может, становится все живее и реальнее»¹¹⁰.

¹⁰⁸ Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 112.

¹⁰⁹ Джемс У. Зависимость веры от воли. СПб., 1904. С. 28.

¹¹⁰ Там же. С. 69.

Наша жизнь такова, какой мы ее создаем своей верой. Поэтому на вопрос о смысле жизни прагматизм дает оптимистический ответ: не жалуйся, а верь в удачу и уверенно действуй! Истинность знания определяется его полезностью для успеха наших поступков. Джемс утверждает, что мы реально имеем дело со всем тем, что переживаем в своем опыте. Наш опыт есть «поток «сознания», он никогда не дан нам как нечто определенное. Все объекты познания формируются нашими личными познавательными усилиями.

Религиозный человек наполняет верой все то, что делает, и в самом малом деле усматривает множество возможностей. Личный контакт с Абсолютом радикально изменяет характер индивида, расширяет область воспринимаемого, открывает в сфере рационального новые измерения. Личная религия есть такое состояние души, которое Джемс определяет как «обновленное сознание», «обращение», «второе рождение человека».

По Джемсу, самым интенсивным моментом религиозного чувства является его ядро — мистический опыт, мгновенное озарение, в котором не участвуют воля и разум и которое не контролируется «полем сознания» человека. Джемс ярко описывает людей, достигших состояния «обращения» и вступивших в интимную связь с высшим началом.

Религиозное чувство возвышенного — это то особое содрогание, какое мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного. Сакральное проявляется через благочестивое поведение людей. Благочестие — обусловленность настроения и поступков человека представлением о присутствии или действии всемогущей силы.

В конечном счете Джемс приходит к следующим выводам:

— мистические состояния, достигшие своего полного развития, являются абсолютно авторитетными для тех лиц, которые их испытывают;

— для лиц не переживших мистического опыта, чужой мистический опыт лишен той авторитетности, которая заставляла бы их принимать без критики все мистические откровения;

— мистический опыт подрывает авторитетность немистического или рационалистического сознания, основанного только на рассудке и чувствах;

— последнее представляет собой только один из видов сознания. Он устанавливает возможность существования истин другого порядка, которые являются для нас несомненными истинами, поскольку соответствуют нашей внутренней жизни»¹¹¹.

Ильин о религиозном опыте

И. А. Ильин (1883—1954) рассматривает религию прежде всего как религиозный опыт. «И если различать в человеке дух, душу и тело, то и в религиозном опыте, — пишет русский религиозный мыслитель, — должен обнаружиться этот тройной состав: внутреннейшей “силы”, психической “среды” и внешней включенности в вещественный мир. И если человеку дано быть на земле “субъектом” и “личностью”, то и религиозный опыт должен обладать всеми условностями и опасностями “субъективизма” и всей свободой и ответственностью личного начала»¹¹².

Религиозный опыт происходит от духа, представляет собой духовное состояние. Он у всех людей самобытен, своеобразен и сопряжен с уходом человеческой души в «одиначество». «Религиозный опыт, — говорит Ильин, — начинается с верного обретения своей собственной духовности, своей лично-духовной самосутности в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве. Сущность религиозного опыта состоит в обращении к Богу; но именно обращение к Богу делает человека духом. <...> Все это можно было бы свести к кратчайшим формулам: религиозный опыт рождается из свободной любви к Совершенству; в основе каждой духовной религии лежит благоговение перед Священным, живое чувство ответственности и свободное приятие предметно-верного ранга. С этого все начинается. Это суть необходимые условия»¹¹³.

¹¹¹ См.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 336—337.

¹¹² *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С. 41—42.

¹¹³ Там же. С. 54, 60.

О накоплении духовного опыта

Религиовед М. Томпсон говорит: «Благодаря религиозному переживанию человек может увидеть жизнь с новой точки зрения. Будда сказал, что тело подобно морской пене. <...> ...Чем глубже религиозность человека, тем больше ему открывается аспектов жизни, обладающих качеством самотрансценденции. <...> Верования и религии продолжают существовать не потому, что их подтверждает какое-то интеллектуальное обоснование, а потому, что люди испытывают в них необходимость. Следуя аргументации Уильяма Джемса, мы утверждаем: верования действительны не потому, что верны, а верны потому, что действительны. Разумеется, религиозный опыт остается личным делом до того момента, пока его не попытаются описать»¹¹⁴.

Разновидности религиозного опыта (мягкого и крайнего, теистического и нетеистического и пр.), а также его многочисленные паттерны (в восточных и западных религиях) подробно описаны не только в конфессиональной, оккультной и художественной литературе, но также в ряде современных вузовских учебников¹¹⁵. Поэтому мы не ставим задачу дублировать много раз описанные алгоритмы вхождения в контакт с Божественным. Очертим лишь общую схематику мистического опыта.

Согласно христианским наставлениям, приобретение человеком религиозного опыта воссоединения с волей Бога в первую очередь требует от него отвлечения от телесных желаний, очищения воли, просветления ума. Чтобы этот опыт не выродился, христианину нужно углублять свою религиозность, усиливая потребность в священном. Путь к Абсолюту предусматривает методическое изучение Священного Писания и догматики, причащение, покаяние, соблюдение постов и обрядов, исповедь, молитвы в храме и пр. Иначе человек может стать на путь поиска «своей» религии, как это делал Л. Н. Толстой.

¹¹⁴ Томпсон М. *Философия религии*. М., 2001. С. 59—63.

¹¹⁵ См., в частности: Религиозный опыт // *Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н.* Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д, 1996. С. 123—209.

Ради наставления на верный путь к Богу церковь создавала иноческие уставы: Устав прп. Пахомия, Устав прп. Венедикта, Устав Василия Великого, Устав Иоанна Кассиана. Антоний Великий пишет о «душевных трудах» со всякой теснотой и нуждой подъемлемых» (Добротолюбие 1, 27), Макарий Великий — о правилах «трудничества» (Добротолюбие 1, 196—223). Во втором томе «Добротолюбия» дают наставления Иоанн Кассиан, Исихия Иерусалимский, Нил Сорский, Ефим Сириянин, Варсонофий Великий, Исаак Сириянин. В христианском опыте нужен акт вчувствования, а также неприемлемости религиозного опыта многих других народов, боги которых кровожадны, мстительны, мелочны в семейных ссорах, как в Олимпе, а иногда требуют от верующего самоистязания или самооскопления.

Религиозный опыт опирается на всю систему религии: совокупность идей (включая общую теологию, теодицею, сравнительное богословие); иерархию церковной организации; сумму загадочных феноменов и парапсихологических приемов медитации (чудесные явления, телекинез, телепатия, левитация, дальновидение, ясновидение и др.). У каждой религиозной философии имеются свои методы обретения духовного опыта, открывающего путь к Богу.

Так, русские религиозные философы придерживались метода постижения Бога через православие, защищая его как национальную святыню, но могли пользоваться и более архаичными, дохристианскими духовными методами поисков путей к Единому. Русская религиозная философия указывает на опасность мистицизма, на необходимость подводить к духовному опыту с чистым сердцем, чистой головой и подготовленным аскезой телом, рекомендует проводить психотехнику в рамках православного оформления: иконы, молитва, свеча и др., а также уединенно в состоянии «умного», «духовного» думания. Православные духовные методы восхождения к предмету познания были заимствованы из рекомендаций церкви: молитва, причастие, исповедь, покаяние, пост, обряды, смирение и т. д. Церковь осуждает мистическую гордыню, утверждая, что духовный опыт дает не только откровение, но и прикровение.

Иллюзия внетелесности и мистическое прозрение

Наука добивается при помощи приборов наилучших и практически полезных результатов в познании различных частей природного и социального мира. Религия же наиболее эффективна в открывании душою (не вооруженной никакими инструментами) смыслов жизненной целостности индивида, общества, космоса. Наука и религия взаимодополняют друг друга: нельзя хорошо познавать части, если не представлять себе целого.

Религия сакрализует смыслы жизненных целостностей как по причине их исключительной ценности для человека, так и по причине их трудной познаваемости и таинственности. В течение тысячелетий религия накопила множество способов и принципов осмысления природных целостностей и иррациональных эффектов человеческого действия. Иллюзия внетелесности и мистическое прозрение являются наиболее важными путями откровения предельных смыслов.

Иллюзия внетелесности — попытка умозрительно выйти из собственного тела и прямо, мистически увидеть универсум, пределы общества и своего народа. Тем самым открывается сопричастность личного бытия смыслу громадной целостности. Эта иллюзия может оказаться обманчивой, тем не менее она позитивна, поскольку помогает преодолевать дефицит информации о целом и вытеснять ощущение личного одиночества и заброшенности в мире.

Мистическое прозрение — вызывание в себе образа прозрачного мира, когда уму видны глубинные сущности вещей; этим прозрением также погружаются в самые глубины «я», преодолевают изнутри себя границы с внешним миром и духовным путем сливаются с Абсолютом.

Такой духовный прорыв в скрытые миры и прямое соприкосновение с Богом требуют соответствующих условий — длительной подготовки, ухода от суеты мира в храм, горы, пустыню, умения медитировать. Он имеет периоды входа в экстаз и выхода из него, а также периоды трудного согласования интуитивно добытого знания с обычным опытом. Говорят, откровение сопровождается чувством подлинной реальности, блаженства, святости, но его

почти невозможно описать словами повседневного языка и терминами науки.

Согласно А. С. Хомякову, религиозное познание стремится к «живознанию», т. е. к «совокупности мышлений, связанных любовью». В. В. Зеньковский доказывал, что идея Бога не может возникнуть ни из социального опыта людей, ни из их подсознания; ее появление объяснимо только через допущение возможности мистического взаимодействия между субъектом и трансцендентным объектом. Только истинно религиозные пророки способны ясно и просто формулировать тайные смыслы и продвигать самопознание человечества на новые предельные рубежи. Тогда наука и философия получают новую наиболее общую методологию, на которую они осознанно или неосознанно ориентируются, подчиняясь сакральным идеалам обновляющейся культуры.

История культуры полна рассказами о визионерах — людях, обладающих сверхнормальной способностью воспринимать скрытые реальности и выходить в трансцендентное. Например, считается, что шаман постоянно держит связь — через экстагическое визионерство — с загробным миром предков своего племени. Важную роль визионерство играет в науке и технике (достаточно напомнить читателю о поразительных способностях Николы Теслы, которого называют Леонардо да Винчи XX в.), а также в искусстве и политике.

Визионерские образы можно вызывать разными средствами — немедикаментозными (гипнозом, постом, дыхательными упражнениями и пр.) и медикаментозными (натурально-растительными или синтезированными веществами). Подробное описание визионерства дается английским писателем О. Л. Хаксли (1894—1963) в его эссе «Двери восприятия» (1954) и «Рай и ад» (1956). Немало написано о визионерстве также С. Грофом, последователем Хаксли.

Хаксли определяет визионерство как психофизическую способность человека расширять восприятие в связи с усиленной работой органов чувств. Так, по его мнению, религиозный визионер: 1) с удивлением воспринимает поток совершенно необычной информации как откровение свыше; 2) считает эту информацию без сомнений бытийно достоверной; 3) утрачивает свое «я», ощущает

собственную деперсонализацию, теряет волю к действию, становится чистым созерцателем; 4) обретает чувство единения с Абсолютом, вселенной, другими людьми; 5) не чувствует никакой дистанции между собой и созерцаемым объектом¹¹⁶.

Антиномичность мышления о предельных целостностях

Пророческие прозрения существенно отличаются от видений целого рядовыми людьми. Целое конкретно, его многопорядковая сущность образована невообразимым множеством внутренних противоположностей. Тем более неисчерпаема бездна таких бесконечно великих целостностей, как Бог, бытие, вечность и т. д. Но как интуитивно воссоздать конкретность целого из его предельных частей и внутренних противоположностей, можно ли логически непротиворечиво отождествить полюса целого, опосредованные актуально-бесконечным переходом друг в друга? По-моему, напрасно «диалектические логики» пытаются убедить людей, будто это доступно научному и философскому разуму, если разум обучится всем правилам диалектики понятий.

Отмежевываясь от диалектической логики, антиномисты не желают прятаться за уверениями, будто ими поняты и постигнута суть бесконечного взаимоперехода полюсов единого целого. Они всего лишь констатируют, что в силу равной обоснованности опытом и логикой все стороны антиномии (в форме парадокса, апории, дилеммы, диалектического противоречия) должны быть оценены как относительно истинные и проблемно — в оговариваемых пределах — отождествлены друг с другом. Подлинно честная диалектика может быть скорее всего диалектикой антиномий, антиномизмом.

П. Тиллих пишет: «Термину “парадокс” нужно дать тщательное определение, а языком парадоксов нужно пользоваться обдуманно. “Парадоксальный” — значит существующий “вопреки мнению”, то есть вопреки мнению конечного разума. <...> Принять этот

¹¹⁶ См.: Сухов А. А. Феномен визионерства в творчестве Олдоса Хаксли // Изв. Урал. гос. ун-та. 2007. № 49. Сер. 2, Гуманитар. науки. Вып. 13. С. 278–288.

парадокс — это значит принять не абсурд, но состояние охваченности силой того, что врывается в наш опыт свыше»¹¹⁷.

Термин «антиномизм» был специфическим термином протестантской теологии, а позже в измененном смысле стал применяться в гносеологии для обозначения особого способа познания.

1. **Антиномизм** (греч. *ἀντι* — против, *νόμος* — закон, т. е. против закона; противоречие в законе) — доктрина, согласно которой христиане освобождены милостью Божьей от надобности повиноваться Моисееву закону. Антиномисты отклонили самое понятие повиновения как законопослушания; подлинная жизнь исходит от внутренней работы Святого Духа.

Это утверждение противоречило не только учению Лютера, но также взглядам апостола Павла и Августина Аврелия. Идея антиномизма зародилась в ранней церкви, когда некоторые еретики-гностики потребовали свободы от закона. В целом же доктрина антиномизма развилась в рамках протестантизма — из дискуссий о законе и Евангелии. Эта дискуссия была инициирована Агриколой, соратником Лютера и Меланхтона. Агрикола заявлял, что покаяние должно основываться не на силе закона и страхе перед наказанием, а на вере во Христа и любви к справедливости. Закон — это нечто лишнее, взятое из Ветхого Завета. Декалог Моисея нужен в суде, а не на кафедре проповедника.

Критикуя Агриколу, Лютер назвал его взгляд антиномизмом и написал трактат «Против антиномистов». Позже в антиномизме было обвинено левое крыло анабаптистов, которое выступило против сотрудничества церкви с государством, необходимое якобы для поддержания закона и порядка в обществе. По сходным причинам антиномистами в Англии в XVII в. именовали сепаратистов и индепендентов, а в XVIII в. — евангелистов, развивших доктрину внутреннего опыта и «новой жизни» как истинного источника добродетели.

2. **Антиномизм** — принцип и метод философского познания и/или изложения полученных выводов, основанный на широком использовании парадоксов, противоречий между одинаково

¹¹⁷ Тиллих П. Систематическая теология. М. ; СПб., 2002. Т. 1. С. 60.

доказуемыми суждениями. Кант констатировал антиномии рассудка, благодаря которым рассудок неизбежно запутывается в собственные сети. Метод антиномий применяли В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский и многие другие известные русские философы. И вообще одной из характерных особенностей русской религиозной философии является ее антиномический метод.

В связи с критикой марксистской диалектики и рационалистического системного анализа ныне в России возродился интерес к антиномизму. Внешне антиномизм похож на диалектический метод, поскольку предполагает теоретическое столкновение и взаимоотражение противоположностей, однако по своей сути он во многом отличается от западной рационалистической диалектики.

Предмет антиномического исследования — бесконечное целое, в котором таинственно опосредованы полярные противоположности. Чтобы совместить полюса такого целого друг с другом и определить меру их тождества и их взаимопереход, нужно постигнуть это бесконечное. Рациональное мышление обычно способно оперировать только понятием потенциальной бесконечности, а актуальная бесконечность, по-видимому, плохо поддается рационально-логической реконструкции, но постигается интуицией.

Антиномизм ограничивает притязания и сферу применимости логического мышления, диалектической логики и рационально-системного анализа. Антиномию-противоречие типа «Бог есть монада и триада одновременно» не надо снимать, а надо преодолевать «подвигом веры» (П. А. Флоренский).

По сути, мистической является философская диалектика как учение о диалектическом противоречии как тождестве противоположностей.

Мистика диалектического противоречия

Диалектическое противоречие — процесс взаимодействия и отождествления коренных противоположностей; оно есть существенное различие в рамках тождества. Противоположности — взаимодополняющие стороны конкретного единства, имеющие взаи-

моисключающие направления своего изменения. Эти стороны (моменты) противоречия сосуществуют во взаимозависимости, взаимопроникновении и взаимоотражении. Противоречие может быть составлено не только двумя, но также тремя и более противоположностями. Каждое самобытие содержит в себе все остальное инобытие, любое «одно» образовано суммой его взаимодействий со всеми «другими» (Анаксагор, Лейбниц, гипотеза Дж. Чу о бутстрапе адронов, голографическая модель мира Д. Бома).

Различают противоречия внешние и внутренние, антагонистические и неантагонистические, основные и неосновные, частные и общие; выделяют также объективные противоречия в природе (притяжение — отталкивание, ассимиляция — диссимиляция и т. п.), объективно-субъективные противоречия в общественной жизни (производство — потребление, борьба социальных классов и др.) и в мышлении людей (антиномии-противоречия, апории, дилеммы).

Гегель определял противоречие как существенное различие явлений в рамках общего для них тождества (единства), а в рефлексии противоположностей он усматривал внутренний источник развития мира. Философы-марксисты объявляют категорию противоречия центральной категорией диалектики, коль скоро она выражает существо закона единства и борьбы противоположностей. Согласно теории диалектики в противоречии — и единство, и борьба; противоречия неизбежны, без них нет развития мира и эволюции нашего познания. Противоположности взаимопологают друг друга и в целом ряде свойств совпадают между собой в силу того, что у них одна и та же сущность и они принадлежат общему для них целому.

На определенном этапе развития самого противоречия между его сторонами может установиться гармония. Однако чаще всего равновесие противоположностей недолговечно, сменяется дисгармонией и конфликтом из-за стремления каждой противоположности не только сохраниться, но и взять верх. В процессе постоянного взаимоизменения и рефлексии стороны противоречия рано или поздно теряют свою относительную самостоятельность и субстратную определенность, сливаются в «третье» (в новое качество, эмерджент), внутри которого они обретают снятое (виртуальное,

положенное) бытие. Появление нового качества как продукта отождествления противоположностей старого качества есть кульминационный пункт развития противоречия, когда противоречие диалектически разрешается, снимается, сохраняется как возможность.

Идея противоречия как единства противоположностей сформировалась в VI—V вв. до н. э.; Лао-Цзы мыслил Дао составленным полярностями ян и инь, а Гераклит возвел борьбу противоположностей в ранг универсального закона для всего сущего. Платон учил, что всеобщие понятия необходимо противоречивы и что истина достижима через сведение противоречащих друг другу сторон в единое и целое.

Кузанец и Бруно описали противоречие как картину проникновения противоположностей друг в друга, в результате чего противоречие оказывается внутренним соотношением противоположностей. Фихте усматривал в противоречии такое начало, из которого вытекают все определения теоретической системы и которое формулируется как «нечто равное и неравное себе».

Гегель добавил, что противоречие — основа всякого движения, причина становления и гибели вещей. Маркс брал противоречие как специфическую сущность предмета. Ленин вслед за Гегелем определил диалектику как учение о тождестве противоположностей.

Марксисты усматривают в мистике закона единства и борьбы противоположностей суть диалектики. З. М. Оруджев трактует противоречие как внутреннее содержание предмета, противоположности которого следует сталкивать между собой не прямо, а через опосредующие звенья. Отечественными авторами отмечалось также, что противоречие чаще существует в асимметричной форме, когда одна из его сторон доминирует, а другие стороны подчинены ведущей.

Следует различать идею об имманентных объекту противоречиях и идею непротиворечивого отражения этого объекта в сознании людей. Одни исследователи вслед за Гегелем верят, что истинной формой выражения объективного противоречия является конъюнкция тезиса и антитезиса. Например, они говорят: «Нечто одновременно движется и не движется, ибо такова суть реального

движения». Иные философы вслед за Кантом рассматривают конъюнкцию тезиса и антитезиса только как фиксацию нашего незнания (как антиномию-проблему, по терминологии И. С. Нарского), но отнюдь не как истинное отображение реального диалектического противоречия.

Другой предмет для дискуссий — вопрос о том, следует ли сталкивать между собой стороны противоречия только в разных отношениях либо противоречие всегда есть их столкновение исключительно в одном и том же отношении. Антиномисты-иррационалисты признают, что совпадение противоположностей открывается только в интуиции. «Трагическая диалектика» настаивает на положении о принципиальной неразрешимости извечных антиномий.

Как известно, Н. Бор ввел принцип дополнительности, т. е. требование к физикам одновременно изображать одну и ту же субатомную реальность противоположными картинками частицы и волны. В реальном микромире не бывает ни элементарных частиц самих по себе, ни отдельно волн материи. В абстракциях «частица» и «волна» туманно угадывается манифестация полюсов Единого, но классическая механика отрывает эти противоположные стороны друг от друга и не подозревает об их субстанциальном тождестве, процессуальной подвижности, вибрации, изменчивости и способности превращаться друг в друга.

Нельзя устранить один полюс, одновременно не устраняя противоположный, подобно тому, как элиминация зла приводит к инфляции добра, и поэтому лучший способ бытия целого — динамическое равновесие полюсов. Когда научно-понятийное мышление мистически онтологизирует свои обособленные понятия и представляет видимый мир в виде многообразия раздельно существующих вещей или процессов, то оно попадает в плен майи, впадает в иллюзию. По сути, датский ученый применил к европейской микрофизике древнюю китайскую идею о дополнительности архетипических начал инь и ян. Не случайно, когда Бору в Дании было пожаловано дворянское достоинство, он выбрал символом для своего дворянского герба китайский символ Таицзи (Дао) и сопроводил этот символ изречением *Contraria sunt complementa* («Противоположности взаимодополнительны»).

Противоречия чувств и разума как механизм антиномий

Религиозная доктрина или научная теория — это иерархические системы, элементами которых выступают не только понятия, но также наглядные представления, которые подчинены ансамблю понятий. В этих системах над совокупностью концептов надстраивается наглядная модель. Это означает, что подсистема понятий и подсистема чувственных представлений в общих чертах повторяют, воспроизводят друг друга, отображая тем самым в конечном счете единство сущности и явления.

Речь идет не о том, что наглядная часть религиозной доктрины или научной теории непременно находится в гносеологическом соответствии с описываемыми объектами. Важно различать два вопроса: 1) вопрос об объективной истинности наглядной модели и 2) вопрос о необходимости наглядной модели в процессе познания. Наглядность и объективная истинность — разные вещи, не всегда совпадающие друг с другом. Совсем не обязательно, чтобы наглядная модель была адекватна своему объекту, подобно тому как фотография обладает сходством с оригиналом.

Некоторые авторы, не различая эти два вопроса, приходят к мнению, что систему понятий, составляющих основу учения или теории, принципиально невозможно выразить чувственными образами по той причине, что многие объекты (например, духовные или квантовые) недоступны прямому восприятию (В. П. Бранский, М. Н. Руткевич). Исходя из подобных соображений, они считают, что современная наука все более утрачивает наглядность и дальнейший прогресс развитых наук возможен только при условии полного отказа от наглядных представлений.

С подобным мнением не стоит соглашаться. Разве модель трехмерного человека как образ Иерусалимского храма не раскрывает сути антропологии апостола Павла? Разве невнятно наглядное моделирование Б. В. Раушенбахом христианского учения о Троице в виде трех проекций точки в декартовой системе координат? Разве модель атома Резерфорда неадекватно выразила атомную теорию этого английского физика? Разве изображение молекул как

упруго сталкивающихся между собой шариков не соответствовало исходным принципам кинетической теории одноатомных газов? Разве хромосомная модель гена противоречит исходным идеям генетики? Все это риторические вопросы, и их можно без конца умножать.

В одних случаях модель может быть гносеологически сходной с объектом, в других — не похожа на объект. Скажем, представление о Святом Духе как о свободном ветре вряд ли Ему адекватно. «Капельная» или «оболочечная» модели атомного ядра явно не похожи на то, что мы обычно называем ядерным веществом. Но эти модели постоянно конструируются мыслителями и не могут игнорироваться на основании их наглядного несходства с объектами небесного мира духов или физического микромира. Наглядность — необходимое свойство всякого знания и условие правильного понимания этого знания другим индивидом. Любая религиозная доктрина или научная теория может и должна обладать свойством наглядности. Наглядная модель помогает превращать знание об умственно-абстрактном в знание о реально-конкретном. Философским аргументом в пользу того, что наглядная модель является атрибутом как доктрины, так и теории, служит принцип единства чувственного и рационального в процессе познания.

Главное, по нашему мнению, состоит не в том, чтобы истинно отобразить в чувственных образах познаваемый объект в его «чистом виде», а в том, чтобы, руководствуясь наглядной картинкой, уметь действовать с этим объектом в соответствии с нашими духовными или практическими потребностями. А для этого чаще бывает достаточно наглядно себе представить опытно-экспериментальную ситуацию, в которую вовлечен объект, т. е. «увидеть» способности и средства изменения объекта еще до начала непосредственного действия с ним. И если (пусть даже «невидимый» непосредственно) объект проявит свои свойства именно так, как мы того ожидали, когда строили его наглядный образ, то это и будет свидетельствовать об определенной истинности религиозного учения или научной теории в целом.

Иначе говоря, наглядность имеет отношение не к сфере воспроизведения объекта в его чистом виде, а скорее к сфере воспроизведения объекта в канве деятельности с ним, к сфере методов

преобразования объекта. Именно в этом обстоятельстве более целесообразно усматривать специфику наглядного образа, в отличие от взятых изолированно друг от друга чувственной и рациональной сфер. Наглядность — черта знания, определяющая непосредственную связь знания и деятельности, практики. Она присуща всем уровням познавательного процесса, не исчезает на самых высоких уровнях абстракции, но лишь меняет свою форму.

Совпадение двух противоположных в операциональном отношении частей — концептуальной и перцептуальной — свидетельствует о том, что доктрина или теория в целом описывают некоторое объективное инвариантное содержание. В самом деле, если рациональное и чувственное формируются различными в операционном смысле путями, а в результате их слияния возникает независимый от их различия идеальн*ы* и н*в* а р и а н т, то он может быть не чем иным, как предметным, истинностным значением доктрины или теории. Однако формирование этого инварианта — процесс диалектически противоречивый, весьма сложный и, как правило, длительный.

Рациональная и чувственная стороны учения или теории — это диалектические противоположности, которые находятся в «борьбе», взаимоисключают и предполагают друг друга. Поскольку они возникают различными путями, отображают противоположные стороны деятельности, то согласование между собой рациональной и чувственно-наглядной моделей объекта не может быть автоматическим. Рациональная модель вырастает из схемы действия с сетью абстрактных объектов. В результате интериоризации этой схемы действия она вербализована. Напротив, чувственная модель строится на основе запаса представлений, обусловленных чаще всего эмпирическим бытием субъекта научной деятельности, его повседневной жизнью. Эта модель выходит далеко за рамки отображения абстрактных объектов и благодаря этому может служить средством соотнесения учения или теории с объективной действительностью. Наглядная модель имеет как бы двойную детерминацию: с одной стороны, она представляет собой интериоризацию той стороны деятельности, которая обусловлена конкретными обстоятельствами действия с объектом; с другой стороны, она детерминирована связью понятий учения или теории.

Концептуальная система религиозной доктрины или научной теории как бы отбирает из кладовой человеческой памяти необходимый чувственный материал, упорядочивает его в соответствии с собственной «логикой», подгоняет под прокрустово ложе специфической схемы действия с уникальным абстрактным объектом. Правда, этот материал «сопротивляется», ведь не так-то просто обрубить все богатые и сложные связи чувственных ассоциаций с разнообразной практической деятельностью, отобрать только нужные аналогии и выразить их с помощью однозначной богословской или научной терминологии. Когда все же удается построить чувственную картину объекта, адекватную системе понятий, появляется возможность определить на практике, насколько выводы, приложимые к абстрактным объектам, можно считать знанием о самом объективном мире.

Разумеется, речь идет не о том, что каждому понятию ставится в соответствие особое чувственное представление. В большинстве случаев это невыполнимо. Но нельзя запретить заниматься этим. Сколько было бесплодных попыток богословов наглядно представить, скажем, понятие личности как образа и подобия Божия в человеке! Или, например, когда в физику ввели понятие волновой функции, многие стремились выразить его наглядно. Шредингер предлагал модель «волнового пакета», Луи де Бройль — «волны-пилота». Чувственная сторона учения или теории чаще отображает концептуальную сторону только в целом, объясняя основные выводы.

Соотношение подсистемы понятий и подсистемы представлений сложно, его нельзя выразить просто и однозначно, будто первая подсистема всегда преобладает над второй. Надо учитывать активность чувственной модели, влияние наглядных представлений на формирование системы понятий. Чувственно-наглядная сторона учения или теории живет и своей жизнью, ускоряя развитие мысли или препятствуя ему.

Случается, что чувственный опыт мыслителя противится принятию гипотезы, даже если она соответствует всем принятым требованиям. Примером тому может служить вся история «сумасшедших идей» в физике. «Сумасшедшая идея» всегда крайне непривычна, ее трудно представить себе в контексте предметной ситуации, она

плохо согласуется с запасом наших чувственных образов, а потому вызывает к себе негативное отношение со стороны многих специалистов. Когда же расширяющийся чувственный опыт доставляет необходимый материал для наглядной интерпретации необычных идей, они становятся привычными, кажутся нам вполне правдоподобными.

Если чувственная и рациональная стороны умственной конструкции находятся в отношении контрадикторности (а это случается во всякой проблемной ситуации) и концептуальное содержание не имеет своего адекватного чувственного выражения, то конструкция в лучшем случае представляет собой знание о незнании. Важнейшим условием превращения учения или теории в знание является, по нашему мнению, согласование ее абстрактной и наглядной сторон.

Более или менее адекватное выражение концептуальной подсистемы в подсистеме чувственных представлений достигается в процессе восхождения от абстрактного к конкретному и практической проверки полученных выводов. Такой взгляд на религиозное учение и научную теорию как на единство их внутренних противоположностей позволяет приблизиться к одному из возможных решений проблемы возникновения в религиозном и научном познании антиномий-противоречий. Одни авторы считают, что антиномии-проблемы являются истинным отображением объективных диалектических противоречий (С. Петров); другие рассматривают их как результат некоторой разновидности порочного круга (Б. Рассел); третьи истолковывают их как мнимые, кажущиеся феномены (Г. Д. Левин).

Мы разделяем точку зрения на антиномию-противоречие как на сигнал о том, что в учении или теории не все в порядке (И. С. Нарский). Антиномия-проблема есть сложившаяся в доктрине или теории ситуация, когда диалектические противоречия познавательного процесса обнаруживают себя как столкновение двух взаимоотрицающих суждений. Вероятно, одна из основных причин возникновения антиномичной ситуации заключена в существенной рассогласованности операций, интериоризирующихся в подсистему понятий, с операциями, ответственными за формирование чувственно-наглядной модели.

Не противоречия внутри чувственной сферы и не внутриконтцептуальные противоречия определяют основные вехи познания, хотя они и играют определенную роль в развитии познания. Важнейшим внутренним противоречием познания является скорее всего противоречие между сферой чувств и сферой разума, репрезентирующее внутреннее противоречие практической деятельности с материальными предметами или умственной деятельности со знакомыми комплексами. Поэтому именно в нем логично усматривать основную (но не единственную) причину появления антиномий-противоречий.

На первый взгляд конъюнкция двух принципиальных для доктрины или теории, но взаимоисключающих суждений всегда кажется проявлением только внутриконтцептуального противоречия. Однако дело обстоит далеко не всегда именно таким образом. Внешне антиномичная ситуация выглядит как столкновение двух равноправных суждений, вытекающих как будто из одной и той же суммы понятий. По существу же эти суждения довольно часто могут иметь разную личную природу, происходить из операционально различных источников, выражать двойственную сущность человека как чувственно-рационального существа. Одно из них может выражать в вербализованной форме данные, вытекающие непосредственно из чувственного канала связи сознания с деятельностью, второе — контцептуальное содержание. Это формально-логическое по своему «внешнему виду» противоречие порождено объективным диалектическим противоречием, заключенным в исходной клеточке познания — в практической или умственной операции. Оно далеко не всегда тождественно диалектическому противоречию, присущему независимо от практики существующей объективной действительности, но тем не менее может отчасти вызываться и им.

Антиномии-противоречия этого рода указывают на то, что чувственные представления, входящие в состав религиозного учения или научной теории, еще не стали наглядной моделью системы абстракций и внешнее, повседневное практическое влияние на возникающий чувственный «портрет» объекта неизмеримо сильнее, чем внутриконтцептуальное влияние.

Чтобы устранить такую антиномию, необходимо либо подыскать подчиненную рациональному содержанию и адекватную ему наглядно-чувственную модель, либо, напротив, изменить рациональное содержание в соответствии с наличными чувственными данными, например с логически перерабатываемыми свидетельствами опыта и фактами. Скорее всего, устранение антиномий-проблем происходит путем взаимного сближения концептуальной и перцептуальной структур умственной конструкции. Поиск наглядно-чувственных моделей и подгонка их под абстрактное содержание — процесс весьма трудоемкий, особенно сейчас.

Рассмотрим на примерах математических парадоксов появление и возможность разрешения антиномий-противоречий с точки зрения вышеизложенного подхода.

Простейшими примерами антиномий-противоречий описанного типа могут служить геометрические противоречия движения, зафиксированные в апориях Зенона. В апориях «Дихотомия» и «Ахиллес и черепаха» Зенон приходит к выводу о невозможности движения. Схема его умственного действия такова: разбить метрический отрезок на сумму дискретных математических точек; в этой дискретности уже неявно заложены предпосылки для вывода о дискретности движения, а в конечном счете — и о его невозможности. Чувственное же восприятие движения иное, чувства воспринимают движение как сплошной поток, как непрерывность. Можно ли в таком случае примирить чувства и разум?

В. И. Ленин наметил путь решения парадоксов механического перемещения с позиций теории отражения. Он указывал на то, что недостаточно просто признавать чувственный факт существования движения, важно еще выразить его в логике понятий, важно согласовать между собой то, что нам говорят о движении чувства, а что — разум. Разум пока действует иначе, чем чувства. Рациональное истолкование движения лишь «(1)...описывает результат движения, а не само движение; (2) оно не показывает, не содержит в себе возможности движения; (3) оно изображает движение как сумму, связь состояний покоя»¹¹⁸.

¹¹⁸ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 232.

Чувственное же восприятие движения строится по иным принципам. Преодоление апории предполагает выработку нового теоретического и чувственно-наглядного способа оперирования с абстрактным объектом «движущаяся точка».

Для Зенона характерно внешне незаметное отождествление двух разных понятий — метрической бесконечности и актуальной бесконечности. Он незаконно суммировал их, не учитывая физический смысл. Начало пути в «Дихотомии» и конец пути в «Ахиллесе и черепахе» Зенон принимает за некий абсолютный внепространственный нуль, не обладающий реальным существованием. Однако нуль, находясь на оси действительных чисел, только чисто условно отличается от других действительных чисел. К абстрактному объекту «движущаяся точка» Зенон применяет две разные схемы действия, не согласованные между собой: одна из них — оперирование с метрической структурой, другая — оперирование с логарифмической структурой.

Подразумевая движение в метрическом пространстве, Зенон абсолютизирует представление о нейтральности нуля по отношению к движущимся точкам. Но ведь в апории «Ахиллес и черепаха» достаточно за такой нуль принять «черепаху», а «Ахиллес» будет переменной, изменяющей свое отношение рядоположенности с «нулевым»: «Ахиллес... черепаха (нуль)». Если за основу рассуждения брать не нейтральную ось, находящуюся в ньютоновском пространстве, а отношения скоростей Ахиллеса и черепахи, то эта относительная ось в пределе будет стремиться к нулю как отрезок, означая тем самым, что Ахиллес догоняет черепаху.

«Дихотомия» формулируется следующим образом: чтобы попасть из одной точки отрезка в другую, необходимо пройти бесконечное число состояний, а это за конечное время осуществить невозможно. Отсюда вывод: движение неосуществимо. Но тем не менее какое-то, пусть бесконечно малое, расстояние движущаяся точка может пройти. Тем более это очевидно для апории «Ахиллес и черепаха», ведь в ней прямо говорится о прохождении обоими бегунами какого-то расстояния. Следовательно, Зеноном неявно допускается относительное движение. Иначе говоря, его апории непосредственно отражают не столько объективно диалектическое

противоречие движения, сколько противоречие между двумя разными способами действия с одним и тем же объектом, которые вольно или невольно отождествляются им друг с другом.

Один из выходов из антиномичной ситуации — переход к анализу движения точки в полулогарифмической системе координат, в которой нуль отсутствует. Если изобразить движение Ахиллеса и черепахи графически на полулогарифмической системе координат, то их пути бесконечно сблизятся в одной конечной точке¹¹⁹. Это будет означать, что Ахиллес догнал, хотя и не перегнал черепаху. Новый способ умственного экспериментирования позволяет согласовать между собой чувственный факт движения и его рациональное истолкование.

Другим примером антиномии-противоречия может служить антиномия «кривое и прямое». Прямое и кривое суть несоизмеримые противоположности. Чувственный образ двух параллельных прямых наталкивает на мысль, что эти прямые никогда не пересекутся. «И тем не менее, — пишет Ф. Энгельс, — уже вычисление круга возможно лишь в том случае, если выразить его периферию в виде прямых линий»¹²⁰, т. е. в виде замыкающихся друг на друга параллельных прямых. Возникает антиномия-проблема: линия одновременно прямая и не прямая, вызванная противоречием чувственного и рационального. Ее разрешение было достигнуто, когда удалось изобрести новую познавательную математическую операцию — операцию асимптотического приближения. При таком подходе «ветвь кривой становится все прямее, не делаясь никогда вполне прямой, подобно тому как в аналитической геометрии прямая линия рассматривается как кривая первого порядка с бесконечно малой кривизной»¹²¹. Чувственно-наглядная модель асимптоты стала строиться в виде графика функции, как угодно близко подходящей к координатной оси, но никогда не пересекающейся с нею.

¹¹⁹ См.: Ахмедьянов Р. А. Чувственное и рациональное в апориях Зенона // Чувственное и рациональное. Свердловск, 1982. С. 130–135.

¹²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 579.

¹²¹ Там же.

Как видим, антиномия-противоречие «кривое — прямое» исчезла в результате согласования между собой операционных значений чувственного и рационального отображений кривого и прямого; прямая линия стала рассматриваться как частный и предельный случай кривой. В теории относительности доказывается, что эта антиномия вовсе не является правильным отображением объективного природного диалектического противоречия: всякое движение осуществляется по криволинейному геодезическому пути, кривизна которого зависит от соотношения движущихся физических масс, от характера гравитационного взаимодействия.

Таким образом, природа антиномий-противоречий сложна. Они могут вызываться не только и не столько объективными противоречиями независимо от человека существующей реальности, но и ошибками в осуществлении логических операций со знаковыми комплексами. Они могут быть и выражением диалектической противоположности чувственной и рациональной структур религиозной доктрины или научной теории.

Антиномизм, эклектика и софистика

Мир — это не только бездна систем, но также антисистем, если под системой понимать совокупность элементов, рационально сконструированных и связанных человеческим умом. Мир целостен, конкретен и поэтому металогичен, сверхсистемен. Металогичное — предмет интуиции, а не рационального дискурса.

Антиномизм противостоит, с одной стороны, эклектике, а с другой — рационалистическому систематизму. Тривиальный эклектицизм сопоставляет альтернативные принципы (например, парные категории) чисто механически и без рассуждений об опосредованности полюсов целого промежуточными звеньями. Напротив, антиномизм, отсекая надуманные альтернативные варианты и отбирая равнореальные контрадикторные утверждения о целом, признает, что конъюнкция последних правомерна при условии их опосредования неким бесконечным содержанием, пока или вечно не доступным нашему разуму.

С другой стороны, антиномизм противоположен рационалистической софистике, карикатурно изображающей синкретичный и металогический клубок бытия в виде непротиворечивых типологизаций и систем понятий. В этом смысле антиномизм софийно собран, но не софистичен. Антиномизм отправляется от осторожного предположения, что универсальные парные категории выражают разные опыты, разные факты и разные мироотношения, однако в силу равновеликости этих опытов ни одному из них нельзя отдавать явного предпочтения и невозможно игнорировать ни один из этих опытов.

Толерантность антиномизма. Антиномизм — противоядие от категоричного отрицания того, что рождено опытом инакомыслящих и чужими культурами. Он признает одинаковую правомерность как рационализма, так и сенсуализма, догматизма и антидогматизма, конкретизма и системного анализа, пантеизма и теизма и т. д. Однако антиномизм признает их лишь как частичные истины, требуя непременно оговаривать их границы и условия их опровержимости.

Так, если невозможно убедительно опровергнуть ни идею Троицы в христианстве, ни мусульманское кредо Единого Бога, то лучше признавать относительными и равновеликими обе эти истины, нежели обе отвергать или только одну из них объявлять подлинным знанием.

Вот другой пример. Допустим, некий индуист уверяет собравшихся, что умеет, раздваивая и отключая свое сознание, выходить в астрал и растворяться в Едином, постигать подлинное Бытие. Сторонник антиномизма не станет заявлять, что подобное в принципе невозможно, поскольку такая возможность допускается индуистским пантеизмом, а последний уже косвенно оправдан многотысячелетним опытом великой культуры Индии.

Но в то же время антиномист обязан воспользоваться рациональными критериями теизма и попытаться с их помощью проверить, действительно ли именно данный индуист умеет прямо связываться с Абсолютом, Единым, бесконечным ничто. Поэтому он задаст рассказчику серию проверочных вопросов: 1) разве для того нам дан разум, чтобы по своей воле отключать сознание, раздваиваться и впадать в род беспамятства? 2) если это не беспамятство, то, пожа-

луйста, поделитесь с нами теми великими истинами, которые Вами только что получены и которые, возможно, кроме Вас, никто на свете не знает; 3) если же, наконец, это Ваше знание совершенно невыразимо словами или жестами, то изменило ли оно к лучшему Ваше реальное поведение в жизни, не ухудшило ли Ваше здоровье?

В большинстве случаев мы не получим определенных ответов, что заставит нас сомневаться в подлинности сказанного данным индуистом и убережет от увлечения пантеизмом. Равным образом можно уберечься от абсолютизации монотеистом-мусульманином утверждения, что все пророчества уже закончились и после Мохаммада пророков быть не может. В лучшем случае антиномист согласится, что Мохаммад в самом деле был последним великим пророком, но не вовеки веков вообще, а в отношении эры Авраама, авраамических религий.

Опыт цивилизаций говорит, что в истории одна эпоха сменяется другой, и каждая крупная эпоха связана с именем какого-либо великого пророка, истины которого дополняли жившие в эту же эпоху пророки второго, третьего и т. д. рангов. Учет всех равновеликих и дополняющих друг друга опытов помогает антиномисту сосредоточиваться на неведомом бесконечном посреднике между этими опытами и одновременно относиться к этому посреднику и катафатическим способом, и апофатически. В свете антиномизма следует считать равновеликими оценки феномена конкуренции религий неоортодоксами, либералами и инструменталистами.

Неоортодоксы убеждены, что способны судить о действительности как она есть; они заявляют, что истинной может быть только одна вера, а все соперничающие с ней доктрины ложны. Либеральное богословие, напротив, усматривает опыт сакрального во всех религиях и допускает, что адептам различных конфессий есть чему поучиться друг у друга. Инструменталисты отказываются от идеи абсолютной истины и универсального опыта; для них каждая религия — это особый образ жизни, несоизмеримый с иными способами жизни, а культура — это специфическая и самодостаточная совокупность норм деятельности, инструментов и правил дискурса. Ни одна из этих точек зрения не может быть отвергнута антиномической философией религии.

Идея конкретности

Антиномизм как метод познания целостностей тесно связан с идеей конкретности. К о н к р е т н о е — это всегда сращенное; целое конкретно и сплошь заполнено своими частями, а части находятся в сложнейших отношениях друг с другом. Логическое мышление человека способно извлекать из конкретного те или иные его аспекты и сосредоточиваться на них, подчас забывая, что абстрактное, т. е. отвлеченное, имеет лишь мысленное существование.

Н. О. Лосский показал, что русская религиозная философия ориентируется на описание конкретного целого и не желает ограничиваться рационалистическим абстракционизмом. Собрать назад конкретное из суммы абстрактных определений целого почти невозможно. Рационалистический метод восхождения от абстрактного к конкретному не достигает своей цели. Ядро конкретного бытия, утверждает Лосский, сверхлогично, оно не есть родовая и видовая сущность и не может быть подведено под некий класс предметов, подобно тому как конкретный человек Петр не сводится к сумме свойств доброты, храбрости и т. п. Конкретное бытие представляет собой индивидуальное целое, оно единично и имеет приоритет над отвлеченным.

Рациональное знание пребывает в сфере отвлеченного, а философия конкретного ориентируется на интуицию, поскольку для нее ценность личностного (конкретного) выше ценности отвлеченных начал. Недопустимо поглощение личности родом, обществом, государством, вселенной; нравственная задача личности не может быть сведена к подчинению общим правилам, законам и нормам. В итоге Лосский делает вывод, что в основе всякого реального бытия лежат конкретно-идеальные начала, субстанциальные деятели, живое и личностное¹²². Антиномизм, ориентирующийся на бесконечного посредника между абстрактными противоположностями и полюсами, смыкается с интуицией конкретного.

¹²² См.: Лосский Н. О. Идея конкретности в русской философии // *Вопр. философии*. 1991. № 2. С. 127—135.

§ 6. Атеизм, агностицизм, скептицизм и нигилизм

Понятие атеизма. — Разновидности атеизма. — Христианский атеизм. — Атеистический гуманизм. — Атеизм и будущее европейской цивилизации. — Агностицизм. — Скептицизм. — Нигилизм. — Цинизм

По мнению К. А. Свасьяна, религия — это не только религия, но в то же время ересь, кощунство, гетеродоксия, атеизм.

Понятие атеизма

Атеизм (*atheism* — безбожный, нечестивый) — критический анализ и опровержение веры в Бога как личность, а также веры в любых иных богов, сверхъестественные силы или в бестелесные духовные существа. Эта критика может иметь философский, естественно-научный либо историко-научный характер. Видов атеизма много, нет единой для них идеологии и шаблона поведения. До XVII в. атеизм не играл сколь-либо заметной роли в истории человечества, но начиная с эпохи Просвещения стал усиливаться и становиться все более влиятельным, в особенности в естествознании.

Вместе с тем последовательный атеизм основывается на квазирелигиозной вере в то, что неорганическая материя способна эмерджентно становиться органической материей, создавать человека и возвышаться до состояния духовности.

В раннем древнегреческом языке прилагательное *ἀθεός* (от *ἀ* — без, *θεός* — бог) означало «безбожный», а в V в. до н. э. оно приобретает смысл «разорвавший отношения с богами». Цицерону принадлежит латинская транслитерация греческого *ἀθεός* — *atheos*. Это слово широко применяется в уничижительном смысле и ранними христианами, и язычниками, яростно спорящими между собой.

До Миланского эдикта императора Константина Великого о веротерпимости (325) в Римской империи христиан казнили за «атеизм» — отрицание языческих богов и культа императора. Когда же

при императоре Феодосии христианство объявили государственной религией Рима (381), то наказуемым преступлением стала ересь.

В XVI в. во Франции распространяется слово *atheisme*. В английском языке термин *atheist* (от фр. *athee* — тот, кто отрицает бытие Бога) появился примерно в 1571 г., а слово *atheism* (от фр. *atheisme*) — в 1587 г. Позднее в английский язык вводятся понятия «деист» (1621), «теист» (1662), «теизм» (1678) и «деизм» (1682). Поначалу слова «деизм» и «теизм» синонимично замещали друг друга, но после 1700 г. под влиянием атеизма они приобрели принципиально разные значения.

В XVI—XVII вв. термин «атеист» считался оскорбительным, применялся в полемике только в отношении оппонента и вряд ли мог быть самоназванием чьего-либо убеждения. В XVIII в. под ним понимают прежде всего отрицание м о н о т е и з м а, и некоторые вольнодумцы положительно относятся к нему, величая себя атеистами. В конце XIX в. для обозначения неверия в любых богов (а не только в Бога христиан и иудеев) было предложено более широкое понятие — а д е в и з м (*adevism*), но оно не прижилось. В настоящее время в мире заметна тенденция применять термин «атеизм» в широком смысле неверия во всевозможные божества, а некоторые современные американские философы даже обозначают им отсутствие веры в сверхъестественное.

Атеизм есть разновидность элиминативизма. Термином «элиминативизм» (от лат. *elimino* — выношу за порог, удаляю) обозначают философское учение, согласно которому ментальные феномены (дух, душа, состояния сознания, верования, желания и пр.) просто не существуют. Элиминативизм не следует отождествлять с редукционизмом, который не устраняет, а упрощает (но все-таки признает) реальность ментального, сводит духовное и душевное к физиологическим процессам.

Атеистов причисляют к элиминативистам на том основании, что они не признают реальность Бога (богов). «Атеизм, — писал К. Маркс, — является отрицанием бога и утверждает бытие человека именно посредством этого отрицания...»¹²³ Маркс утверждал, что «религия — опиум народа».

¹²³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. С. 127.

Не существует достаточных рациональных оснований для отрицания бытия Бога (равно как и для доказательства Его бытия). Никто прямо не знает, что Бога нет. Гораздо более обоснованным является не атеизм, а скептицизм, т. е. сомнение в возможности истинного знания о Боге. Атеизм трудно отнести к «знанию фактов», скорее он представляет собой некое «психическое настроение» (В. И. Несмелов), специфическое эмоциональное отношение к жизни.

Атеизм, как «теневая» диалектическая противоположность теизму, всегда в той или иной мере объективно востребован частью общественного сознания. Р. Генон обратил внимание на то, что сознание некоторых людей (особенно современных) не желает переносить никаких тайн и стремится заземлить их. Подобно тому, как никому еще не удалось разъединить полюсы магнита, так и атеизм невозможно отделить от теизма и изъять его из общественной жизни посредством язвительной богословской критики или государственных декретов.

«И если теизм возник из некоего предтеизма, — пишет А. В. Медведев, — то следует допустить, что и атеизм возник из некоего предатеизма»¹²⁴. Критику религиозных взглядов на мир можно обнаружить в «Песне Арфиста» (эпоха Среднего царства в Древнем Египте), в ряде древнеиндийских учений (локаята, Чарвака, санхья, джайнизм, буддизм), у некоторых греческих досократиков (Диалог, Критий и др.).

Вряд ли разумно отвергать право атеиста мыслить по-своему, да и к тому же в России такое право дано ему законом о свободе совести. Вместе с тем теизму очень трудно вести диалог с атеизмом, если это агрессивный, малограмотный и догматичный «научный атеизм». Продуктивный диалог возможен только между толерантным теизмом и цивилизованным атеизмом.

Прежде всего современному атеизму было бы полезно отказаться от незаконно присвоенной себе монополии вещать от лица естествоиспытателей и подвергать религиозное мировоззрение осмеянию с позиций так называемой «научной картины мира».

¹²⁴ Медведев А. В. Библийский образ человека и задачи современного атеизма // Отношение человека к иррациональному. Свердловск, 1989. С. 97.

Справедливо следующее утверждение известного российского философа С. М. Шалютина: «...в той мере, в которой правомерен термин “научно-материалистическое мировоззрение”, правомерен и термин “научно-религиозное мировоззрение”, если под ним понимать мировоззрение, синтезирующее веру в Бога с данными науки (что в определенной степени реализуется, например, неотомизмом). <...> Атеизм и религия в своих метафизических онтологических утверждениях по отношению к науке сущностно симметричны: наука бессильна доказать или опровергнуть истинность как того, так и другого (утверждений о бытии или небытии Бога. — Д. П.). <...> Отсюда следует, что... нужно признать совместимость науки как с религиозным, так и атеистическим мировоззрением»¹²⁵.

Атеистическая концепция во многом аналогична по своему понятийному составу и образу мышления тому религиозному учению, которое она подвергает критике, вторична по отношению к нему. Поэтому нет абстрактного атеизма «вообще». Всякий нерелигиозный атеизм привязан к какой-либо конкретной (опровергаемой им) религии и приспособливается к ней в изменяющихся условиях. В этом смысле, вероятно, его правильнее именовать в сопряжении с той религией, которую он непосредственно критикует: христианский атеизм, мусульманский атеизм, иудейский атеизм и т. д. Заметим также, что теист, признающий, например, только Иегову, в то же время оборачивается атеистом в отношении бытия иных богов: он не верит в Зевса, Амона Ра, Тора, Одина и т. д.

Энгельс отмечал, что «атеизм, как голое отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией»¹²⁶. А. Ф. Лосев писал в своей «Диалектике мифа», что атеизм есть догма, вид догматического богословия, а вовсе не наука, и поэтому атеизм является предметом исследования истории религии. Г. К. Честертон как-то заметил, что когда люди теряют веру в Бога, они начинают верить во все остальное, прежде всего в оккульт-

¹²⁵ Шалютин С. М. Машины. Люди. Ценности. Курган, 2006. С. 304.

¹²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 36. С. 161.

ные науки. Подчас атеизм неправомерно смешивают со свободомыслием, вольнодумством, религиозным индифферентизмом или антиклерикализмом.

Разновидности атеизма. Споры о дефиниции и видах атеизма в первую очередь происходят из-за неясности различения слов «Божество» и «Бог». Если теизм определить как веру в единого персонифицированного Бога, тогда политеистов и деистов логично причислять к атеистам, чему противятся интуиция и здравый смысл. Выбор критерия атеизма зависит также от ответов на вопросы: должен ли человек, называющий себя атеистом, ясно осмысливать понятие Бога? является ли атеистом тот, кто не знаком с теизмом? прав ли Гольбах, заявивший в 1772 г., что все новорожденные и дети суть атеисты, поскольку у них нет никаких четких представлений о Боге?

Платон различает три категории атеистов: 1) совершенно не признающих существования богов; 2) отрицающих влияние богов на человеческую жизнь; 3) верящих в богов и в их влияние на людей, но полагающих, что боги безразличны к человеческим преступлениям. Строго говоря, только первая категория прямо относится к атеизму.

П. Бейль выделяет три вида атеистов: 1) отрицающих бытие Бога; 2) не верящих в свободу в Боге; 3) не согласных с тем, что Бог есть Творец. Говорят также об отрицательном и положительном атеизме, об атеизме скептическом и догматическом, спекулятивном и практическом.

Французский неотомист Ж. Маритен (1882—1973) допускал возможность неосознаваемого имплицитного знания Бога, например, в форме неявного утверждения человеком Бога через свой волевой выбор добра, а не зла. Отсюда, кроме «абсолютных атеистов» и «практических атеистов», по мнению Маритена, есть также «псевдоатеисты» — люди, убежденные в том, что не веруют в Бога, но фактически верующие в него бессознательно.

Широко распространено мнение, что «не существует атеистов до глубины души» (например, в окопах нет атеистов, а на смертном одре атеисты начинают верить в Бога). Атеисты оспаривают это мнение, приводят примеры «атеистов до глубины души».

Сознательный либо стихийный атеизм противоположен монотеизму, утверждающему, что Бог есть и что Его бытие можно даже доказать. Атеизм также отличается от агностицизма, который оставляет открытым вопрос о бытии или небытии Бога; агностики любят обсуждать такие вопросы, на которые нет ответа. Иногда агностиков все же относят к атеистам, называя их «слабыми» (негативными) атеистами, в отличие от «сильных» (позитивных) атеистов, категорически отрицающих бытие Бога или богов (Э. Флю, М. Михаэл). Спекулятивный атеизм объясняет возникновение упорядоченной вселенной случайным сцеплением атомов и спонтанной эволюцией материи.

Подчас к атеистам относят деистов, верующих лишь в безличное высшее начало, а также пантеистов, для которых Бог тождествен физическому миру. Атеистическим подчас считается также утверждение: «Бога нет, но есть переживание человеком Божественного».

Неточно утверждение, что атеизм противоположен теизму просто потому, что не признает Бога. Дело в том, что не каждый богослов, причисляющий себя к христианам, мусульманам или иудеям, признает теизм. Например, богослов П. Тиллих называет личного Бога теистов идолом и отказывается мыслить Его высшим, бесконечным, внепространственным и вневременным существом. Согласно Тиллиху, Бог есть бытие-в-себе, основание и смысл бытия. Далеко не все теисты соглашались рационально доказывать бытие Бога; многие из них считают такое доказательство невозможным, а фидеисты (И. Хаманн, С. Кьеркегор и др.) — вредным, ибо оно унижает риск веры и подрывает ее силу.

Некоторые богословы полагают, что предметом подлинной веры может быть только сокрытый, тайный и трансцендентный Бог, бытие которого непосредственно обнаруживается не разумом, а интуицией. Наконец, не все те, кто на практике не принимают во внимание Бога, теоретически отрицают Его существование. В повседневной жизни верующие, бывает, не вспоминают о Боге, хотя в принципе не сомневаются в том, что Бог есть; они либо не исполняют Его волю, либо живут так, как будто Его нет, а тем самым как бы эмпирически отрицают Бога. Такого рода верующие — вовсе

не атеисты (хотя их хочется назвать «практическими атеистами») и даже не агностики, поскольку они не сомневаются в бытии Бога.

«Понятие атеизма, — пишет В. Г. Галушко, — сопоставлялось и отождествлялось с материализмом, деизмом, пантеизмом, агностицизмом, индифферентизмом, ересью; кажется, наметилось его отождествление с экуменизмом. Все это указывает на несамостоятельность и призрачность атеизма. Поэтому дальнейшее существование атеизма зависит от того, с какими явлениями (возможно, новыми) он будет связываться»¹²⁷.

Атеисты говорят, что суждение о существовании Бога либо ложно, либо является крайне маловероятной гипотезой. Чтобы не впадать в априоризм и догматизм атеисту все-таки лучше брать суждение о существовании Бога как гипотезу. Встречаются такие атеисты, которые само понятие антропоморфного Бога считают настолько расплывчатым, что не видят возможности оценивать на истинность или ложность суждения типа «Бог — Творец, и от него все зависит»; в подобных сентенциях они усматривают лишь неразумные успокоительные иллюзии, а религиозную веру оценивают как сугубо иррациональную.

Ф. Бэкон ответил бы им, что «поверхностная философия склоняет ум человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии». Паскаль, а за ним Достоевский утверждали, что сколь бы интеллектуально нелепой и абсурдной ни была религиозная вера, наша жизнь без нее теряет общий смысл. П. Бейль допускал, что возможно нравственное общество, состоящее из одних атеистов. Напротив, по Вольтеру, общественный порядок без религии невозможен. Фихте в «Споре об атеизме» (1798) отождествил Бога с нравственным миропорядком.

Атеизм в какой-то мере оправдан тем, что в самом деле трудно отыскать прямые и безусловные эмпирические свидетельства бытия Бога; «христианский Бог не более вероятен, чем боги-олимпийцы» (Б. Рассел). Но теист возразит: «Бог невидим и непостижим». Вместе с тем косвенных свидетельств о Божестве так много,

¹²⁷ Галушко В. Г. Свободомыслие и атеизм // Религиоведение. СПб. ; М., 2004. С. 716.

что приходится сомневаться в существовании до конца последовательных атеистов. Важно отметить, что разумные философские понятия Бога во многом отличаются от веровательных религиозно-геологических представлений о Боге, в связи с чем не всегда правильно зачислять в разряд атеистов философов материалистической или пантеистической ориентации.

Более точная характеристика атеизма заключается в требованиях к атеисту обосновать свои убеждения, указать причины неверия в Бога: например, указать на неясность антропоморфного представления о Боге, бессмысленность неантропоморфного образа Божия («Бог — первопричина и самопричина»), метафоричность понятия Бога как этического символа («Бог есть любовь»).

Так, монотеист Ксенофан (VI в. до н. э.) говорил, что человек создает богов по своему образу и подобию, и если бы быки имели богов, то их боги походили бы на быков; сам же Ксенофан верил в Бога только как в «чистый разум». Шопенгауэр заметил, что можно поверить в то, что личное существо создало мир, но помыслить этого нельзя.

Большинство атеистов всех времен утверждали, что религию порождают невежество и страх. Гольбах признавал, что вера в Бога сопровождается позитивными эмоциями, хотя и не возникает непосредственно под их влиянием. Заметно отличался от предшествующих ему атеистов Фейербах, объяснявший происхождение религии не столько отрицательными мотивами, сколько чувствами любви, радости, благодарности и почитания — человеческими чувствами, проявляемыми в отношении тех мощных и таинственных сил природы, от которых люди всецело зависят.

Когда же возник «полноценный» атеизм: в первобытные времена или только несколько веков тому назад? Некоторые авторы российских учебников по истории философии и по религиоведению до сих пор причисляют к атеистическому лагерю мудрецов милетской школы, атомистов и иных античных «стихийных материалистов». Вопреки их мнению, Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Демокрит, Эпикур, Тит Лукреций Кар и многие другие древние «материалисты» нисколько не сомневались (судя по переводам их сохранившихся текстов) в существовании богов, то есть были в е - р у ю щ и м и: так, Эпикура встречали в храме коленапоклоненным,

а в поэме Тита Лукреция Кара «О природе вещей» встречаются сугубо религиозные утверждения. Правда, не все из них изъявляли желание вступать в сакральную связь с божественным миром и, следовательно, по определению понятия *religio*, не всех их следует отождествлять с религиозными мыслителями.

Атомистов, строго говоря, неточно причислять к материалистам, поскольку они признавали две самостоятельные субстанции: бытие атомов и меональную пустоту бездны, т. е. были не монистами материалистического типа, а дуалистами. Скорее всего, никто из известных античных мыслителей не был атеистом в истинном значении этого понятия. Их лучше отнести к п р е д а т е и с т а м (термин, предложенный А. В. Медведевым).

В Средние века христиане, случалось, называли атеистами язычников, поскольку те не исповедовали веры в истинного Бога. Время от времени среди верующих мирян, священников и богословов объявлялись «богоборцы». Однако подлинного атеизма Средневековье по существу не знало. Марксисты любят приводить в качестве примера средневекового атеизма в Европе знаменитый трактат «О трех обманщиках», приписываемый анонимным вольнодумцам Средних веков. Но в нем критикуется не общая идея Бога, а содержатся грубые выпады против пророков Моисея, Христа и Мохаммада. На средневековом Востоке самым известным атеистом был персидский поэт и ученый Омар Хайям.

В Европе подлинный атеизм зародился среди гуманистов эпохи Возрождения и далее стал набирать темпы. Атеизм Нового времени выступал против всякой религии, поэтому он был менее предпочтителен в смысложизненном отношении для публики, чем теистическая ортодоксия.

Французская революция 1789 г. проходила под знаком политического атеизма. В октябре 1793 г. во Франции христианский календарь был заменен республиканским. Вместо католицизма был введен культ *homo sapiens*. 10 ноября был отпразднован день Разума, богиню которого изображала г-жа Майльяр в белом платье, синем плаще и красном колпаке. 23 ноября парижский общинный совет велел закрыть церкви города. Специальным указом своего законодательного собрания Франция объявила о том, что Бога нет;

это был первый в мировой истории случай государственного богохульства.

Таким же воинствующим характером обладал советский «научный» атеизм. В XX в. атеизм характерен для марксизма, экзистенциализма, научного материализма, неопозитивизма, аналитической философии, структурализма, а также для таких идейных течений, как светский гуманизм, сциентизм, нигилизм, феминизм.

Н. А. Бердяев, например, отмечал, что с научным исследованием религии произошло удивительное явление: религиозную жизнь начали научно исследовать лишь после того, как перестали верить в её реальность. Современная наука о религии носит преимущественно атеистический характер, представляя собой своего рода «отрицательную апологетику». Большинство профессиональных религиоведов убеждены в «неистинности» религиозного опыта и пытаются свести его к неким превращенным формам обыденной практики.

В этом смысле в целом российское академическое религиоведение неявно борется с религиями, хотя и заявляет, что занимает по отношению к ним нейтральную, незаинтересованную, толерантную позицию. Наша официальная пропаганда, формально отказавшись от атеизма, на словах поддерживает человека в его обращенности к Богу; в то же время религиозный бум антиномично сосуществует в нашей стране с духовным вакуумом.

Христианский атеизм

Как предельная самокритика теологии христианский атеизм порывает с традиционным теизмом и церковными институтами и заявляет, что христианство тесно увязано с атеизмом как со своей негативной «теневогой системой». Ф. Ницше говорит: «То, что Бог стал человеком, указывает лишь на то, что человек должен не в бесконечном искать свое блаженство, но созидать свои небеса на земле; мечта о потустороннем мире поставила человека в ложное положение по отношению к земной жизни. Эта мечта была плодом детской фантазии человечества»¹²⁸.

¹²⁸ Ницше Ф. Письма. М., 2007. С. 23.

Отправляясь от приписываемого Ницше утверждения «Бог умер», Т. Альтицер, американский теолог-протестант, построил в начале 1960-х гг. особую «теологию смерти Бога»¹²⁹. Он отверг догмат о вознесении Иисуса Христа и истолковал проникновение Бога в мир как такое воплощение, которое одновременно преобразует мирскую сущность творения и предвечную трансцендентную сущность Бога.

«Воплощение поистине реально, — комментирует «теологию смерти Бога» Ю. Р. Селиванов, — только если оно приводит к смерти исходного священного, смерти самого Бога. Смерть Бога наступила тогда, когда история полностью стала “плотью Бога”. <...> Исчезновение Бога из истории и появление его противоположности в виде ничто доказывает полное осуществление первоначального замысла Бога. Тем самым, по мысли Альтицера, теологическая традиция исполнила свое предназначение и подготовила почву для нового этапа развития западной культуры»¹³⁰.

Христианские атеисты заявляют, что священное исчезло, ибо окончательно вошло в «плоть истории», стало секулярным и служит преобразению мира. Когда все сакральные христианские ценности обретут светский характер, прекратятся страх и вина перед исчезнувшей трансцендентной реальностью, придет конец теистическому мировоззрению, и христиане будут своей мирской деятельностью соучаствовать в Царстве Божьем, начало которому на Земле заложено умершим Богом.

Атеистический гуманизм

Подчас марксисты и экзистенциалисты тесно сблизжают и даже отождествляют атеизм со светским гуманизмом. Однако гуманизм не является ясным понятием. Историки XIX в. назвали словом *humanismus* образовательные и культурные программы Петрарки, Фичино, Помпонацци и некоторых других деятелей Возрождения.

¹²⁹ См.: Altizer T. The Gospel of Christian Atheism. Philadelphia, 1966.

¹³⁰ Селиванов Ю. Р. Альтицер // Религиоведение : энцикл. слов. М., 2006. С. 35.

Затем этим словом стали обозначать классическое среднее образование с центром тяжести на греческом и латинском языках (современное образование, в отличие от классического, центрировано на естествознании и математике).

Вероятно, термин *humanismus* был почерпнут из жаргона студентов итальянских университетов, где профессоров гуманитарных дисциплин называли *humanista*. В XIV—XIX вв. минимум гуманизма включал в себя:

- программу чтения произведений классиков, а также изучение грамматики, риторики, истории, поэзии и философии морали;
- учет перспектив, интересов и склонностей индивидов;
- тезис о разуме и свободе как основаниях человеческого существования;
- убеждение в том, что разум, сомнение и научный метод суть лучшие средства поиска истины и построения общества;
- веру в то, что свобода и моральное равенство суть основа этики и общества.

С конца XIX в. дефиниция гуманизма расширилась: к ней добавили те способы реализации человеческой уникальности, свободы и т. п., которые предлагали марксисты, экзистенциалисты и прагматисты. Одни исследователи гуманизма определяют его в историческом ключе и выделяют гуманизм разных эпох: классицизм, Ренессанс, Просвещения. Другие предпочитают описывать гуманизм в прямой связи с какой-нибудь философией (гуманизм Маркса, Хайдеггера, экзистенциалистов). Третьи определяют его через перечисление множества человеческих качеств (добрая воля, человеколюбие и пр.).

Вдумываясь в совокупность определений гуманизма, так и хочется спросить: а бывают ли не-гуманисты? В силу широты понятия гуманизма его некорректно считать синонимом атеизма, но имеет смысл выделять, например, такие его разновидности, как атеистический гуманизм и теистический гуманизм.

В атеистической литературе встречается курьезная квалификация атеизма как возвышенного идеализма. Например, И. Джохадзе заявляет: «“Безбожие” атеиста сплошь идеалистично. Быть человеком нравственным, поступать согласно велениям совести и разума, искать и находить удовольствие в осмысленной, творчески-

созидательной деятельности, но при этом *не* верить в Бога (вечную жизнь, искупление, благодать и т. п.) может только идеалист. <...> Служители церкви... присвоили себе право (на каком основании?) вещать от имени духа. Не пора ли оспорить у них это право? Быть может, пришло время задуматься о природе религиозного имморализма? Быть может, атеизм как идеалистическое мировоззрение — не только возможная, но и желательная альтернатива религиозной бездуховности?»¹³¹ Обратите внимание на название его статьи: сам автор предполагает, что его точка зрения логически противоречива.

Воинствующий атеизм отличается крайним догматизмом и паррелигиозным фанатизмом. Например, в начале Французской буржуазной революции члены конвента подавили все традиционные религии, закрыли церкви, запретили чтить субботу, а взамен насаждали культ богини Свободы. Декабрист А. П. Барятинский обратил против известного тезиса Вольтера о необходимости идеи Бога («Если бы Бог не существовал, Его нужно выдумать») свой антитезис: «Если бы даже Бог существовал, Его нужно отвергнуть».

Отметим, что Верховный суд США, рассматривавший дело Торкасо против Уоткинса (1961), признал светский гуманизм формой религии: «Среди исповедуемых в этой стране религий есть и такие, которые не проповедуют традиционной веры в существование Бога. Это — буддизм, даосизм, этическая культура, светский гуманизм»¹³². Идеологию «толерантности в духе культуры мира» нередко считают «секулярной» религией, апологеты которой претендуют на общеобязательность своей идеологии и тотальный контроль в сфере мировоззрения.

По мнению А. В. Кураева, словосочетание «научный атеизм» лишено рационального смысла: во-первых, поскольку атеизм всего лишь фиксирует данные науки, он еще не атеизм; во-вторых, если же он обосновывает себя именно как атеизм научными данными, то он представляет собой метафизику, а не науку¹³³.

¹³¹ Джохадзе И. Религиозный материализм — *contradictio in adjecto*? // Логос. № 4. М., 2008. С. 91—92.

¹³² См.: Берри Г. Дж. Во что они верят. М. 1994. С. 204—205.

¹³³ См.: Кураев А. О вере и знании // Вопр. философии. 1992. № 7. С. 53.

Среди марксистов были не только атеисты-нигилисты, но и «богостроители», предлагавшие строить особую атеистическую религию. Они держались принципа «Богов не ищут, их создают». Например, А. В. Луначарский призывал сбросить «ветхий плащ старого материализма» и отнестись к учению Маркса как к наследию иудаизма, христианства, ислама и пантеизма Спинозы. В своем сочинении «Религия и социализм» (1908) он рассматривает марксистский атеизм как «пятую великую религию, формулированную иудейством».

В России после Октябрьской революции более полувека господствовала языческая религия советизма, которую КПСС включила как компонент в структуру государственной идеологии. «Некоторое время после 1917 года, — напоминает К. А. Свасьян, — существовали даже пролетарские трибуналы над Богом, где за отсутствием персонального Бога судилась идея Бога. <...> Зачитывался длинный список преступлений, после чего объявлялся смертный приговор: специальное подразделение вскидывало винтовки и по команде палило по небу»¹³⁴.

В 1925 г. в СССР было создано общество — Союз воинствующих безбожников. В разное время выходили атеистические издания: газета «Безбожник» (1922—1941), журналы «Безбожник» (1925—1941), «Атеист» (1922—1930), «Воинствующий атеизм» (1931) и др. Затем стали выходить атеистические журналы «Наука и религия» (с 1959) и «Людина і світ» («Человек и мир», с 1965). В университетах и других высших и средних специальных учебных заведениях читался курс «Основы научного атеизма».

Кадры пропагандистов атеизма готовили на философских факультетах, вечерних университетах марксизма-ленинизма, в кружках, Домах научного атеизма. В составе Академии общественных наук при ЦК КПСС в 1964 г. создан Институт научного атеизма. Социологи, регулярно проводившие исследования религиозности населения, рапортовали о неуклонном уменьшении количества верующих в стране и торжестве атеизма. Казенный «научный атеизм» советской эпохи не мог не вызывать отвращения не только на

¹³⁴ Свасьян К. А. Растождествления. М., 2006. С. 81.

Западе, но и у многих россиян. Ныне «государственный атеизм» в России отвергнут, а «приватный атеизм» пытается стать более гибким в условиях возрождения традиционных религий.

По мнению академика РАН Л. Н. Митрохина, «воинствующий атеизм» был изначально обречен на примитивизм, «...большевики планировали в 1936 г. ликвидировать все церкви, молитвенные дома и священнослужителей, а к 1937 г. — изгнать религию “из самых укромных уголков”. Планы провалились. Но когда в 1961 году было торжественно провозглашено спешное построение коммунизма, с которым, как полагали кремлевские теоретики, религия несовместима, “либеральный” Хрущев развязал антирелигиозную кампанию, по своим масштабам и цинизму сопоставимую со сталинскими временами. Так что “воинствующий атеизм” формировался не как научная исследовательская дисциплина, а как способ “теоретического” оправдания практики изживания веры в Бога, в конечном счете, верующих. Этой задачей определялись его стержневые категории, аргументы, факты, исходные посылки и конечные выводы»¹³⁵.

Трудно не согласиться с общей оценкой Л. Н. Митрохиным сути советского религиоведения:

Что же касается «воинствующего атеизма» (в 50-е годы переименованного в «научный»), то большинство его авторов фактически выступали, если употребить выражение У. Черчилля, «телохранителями лжи», подменявшими действительную картину духовной жизни общества политически корыстными мифологемами. <...> Поэтому объявлять советское религиоведение «научным», по меньшей мере наивно: сама его структура, ключевые понятия, акценты, выводы формировались не по процедуре научного знания, а представляли собой выраженную в псевдотеоретической форме совокупность руководящих указаний насчет скорейшей ликвидации религиозной веры, неподвластной манипулированию сверху.

<...>

Поэтому нам нужно прежде всего выработать четкую и принципиальную позицию относительно религиоведения советского времени.

¹³⁵ Митрохин Л. Н. Мои философские собеседники. СПб., 2005. С. 401—402.

Конечно, отдельные характеристики религии, оценки исторических фактов, особенно если они принадлежат перу крупных отечественных исследователей, составляют золотой фонд мировой культуры (прежде всего это работы С. А. Токарева, С. И. Ковалева, А. И. Клибанова, Д. М. Угриновича, А. П. Каждана, И. Д. Амусина). Однако его общая структура, ключевые категории и уж тем более исходная установка никакой модернизации не подлежат и должны быть брошены в переплавку с учетом знаний о религии, накопленных не только наукой, но и теологией, в том числе зарубежной¹³⁶.

Чаще всего атеизм вырастает из антиклерикальной реакции на внешнюю сторону религии, которую не следует отождествлять с ее постоянной сущностью. Так, в преддверии Великой французской революции Вольтер возмущался: «Стоит ли удивляться, что на свете есть атеисты, когда Церковь ведет себя так отвратительно?». Благодаря атеистической критике монотеизм получает импульс к обновлению и дальнейшему развитию. Атеизм, находящийся в оппозиции господствующей религии, как правило, имеет форму светского антирелигиозного атеизма.

Случается, что государству требуется идеология безбожия, и тогда светский атеизм выходит из тени, сбрасывает с себя маску «свободомыслия», становится религиозным атеизмом (или, если хотите, парарелигиозным безбожием) и начинает фанатично и фарисейски исполнять государственно-идеологическую функцию. К основным формам общественного сознания относят религию, искусство, науку и т. д., но только не светский атеизм, поскольку подавляющую часть человечества всегда составляют люди, разделяющие те или иные религиозные убеждения. А вот «религиозный атеизм» (например, государственный атеизм в бывшем Советском Союзе), по-видимому, подпадает под категорию формы общественного сознания.

До Октябрьской революции российская государственность фундировалась идеалами православия, а оппозиционная идеология большевиков в целом имела характер светского критического ате-

¹³⁶ Митрохин Л. Н. От научного атеизма к наукам о религии XXI века // Философско-методологические проблемы изучения религии. М., 2004. С. 6—9.

изма, опиравшегося на материализм Маркса. Однако после победы большевиков их «профессорский» атеизм приобрел форму особой социоцентрической религии, агрессивной и крайне догматической. Ныне в нашей стране государственный атеизм юридически и идеологически отвергнут, и в условиях возрождения традиционных религий теснимый и реформируемый атеизм старается быть более гибким и хитроумным. Отечественная атеистическая критика религиозных доктрин и церковной деятельности постепенно становится более культурной и толерантной, что в известной степени способствует обновлению богословской аргументации.

Как правило, в странах с высокими показателями экономического развития уровень религиозности населения относительно низок (за исключением США), а в бедных странах, напротив, высок. В исламских государствах, где действуют законы шариата (Иран, Судан, Пакистан, Саудовская Аравия), отказ от ислама рассматривается как измена и наказывается смертной казнью. Согласно «Британской энциклопедии» в 2005 г. нерелигиозными в мире являлись примерно 11,9 % людей, а атеистами — около 2,3 % (буддисты и иные нетеисты в этих результатах не учитывались). Самой религиозной страной среди индустриально развитых стран признаны США: 90 % американцев утверждают, что веруют в Бога, 60 % ежедневно совершают молитву, 46 % еженедельно посещают храм, синагогу или мечеть.

Проведенный в США в 2005 г. опрос показал, что положительно относятся к атеистам 35 % американцев, а 53 % — отрицательно. Доля активно верующих в Великобритании — 4 %, Франции — 8 %, Швеции — 7 %, Японии — 4 %. Первое место в списке самых атеистических стран занимает Швеция (более половины шведов относят себя к атеистам). За ней следуют (по мере убывания доли атеистов): Вьетнам, Дания, Норвегия, Япония, Чехия, Финляндия, Франция, Южная Корея и Эстония (например, в Эстонии 49 % атеистов). По данным исследований ВЦИОМ, проведенных в 2007 г. в 46 областях России, убежденными атеистами себя считают 6 % опрошенных, а безразлично относятся к религии 8 % граждан Российской Федерации. Наиболее известными атеистами в сегодняшней российской науке называют лауреатов Нобелевской премии по физике Ж. И. Алферова и В. Л. Гинзбурга.

Ричард Докинз, британский этолог и атеист-фундаменталист, предложил выражать коллективную этику атеистов в следующих заповедях:

Не делайте другим того, чего вы не желали бы получить от них. Старайтесь никогда не причинять вреда. В отношении к другим людям, живым существам и всему миру проявляйте любовь, честность, верность и уважение. Не оставляйте без внимания зло и не уклоняйтесь от установления справедливости, но всегда будьте готовы простить признавшего вину и искренне раскаявшегося. Живите с чувством радости и удивления. Всегда старайтесь узнать новое. Всегда проверяйте свои идеи фактами и будьте готовы отказаться от самых сокровенных убеждений, если факты их опровергают. Не бойтесь проявить несогласие и инакомыслие; всегда уважайте право других на иную точку зрения. Формируйте собственное мнение на основе личных умозаключений и опыта; не идите слепо на поводу у других. <...> Наслаждайтесь своей собственной сексуальной жизнью как хотите сами (не причиняя вреда другим) и предоставьте окружающим наслаждаться, как угодно им; это их личное дело и вас не касается. Не дискриминируйте и не притесняйте на основе половой, расовой или (насколько это возможно) видовой принадлежности. Не навязывайте детям собственные идеи. Научите их думать самостоятельно, взвешивать доказательства¹³⁷.

Атеизм и будущее европейской цивилизации

По словам Ф. Бэкона, «атеизм подобен тонкому льду — один человек пройти сможет, а народ обязательно провалится в бездну». Адам Смит не зря предупреждал: «С ростом благосостояния происходит падение рождаемости». В формуле Смита обозначено объективное противоречие между тенденциями социально-экономического прогресса и популяционного регресса. П. Я. Чаадаев ярко писал о неразрывной связи между религией и экономическим ростом. В книге «Закат Европы» О. Шпенглер предсказал вырождение христианской духовности в материально-окостеневшую цивилиза-

¹³⁷ Докинз Р. Бог как иллюзия. М., 2008. С. 170—171.

цию. В середине XX в. европейцем был каждый пятый житель Земли (21,6 %), а в середине XXI в. европейцем, вероятно, будет только каждый пятнадцатый (7,5 %).

В отличие от прежних веков, нынешнее вымирание коренных европейцев не вызвано войнами, болезнями, голодом или бедностью. Многие христианские философы считают, что беспрецедентная депопуляция в США, Европе и России является следствием научно-технического прогресса и сопряженного с ним культа бездуховного материалистического атеизма. Когда-то образ жизни по принципу «хлеба и зрелищ» вызвал депопуляцию и гибель Древнего Рима. Та же бесславная участь самоистребления через добровольный отказ от нормальной рождаемости, по-видимому, уготована к концу XXI в. европейской цивилизации. Тут уместна мысль Ф. Ницше: «Безумие единиц — исключение, а безумие групп и партий, безумие целых народов и времен — правило».

Из-за депопуляции Европа теряет сотни миллионов жителей. Когда суммарный показатель рождаемости в какой-нибудь стране опускается ниже числа 2,2 рождения на женщину (а в ряде европейских государств это случилось ещё в XIX в.), то у ее народа нет никакого светлого будущего. Утрачивая великую трансцендентную идею, поощряющую рост популяции, европейская цивилизация обречена на самоубийство. Известный историк-американист А. И. Уткин заметил: «Сегодня незападный мир превосходит западный по численности в пять раз и будет превосходить в 2050 г. в десять раз»¹³⁸.

Идеология западного либерализма зиждется на вере, что возможна полноценная жизнь без Бога, что государственное правосудие самодостаточно и что научно-технический прогресс разрешит все человеческие проблемы. Атеистический либерализм, воспевая свободу и демократию, поощряет гражданскую религию гуманизма, индивидуализм, эгоизм, власть денег, зависть бедных к богатым, мечту о богатстве, тотальную формализацию общественных отношений. «Золотой миллиард» ради собственного благополучия загрязняет природу и больше всех повинен в планетарном экологическом кризисе.

¹³⁸ Уткин А. И. Подъем и падение Запада. М., 2008. С. 392.

Приоритетными сакральными идеалами в культуре постмодерна являются «рынок», «демократия» и «потребление». Кризисы в мировой экономике сигнализируют, что нужен решительный пересмотр этих сомнительных приоритетов. Но даже абстрактную возможность ревизии западных ценностей жрецы либерализма расценивают как ужасное святотатство. В современной отечественной культуре между собой конкурируют русский традиционализм, коммунистическая доктрина и либеральная доктрина. Пока эти три одинаково сильных идеологии только мешают друг другу, не образуя органической целостности.

Отказавшись быть рабом Божьим, среднестатистический европеец стал добровольным рабом денег. Он руководствуется риторическим вопросом-девизом: «Если ты такой умный, то почему ты такой бедный?!». Смысл его существования — неограниченное материальное потребление, а дети — лишняя обуза.

Высокий уровень жизни позволяет жителям стран «золотого миллиарда» безбедно жить, не обременяя себя тяжким трудом. От 20 до 40 % молодых европейцев вообще не желают устраиваться на работу. У значительного числа мужей и жен в Европе нет традиционной потребности в многодетности, и рождаемость во многих семьях сокращается вплоть до бездетности. Все более очевидна ложь тезиса о капитализме «как самом прогрессивном пути развития человечества». В современной европейской культуре насаждаются гомосексуальные нормы поведения, пропагандируется «свободная любовь», поощряются прочие извращения. Тотальная демократизация политической жизни привела к торжеству плутократии.

Идеология феминизма ставит целью освободить женщину от всех религиозных запретов, дать ей равные права с мужчиной. Возникает «унисекс»: женщины в профессиональном и бытовом отношении становятся похожими на мужчин, а мужчины существенно феминизируются. Но ведь своей биологической природой женщина призвана продлевать человеческий род! Народ, не способный биологически воспроизвести себя в условиях «развитого капитализма», не в силах сбросить свою свободу, территорию, государственность, культуру.

У большинства европейцев есть все материальные условия для их успешного семейного развития, однако многие из них — по материальным соображениям удобства — не хотят становиться родителями, иметь больше детей. При сравнении семей в странах Востока и Запада демографы однозначно приходят к выводу, что у бедных жителей Востока воля к воспроизводству потомства гораздо выше, чем у богатого населения Запада.

Болезнь низкой рождаемости европейцев есть следствие их «плотного» образа жизни. Депопуляцию в развитых странах невозможно остановить никакими экономическими методами (модернизацией материального производства, повышением жизненного уровня населения, улучшением медицинского обслуживания и пр.). На уровень массовой рождаемости решающее влияние оказывает только один фактор — желание будущих родителей заводить детей.

В отличие от адептов западного образа жизни, носители ислама культивируют привлекательную идею светлого будущего и расширенно воспроизводят свое потомство. Большинство из них считают неразумным искать высокий смысл жизни в расширении своего материального производства и ненасытном потреблении товаров. Для них куда важнее продлить себя в детях («Плодитесь и размножайтесь!»), — требует Писание) и продолжить жизнь рода человеческого.

Среднестатистический уровень рождаемости в Африке — 5,3 ребенка на каждую женщину. Сейчас на этом континенте 1 млрд жителей, а к 2050 г. будет 2 млрд, т. е. численность населения Африки вдвое превышает популяцию Европы, а к 2050 г. африканцев станет в четыре раза больше, чем европейцев.

Сравните: естественный прирост населения в странах Европейского сообщества (там сейчас 500 млн чел.) в 1994—2006 гг. составил 19 млн человек, причем на 80 % был обеспечен иммигрантами.

К середине XXI в. в Индии будут проживать (в млн человек) 1,614, в Китае — 1,417, в США — 404, Пакистане — 335, Нигерии — 289, Индонезии — 288, Бангладеш — 222, Бразилии — 219, Эфиопии — 174, Конго — 148. Параллельно возрастают масштабы международной миграции. Сейчас в индустриально развитых странах переселенцы составляют 10 % населения; на долю Европы

приходится 33 % международных мигрантов, на долю США — 20 %, на долю России — 6 %. Вряд ли со временем, например, турки в Германии пожелают стать немцами, а арабы во Франции — французами.

Основная причина мусульманской плодовитости — в культурных традициях ислама. Мусульмане исповедуют особую традиционалистскую веру, находящуюся на подъеме, и испытывают отвращение к вырождающейся европейской светской культуре, замешанной на «безопасном сексе». «Сухой закон» ограждает мусульман от спаивания на протяжении многих столетий, сохраняя их генофонд от повреждений.

Внимательное сопоставление цифровых данных приводит к предположению, что безо всяких войн, на законных основаниях депопуляция коренного европейского населения лет через двадцать превратит мусульман в хозяев Европы. По прогнозам к 2050 г. коренное население России уменьшится на 33 млн, чел., Украины — на 15 млн, Германии — на 8,4 млн. К тому же у белокожего населения выше средний процент старения: к середине XXI в. в развитых странах каждого ребенка в возрасте до 14 лет будет по 2 пожилых либо старых человека. Любые технико-экономические или политические попытки преодолеть коренное сокращение населения в США, Европе и России представляются совершенно бесполезными.

Депопуляция коренного населения России происходит в самых благоприятных условиях существования ее граждан, таких удобных для жизни условий у нас в прошлом никогда не было. В 90-е гг. XX в. кривая рождаемости в стране заметно поползла вниз, а кривая смертности устремилась вверх, и на графике эти кривые образовали «русский крест». В 1992—2006 гг. смертность превышала рождаемость в 1,57 раза, и естественная убыль населения России составила 11 790,6 тыс. чел. Ежегодная естественная убыль сегодня — около 1 млн человек, а к 2025 г. эта величина, скорее всего, вырастет почти в два раза. По прогнозам ООН к 2050 г. в РФ будут жить от 83 до 115 млн человек.

В 2025 г. каждый пятый житель РФ будет старше 65 лет. Через 40—50 лет мигрантов в России будет столько же, сколько и россиян. Тогда станет особо острым вопрос, кто же будет управлять Россией.

Природные богатства России вызывают зависть ее могущественных соседей, мечтающих в скором времени расчленить ее и завладеть Уралом, Сибирью, Дальним Востоком. К середине XXI в. наше дряхлеющее государство станет третьестепенной державой, утратит боеспособную армию и способность защищать свои границы.

Итак, национальная катастрофа России будет вызвана сокращением численности ее коренного населения. Грядущая катастрофа в первую очередь вызвана не социально-экономическими причинами, а ориентацией на западноевропейский бездуховный либерализм. Как известно, «благими намерениями вымощена дорога в ад». Ориентируясь на ценности европейской идеологии и соответственно развивая свою экономику, Россия совместно с европейскими народами — путем депопуляции — направляется в небытие.

Если что-то и поможет возродить Россию, так это слабая надежда на восстановление численности ее коренного населения. А восстановить народонаселение, по-видимому, возможно не с помощью «модернизации экономики», а через замену губительных перспектив западного либерализма на ориентиры православного христианства.

Агностицизм

Агностицизм (от греч. ἀγνοωτος — недоступный познанию) — одна из вечных тенденций мировоззренческого характера, а также философское учение, сопряженные с сомнением в возможности человека истинно познавать мир. Для обозначения этой позиции английский естествоиспытатель Т. Гексли (1825—1895), назвавший себя «бульдогом Дарвина», и ввел в 1869 г. термин «агностицизм». По его словам, этот термин он придумал по ассоциации с гностиками (как антитеза им), претендовавшими на знание всего того, что обычным людям неведомо. Существует мнение, что «агностик — тот же атеист, только названный почтительно, а атеист — всего лишь агностик, только названный агрессивно»¹³⁹.

¹³⁹ См.: Коллинз Ф. Доказательство Бога. М., 2008. С. 131.

Есть две разновидности агностицизма: первая сопряжена с утверждением о непознаваемости сверхчувственных аспектов бытия (вездесущего духа, объективных законов природы, сущностей вещей); вторая связана с распространением данного утверждения также на феноменальные аспекты реальности (объективные явления сокрыты от нас майей, вместо них нам дана только их кажимость, а потому они недоступны познанию). Мнение агностиков второго вида можно выразить следующей метафорой: в отличие от гоголевского Вия, человечество никогда не сможет открыть глаза.

Некоторые люди приходят к агностицизму в результате тщательного анализа когнитивных заблуждений человечества. Но чаще категорическое «не знаю» по сути означает «не хочу знать»; такой ответ позволяет не задумываться о сложных мировоззренческих проблемам. К. С. Льюис назвал второй вариант агностицизма *д о б р о в о л ь н ы м о с л е п л е н и е м*.

Р. Докинз выделил также: 1) временный практичный агностицизм (например, неясно, почему вымерли динозавры); 2) постоянный принципиальный агностицизм (к примеру, невозможно однозначно ответить на вопрос о том, видите ли вы красный цвет так же, как его вижу я), который он считает ошибочным и именует «нищетою агностицизма».

Аргументация в пользу агностицизма развивалась на протяжении всей истории мировой философии. Так, античные философы (Протагор, софисты, скептики) утверждали агностическую позицию ссылаясь на постоянное несовершенство нашего знания: знание приходится постоянно пересматривать, многое в нем отменяют и изменяют.

Свое классическое выражение агностицизм получил в философском учении Юма. Человек по природе своей не способен объективно оценить совпадение своего знания с действительностью по той причине, что всякое знание происходит из опыта, а за пределы опыта, доказывает Юм, выйти невозможно. Различив вещь-для-нас и вещь-в-себе, Кант показал, что отсутствует логический способ установления соответствия между объективным миром и системой знания; субъекту остается познавать в объекте только собственные определения — то, что субъект сам вкладывает своими действия-

ми в объект. Прагматизм, операционализм и инструментализм защищают тезис, что познание невозможно без вмешательства в объект и превращения естественного в искусственное; а тем самым обосновывается, что мир в его естественном состоянии непознаваем.

Н. О. Лосский сформулировал следующую дилемму:

- либо возможно прямое знание оригинала, и тогда подлинным источником познания служит интуиция, молчаливая и плохо выражимая в образах и знаках;

- либо отправным пунктом познания выступает только внешний опыт, в котором нам даны лишь копии (образы) сущностей вещей и явлений природы, но не сами познаваемые оригиналы; однако если мы в принципе никогда не знаем сам оригинал непосредственно, то как мы можем быть уверены, что «копии» оригинала — это в самом деле копии, похожие на оригинал?

Философские оценки агностицизма во многом зависят от решения этой дилеммы.

Скептицизм

С к е п т и ц и з м (греч. σκεψις — рассматривание, расследование): 1) в теологии и философии это особая критическая позиция теоретического разума, требующая ставить под радикальное сомнение всякую общую мысль, в том числе убеждение в существовании надежного критерия истины; вместе с тем практический разум вовсе не обязан во всех ситуациях исходить из принципа тотального мировоззренческого сомнения; 2) практическая предрасположенность (подобно Фоме неверующему) к сомнению в истинности любых убеждений (моральных, религиозных, политических и др.).

Все скептики сомневаются в возможности сформулировать смысл жизни общества и индивида и выработать идеал гармонической жизни. Скептицизм напоминает апофатическое богословие. Критика религий при помощи скепсиса (например, через высказывание сомнения в существовании загробного мира, возможности чудес, эффективности обрядов и таинств) обнаруживается во всех прошлых и современных культурах. Скептическая критика прямо

или косвенно способствует уточнению постановок и решений религиозно-философских проблем, а также укреплению церквями способов идеологической самозащиты.

Скептик не отрицает того, что сам может видеть, слышать или чувствовать, но всякие рациональные истолкования чувственных данных считает сомнительными. В случаях выбора между противоречащими друг другу суждениями «*S* есть *P*» и «*S* не есть *P*» крайний скептицизм не признаёт достоверным ни одно из них. Поэтому настоящий скептик обязан колебаться в принятии стратегических решений. Он не должен быть уверен в правдоподобности какого бы то ни было учения, ему следует считать неопределенной каждую вещь на уровне ее сущности. Он исходит из убеждения, что на всякое доказательство всегда найдется такое его опровержение, которое окажется не менее сильным в логическом и идейном смыслах.

Принципиальный и полный скептицизм в чистом виде редок. Чаще мотив скептицизма обнаруживается в форме соответствующей тенденции общественного умонастроения, фрагмента какой-нибудь философской или богословской системы. Скептицизм активизируется в периоды идеологических кризисов, смены мировоззренческих ориентиров.

Первая европейская школа скептиков была основана Пирроном из Элиды (360—270 до н. э.). Подобно Сократу, Пиррон ничего не писал, а устно учил, что мудр и счастлив тот, кто следует принципу эпохэ, т. е. полностью воздерживается от всяких утверждений и отрицаний и пребывает в состоянии *ατρακσις*, или невозмутимости. В частности, он заявлял, что поскольку вопрос о различии добра и зла совершенно неясен, то следует воздерживаться от моральных суждений. Переосмысливая мысль Протагора о равной истинности всех суждений, Пиррон не столько создавал собственную систему, сколько старался развенчать уже сложившиеся учения. Его ученик Тимон (320—230 до н. э.) был близок к киникам и пропагандировал пирронизм в своих антифилософских сатирических стихах.

Последователи Пиррона в платоновской Академии, в особенности Аркесилай и Карнеад (II в. до н. э.), придерживались умеренного скептицизма. Они ввели представление о разных

степенях вероятности знания (пробабелизм) и приписали вероятностный характер всякому знанию, кроме математического. Согласно академическому скептицизму из двух противоречащих друг другу суждений об одном и том же предмете одно более вероятно, чем другое. Отсюда, в отличие от крайних скептиков-чудаков, академики могли выбирать более целесообразный способ практического поведения.

Поздний скептицизм связан в первую очередь с именами Энесидема и Агриппы (I в. до н. э.), а также Секста Эмпирика (конец II — начало III в.). Энесидем сформулировал десять, а Агриппа пять опровержений (тропов) тезиса о возможности достоверного знания. Тропы (т. е. обороты, способы выражения) — способы доказательства невозможности достижения объективного знания. Первые четыре тропа Энесидема отрицают возможность познавать вещи на основании текучести, неопределенности и противоречивости чувственного восприятия человека. Другие четыре тропа касаются состояния объекта. Девятый троп является обобщением всех восьми тропов и констатирует относительность восприятия в связи с бесконечно разнообразным отношением между воспринимающим и воспринимаемым. Десятый троп говорит о невозможности объективного познания в связи с разнообразием людских мнений, настроений, действий, намерений (например, законы у одних людей одни, у других — другие).

Традиционное опровержение этих тропов таково: прежде чем говорить об относительности познания вещей, надо уже иметь представление о самостоятельном и независимом существовании этих вещей, т. е. если скептик не знает, что такое самостоятельный и независимо существующий объект, то он не может доказывать и относительность его познания и даже не может знать о его существовании.

В позднем скептицизме принцип сомнения понимался как относительная истина, ибо если его направить против себя, то он логически самоопровергается. С одной стороны, критиковали ученых-догматиков и отстаивали тезис о вечном поиске истины. С другой стороны, критиковали агностиков, считающих вещи принципиально непознаваемыми.

Средневековый скептицизм обнаруживается в фольклоре и ересях. Иногда с его помощью богословы доказывали слабость рационального познания и первенство религиозной веры над разумом. Например, П. Абеляр считал сомнение началом и концом познания в силу необъятности мира и неспособности нашего разума охватить универсум.

В эпоху Возрождения античный скептицизм развивают Эразм Роттердамский, М. Монтень, Ж. Боден и др. Они подвергают сомнению непонятные им места из Библии, доказывают, что вряд ли о какой-нибудь сущности можно достоверно знать, а потому лучше полагаться на высший Разум. Боден ратовал за свободу совести на том основании, что главные идеи всех религий одинаково недоказуемы.

В Новое время Декарт принялся очищать научный разум при помощи принципа фундаментального сомнения. Чтобы дойти до самых простых и самоочевидных истин, рассуждал Декарт, нужно вначале подвергнуть сомнению и тщательному пересмотру все накопленные знания. Для нас более всего несомненен сам факт нашего сомнения. Сомнение есть главный акт подлинного мышления. Поэтому «я мыслю, следовательно, существую».

В идеологии раннего Просвещения скептицизм с особой силой проявился у П. Бейля. В своем «Историческом и критическом словаре» Бейль призывает отказаться от доказательств истинности религиозных утверждений, так как они вообще не поддаются рациональному обоснованию; лучше полагаться не на разумную, а на противоразумную веру. В науке и философии, по мнению Бейля, не может быть никаких абсолютных и несомненных истин, «истинности» нужно предпочесть «вероятность».

Скептицизм Б. Паскаля и Д. Юма принимает форму острой критической реакции на религиозные и философские догмы, становится все более радикальным и приближается к агностицизму. Акцентируется идея о том, что лишь в процессе бесконечного познания человек, возможно, хоть как-то приблизится к достоверному знанию сущностей вещей. Имеющееся же знание никогда не бывает полным и точным, поэтому разуму следует смирить свои притязания и уступить место религиозной вере. Юм видел в скепсисе

средство избегать ошибок и предвзятых взглядов и сеял сомнение в надежности любой отрасли знания — физики, философии, истории, этики и теологии.

В XIX в. С. Кьеркегор в своем религиозном экзистенциализме подчеркнул радикальную потребность человека в совершении иррационального «прыжка в веру». Современные неоортодоксы и теологи-экзистенциалисты доказывают, что исключительно через веру в Бога можно искать абсолютную истину. В XX—XXI вв. скептицизм продолжает развиваться как в традиционной форме (Рассел и др.), так и в формах безбрежного релятивизма, гносеологического анархизма, постмодернистской феноменологии (Пуанкаре, Фейерабенд, Бодрийяр и др.).

Нигилизм

Н и г и л и з м (лат. *nihil* — ничто) — бунт против веры в Бога, полное отрицание общепринятых культурных идеалов, попрание всех положительных духовных ценностей, нападки на истину, протест против всех и вся. В. И. Даль определяет нигилизм как «безобразное и безнравственное учение, отвергающее все, чего нельзя ощупать», а известный американский социолог Р. Мертон саркастически выразился о нигилистах так: «они не веруют в Бога и не ходят в баню».

Нигилисты называют отрицаемые ими идеи абсолютно ложными. Психологи объясняют периодическое появление массового нигилизма в том или ином обществе как результат разрушения баланса между гнетущим ханжеством традиций и буйством бессознательного. Основные формы нигилизма: религиозный, философский, этический, политический, обыденно-поведенческий. Суть религиозного нигилизма ясно выражает формула Достоевского: «Если Бога нет, то все дозволено». Порой этот нигилизм неточно отождествляют с атеизмом или сатанизмом.

На уровне обыденного сознания религиозный нигилизм выражается в циничном оскорблении религиозных чувств и достоинства верующих. Метафизический нигилизм основан на идее абсолютного ничто («нет ни Бога, ни вечного бытия») и сопряжен

с философией крайнего индивидуализма и волюнтаризма. Этический нигилизм не знает критериев добра и зла, отвергает общечеловеческую мораль, склоняется к примитивному гедонизму. Политический нигилизм есть буйный протест против всяких существующих социальных порядков, государства и семейных ценностей. Обыденно-поведенческий нигилизм — это циничное отношение к святыням, вандализм, варварское разрушение культурных ценностей.

Согласно пессимистическому нигилизму индуистов и буддистов, жизнь лишена смысла и назначения, коль скоро она сводится к нескончаемой смене рождений и смертей и поскольку человек вынужден спасаться от такой жизни. В Европе в Средние века (XI в.) еретиков называли нигилианистами. В философию термин «нигилизм» ввел Ф. Г. Якоби (1799), обозначив им крайности учения Фихте об эгоизме абсолютного «я».

Как специфическая разновидность философии скептицизма нигилизм начал складываться в России в XIX в. в первые годы правления императора Александра II. В русской литературе термин «нигилист», вероятно, впервые употребил критик и эстетик Н. И. Надеждин в своей статье о Пушкине для журнала «Вестник Европы». Надеждин уравнивал нигилизм со скептицизмом и трактовал его в смысле: «ничтожество», «пустота», «невежество». Понимание нигилизма как синонима революции и аморализма развил известный публицист-консерватор М. Н. Катков, который усмотрел в нигилизме весьма опасную угрозу для общества.

И. С. Тургенев в романе «Отцы и дети» (1862) создал яркий образ Базарова; этот герой утверждал: «В теперешнее время полезнее всего отрицание — мы отрицаем». Вопреки негативному смыслу ярлыка «нигилист», присвоенного Базарову великим русским писателем, созданный им литературный образ нигилиста стал кумиром разночинной молодежи с присущим ему кредо: «Нигилист — это человек, не склоняющийся ни перед какими авторитетами и не принимающий на веру никакие принципы». Благодаря Тургеневу понятие нигилизма стало очень популярным в России и на Западе. Д. И. Писарев в статьях «Базаров» (1862) и «Реалисты» (1864) выразил программу нигилизма так: «Что можно разбить, то и нужно

разбивать; что выдержит удар, то годится, что разлетится вдребезги, то хлам».

Для революционных демократов 60—70-х гг. XIX в. нигилист — это борец с крепостничеством, революционер. Консервативные писатели, напротив, брали данный термин как бранную кличку для особых нарушителей социального порядка. Российские обыватели ошибочно считали, что философия нигилизма присуща только ужасным преступниками и бунтовщикам из числа интеллигентов-разночинцев: убийцам царя Александра II (1881), политическим террористам, тайным заговорщикам. Интеллектуалы придавали ей более широкий смысл.

Так, Бердяев охарактеризовал в целом учение Толстого об «опрощении» как нигилизм. Достоевский в романе «Бесы» (1873) оценил нигилизм как «главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом». В то время как консерваторы ругали нигилизм как проклятие времени, Чернышевский, напротив, в романе «Что делать?» (1863) разглядел в нем положительный фактор переходного состояния русской мысли, важную стадию борьбы за свободу личности, проявление истинно бунтарского духа молодого поколения.

Идеолог анархизма П. А. Кропоткин в своих воспоминаниях «Записки революционера» говорит о нигилизме как символе борьбы личности за свою свободу против любых форм тирании и лицемерия. По существу, нигилизм был представлен Кропоткиным как философия положительного отрицания, отстаивающая утилитаризм и научный рационализм против всякого эстетства и притворства.

Являя собой эклектическую смесь вульгарного материализма с позитивизмом, российский теоретический нигилизм XIX в. отрицал все общественные науки и философские системы, государственный строй, церковь, семейные устои. Свои убеждения интеллигенты-ниспровергатели черпали из атеистического естествознания, видя в религии невежество и считая, что только наука способна его искоренять. Нигилисты любили цитировать сочинения Фейербаха, Дарвина, Спенсера. С одной стороны, они остро конфликтовали с Русской православной церковью, поскольку отрицали в человеке

духовное начало, а с другой — со светской властью, потому что не признавали учения о Божественной природе государства.

Тема конфликта отцов и детей стала впоследствии традиционной для русской литературы. При сравнении тургеневского Базарова с Саввой, героем драмы Леонида Андреева, легко увидеть деградацию нигилизма от веры в науку к оправданию терроризма как средства для достижения своих конечных целей. На Западе ярким образцом религиозного нигилизма может служить воспевание М. Штирнером (1806—1856) крайнего индивидуализма в работе «Единственный и его собственность».

Ф. Ницше обозначил заимствованным им у Тургенева термином «нигилизм» потерю смысла существования, утрату метафизики сверхчувственного и высших ценностей, в ы р о ж д е н и е ч е л о в е ч е с т в а: «нет больше ничего, во имя чего следует жить и к чему надо было бы стремиться». Нигилист есть тот, кто считает все свои стремления тщетными.

«Что означает нигилизм? — вопрошает Ницше. — То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос “зачем?”»¹⁴⁰. По его убеждению, церковная религия возникает по причине биологического вырождения человечества, когда рационалистическая мораль низших слоев общества одержала верх над инстинктом жизни тех нигилистов, которые создавали истинную культуру. Преодолевать нигилизм можно через идеи о воле к власти и о вечном возвращении.

В своем сочинении «Веселая наука» (отрывок «Безумец») Ницше рассказывает об ошалелом, который среди бела дня зажег фонарь, отправился на площадь и там кричал: «Ищу Бога! Куда подевался Бог? Мы его убили — вы и я! Бог умер. Что же такое теперь все эти церкви, если не усыпальницы и надгробья Божии?».

Ницше обнаруживает в современном христианстве симптом декаданса, решительно отвергает идеалы религиозного мировоззрения народных масс и требует переоценки всех существующих религиозных ценностей. По его мнению, христианское понятие Бога вредно и противоположно понятию жизни. Напротив, лозунг «Бог

¹⁴⁰ Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф. Собр. соч. М., 1995. С. 9.

мертв!» означает, что человек вступил наконец в пору совершенноголетия и свободной предоставленности самому себе. При этом теоретик «воли к власти» уточняет: «Мы — атеисты и имморалисты, но мы поддерживаем религии стадного инстинкта: дело в том, что при помощи их подготавливается порода людей, которая когда-нибудь да попадет в наши руки, которая должна будет восхотеть нашей руки. Мы по ту сторону добра и зла, — но мы требуем безусловного признания святости стадной морали»¹⁴¹.

Духовным противоядием от уничтожающей критики нигилистов может служить библейское предупреждение: «Не судите, да не судимы будете».

Цинизм

Цинизм (кинизм) — крайняя форма нигилизма, злая насмешка над общепринятыми идеалами, опасное для общества стремление разуверившихся людей разрушать традиционную систему ценностей. Цинизм есть «просвещенное ложное сознание» (П. Слотердайк), а циник — это «человек, знающий всему цену, но не знающий ценности» (О. Уайльд).

Циником называют человека без стыда и совести, склонного к маргинальному аморальному поведению, презрительно относящегося к святыням и общепринятым нормам. В условиях, когда циник ощущает свою безнаказанность, он ведет себя крайне бес тактно, прибегает к грубости и хамству, добивается своих целей любыми, в том числе предосудительными, способами. Циник открыто и без смущения говорит то, о чем люди думают, но умалчивают.

Однако иногда под маской цинизма — в форме иронии и сарказма — может скрываться повышенная сентиментальность и уязвимость. Массовый цинизм периодически воспроизводится в переломные моменты истории и представляет собой, как правило, бунт униженной части общества против господствующей культуры. В подростковом возрасте цинизм (например, в виде жестокости по

¹⁴¹ Ницше Ф. Воля к власти. С. 90.

отношению к животным и окружающим людям) часто проявляется как реакция воспитуемого на свое унижение, на морализаторство и демагогию воспитателей.

Философия кинизма возникла в Древней Греции в начале IV в. до н. э. в условиях кризиса античного полиса и носила весьма практический характер. Она была создана людьми, которые не имели своей доли в гражданском укладе жизни, не ожидали божественных указаний и духовно опирались только на самих себя. О кинизме нам прежде всего напоминают знаменитые анекдоты: бочка Диогена; брак Кратета, осуществляемый прямо на площади, и т. п.

Особо популярным кинизм стал в период эллинизма, когда большинство демократических греческих полисов утратили политическую независимость. Антисфен Афинский (444/35—370/60 до н. э.), ученик Сократа и основатель школы киников, утверждал, что жить надо просто и «подобно собаке»: следовать собственной природе, презирать условности, не владеть лишним и бесполезным, с твердостью отстаивать свой образ жизни, стоять за себя, быть верным, храбрым, благодарным. Антисфен называл себя аплокоюном, т. е. «истинным псом». Отсюда название школы — кинизм (греч. *κυνικός*, лат. *cynicus*, от нем. *zyniker* — собачий).

Есть также другая версия происхождения названия школы: от *Киносарг*, т. е. «Зоркий пес», так называлось место, где находился гимнасий, в котором Антисфен вел беседы с учениками. Антисфен создал внешнюю атрибутику киника-мудреца: длинная борода, сложенный вдвое плащ (его носили в любую погоду), посох (чтобы ходить по дорогам и отбиваться от врагов), сума для подаяний. Голодные, заросшие, оборванные киники селились в заброшенных домах, путешествовали из селения в селение, проповедовали свое учение случайным попутчикам либо толпам в больших городах.

Антисфен считал абстрактную академическую философию совершенно бесполезной и в противовес метафизическому реализму отстаивал эмпирический номинализм, т. е. отвергал учение Платона о мире умопостигаемых божественных идей и признавал только существование единичных материальных вещей. Истинное благо, по его мнению, может быть исключительно достоянием каждого отдельного лица, но никак не общим для многих.

Родоначальник кинизма полагал, что добродетели можно научить, и свою концепцию добродетели он основывал на следующих четырех идеях: 1) натурализм (приоритет самого низкого уровня потребностей, экономно-необходимой нормы потребления); 2) субъективизм (свобода воли, сила духа, самоограничение, самоотречение, освобождению от пут религии, государства, семьи и т. п.); 3) индивидуализм (независимость от общества, налагающего на индивида чуждые ему и враждебные обязанности); 4) эвдемонизм (спасение и счастье — в естественной для разумного добродетельного человека неимущести, умеренности, отстраненности).

Наиболее известными античными киниками были Антисфен, Бион Борисфенит, Диоген, Гиппархия, Керкид, Кратет Фиванский, Менедем (киник), Менипп Гадарский, Метрокл из Маронеи, Моним. Они не верили в общественный прогресс и возможность улучшения общества, отрицали государство, противопоставляли культуре натуру, пренебрежительно отзывались о религиозных традициях, проповедовали идею мнимости и эфемерности норм морали.

Их лозунги: лучше быть варваром, чем эллином, лучше быть животным, чем человеком. Они творили в атмосфере парадокса, сенсации, уличного скандала; опускались до «наилучшего» статуса нищих и юродивых; стремились быть «нагими и одинокими»; придумали термин «космополит» и с вызовом именовали себя «гражданами мира»; жили везде по собственным законам, а не по законам какого-нибудь государства.

Этические идеалы кинизма: крайняя простота, близкая к докультурному состоянию; презрение ко всем потребностям, кроме самых основных; насмешка над всеми условностями; демонстративная естественность и безусловность личной свободы. Красно-речивым философским трактатам они предпочитали воспитательную силу живых примеров исторических героев и «антигероев» (Геракла, Сократа, Диогена, Креза, Сарданапала, Александра, Ксеркса и др.).

В своем неприятии господствующей культуры киники ориентировались на следующие принципы:

- **а с к е с и с** — способность к самоотречению и перенесению трудностей, предельное опрощение, ограничение своих потребностей; «сила духа, характера»;

- **а п а й д е у с и я** — способность к освобождению от догм религии и культуры, отстраненность от культуры и общества; культура (в частности, письменность) делает знание мертвым; необразованность, невоспитанность и неграмотность считаются кинической добродетелью;

- **а в т а р к и я** — способность к независимому существованию и самоограничению; автаркия киников — самостоятельность, отказ от семьи, отказ от государства¹⁴².

Особую известность приобрел ученик Антисфена Диоген Синопский (ок. 408—323 до н. э.), которого Платон назвал «Сократом, сошедшим с ума» и на могиле которого был установлен памятник из паросского мрамора со скульптурой собаки. Диоген Лазертий сообщает, что отец Диогена заведовал казенной меняльной лавкой, а Диоген — чеканным цехом. Однако родитель попытался привлечь сына к изготовлению фальшивых монет, но сомневающийся Диоген якобы отправился в Дельфы, где Аполлон устами оракула посоветовал ему «сделать переоценку ценностей», что Диоген понял буквально, стал подделывать монеты и вскоре был осужден вместе с отцом.

Согласно другой версии, отец был осужден, Диоген убежал один и направился в Дельфы, чтобы спросить, что ему сделать, чтобы прославиться. Получив упомянутый ответ, Диоген отправился в Афины, где стал последователем Антисфена.

Диоген прославился как антитеоретик, антисхоласт и антидогматик. Он невозмутимо следовал формуле «без общины, без дома, без отечества». Философ был сутул до сгорбленности, совершенно лыс, носил длинную бороду, смотрел на всех исподлобья и ко всем относился с язвительным презрением. Ходил он, опираясь на палку. В верхней части палки был сук, куда странник вешал свою котомку. Увидев однажды, как мальчик пил воду из горсти, он выбросил из сумы свою чашку, промолвив: «Мальчик превзошел меня простотой

¹⁴² См.: *Нахов И. М.* Очерк истории кинической философии. М., 1984.

жизни». В Коринфе Диоген стал жить под открытым небом, убежищем для него служила изрядно потрескавшаяся от времени большая глиняная амфора для хранения жидкостей и зерна.

Хорошо известны многие его остроумные высказывания. Например, когда Платон изобретал названия для идей «стольности» и «чашности», Диоген заметил: «А я вот, Платон, стол и чашу вижу, а стольности и чашности не вижу», на что Платон, говорят, парировал: «Это понятно, чтобы видеть стол и чашу, нужны глаза, которые у тебя есть; а чтобы видеть стольность и чашность, нужен разум, которого у тебя нет». Платон определил человека как животного о двух ногах, без перьев; Диоген же в ответ оципал петуха и явился с ним в Академию: «вот человек Платона!», после чего Платон добавил к своей дефиниции: «...и с плоскими ногтями»). Среди бела дня Диоген бродил по Афинам со светильником в руке и возглашал «Ищу человека!»).

Рассказывают, что Александр Македонский решил однажды познакомиться с Диогеном и нашел его в гимнасии неподалеку от Коринфа, где Диоген грелся на солнце. Александр сказал ему: «Проси у меня чего хочешь». «Отойди, ты заслоняешь мне солнце», — ответил Диоген, выразив тем самым презрение к славе и власти. И продолжил греться. Тогда Александр заметил: «Если бы я не был Александром, то хотел бы стать Диогеном».

Философ-элеат утверждал, что движения не существует, а Диоген вставал и начинал ходить. Оратора, рассуждавшего о небесных явлениях, он спросил: «И как давно ты спустился с неба?». Софист привел ему силлогизм, доказывающий, что, если человек не терял рогов, то они у него есть; на что Диоген ответил, пощупав свой лоб: «Что-то я их никак не найду».

Образ жизни киников оказал заметное влияние на стоиков, а позже — на христианских аскетов (особенно на тех, кто был склонен к юродству и странничеству). Киникам подражали Эпиктет, Сенека, Филон, Луцилий, Гораций, Плутарх, Лукиан, Юлиан, Шопенгауэр, Ницше, Фейерабенд и др. Следуют принципам кинизма многие йоги, дервиши, современные хиппи.

Немецкий философ П. Слотердайк представил кинизм как сквозное направление во всеобщей истории культуры, а неокинизм —

как следствие неудачи Просвещения. По Слотердайку, циник — это человек, который прибегает к насилию, манипулированию и эксплуатации, но прикрывает свои намерения и действия ханжеской интерпретацией просветительских идей¹⁴³. Цинизм является самой радикальной формой неприятия сакральных ценностей и религиозного мироотношения.

¹⁴³ См.: *Слотердайк П.* Критика цинического разума / пер. А. В. Перцева. Екатеринбург, 2009.

Глава 2

ЯЗЫК РЕЛИГИИ

§1. Основные проблемы лингвофилософии религии

Лингвистический поворот в философии религии. — Лингвофилософский атеизм Рассела. — Лингвофилософский фидеизм Витгенштейна. — Язык религии есть храм Абсолюта. — Дефиниция языка религии. — Язык религии — полуйскусственный язык. — Язык религии — материальная оболочка религиозного мышления. — Свой и чужой язык. — Непонятное в языке литургии. — Глоссолалия. — Понятие знака. — Понимание как владение смыслом. — Сравнение языка религии и языка науки. — Значение знака: философско-религиозные подходы. — Концепция религиозного объект-языка и субъект-языка. — Перформатив и констатив. — Центральный вопрос лингвофилософии. — Грамматический аспект религиозного мироотношения. — Проблема общечеловеческого языка. — Личное имя Бога. — Священное Писание. — Священное предание. — Кредо. — Доктрина. — Догмат. — Парадоксы в религии и философии: диалектико-семантический алгоритм.

Лингвистический поворот в философии религии

В первой половине XX в. логический позитивизм выдвинул тезис о том, что язык по своей сути дескриптивен (описателен), поэтому осмысленные значения знаков нужно связывать только с вещами, данными нам в опыте. Что же касается религиозных и этических высказываний, не относящихся к наблюдаемым объектам, то логические позитивисты объявили их бессмысленными. Со временем

«интеллектуальная нищета» логического позитивизма стала настолько очевидной, что в конце XX столетия он растерял на Западе всех своих сторонников.

Х.-Г. Гадамер сказал: «Бытие, которое может быть понято, есть язык». Религия представляет собой не только мыслящее, но и говорящее бытие. Инвариантным квантом религиозного смысла, по видимому, можно считать семантику жизнеутверждения, победы жизни над смертью¹.

Прежде всего в языке религии важны высказывания о Боге. В них используются термины, имеющие смысл в человеческом плане, но неясные по отношению к Богу, радикально отличающемуся от людей. Если такие высказывания нельзя подтвердить или опровергнуть опытом, то следует ли считать их истинными или ложными? Либо все они метафоричны, подобно суждению «Бог есть мой пастух»? Быть может, любые высказывания о Боге выражают только человеческие чувства, отношения, жизненные ориентации? На эти вопросы нет однозначных ответов.

Язык есть часть культуры: знаки и символы входят в состав важнейших ее феноменов. В постиндустриальном мире символический инструментарий стал самым широко используемым средством массовой культуры, идеологии и политики. Особо острый теоретический интерес к теме символа возник в начале XX в. в связи с бурным развитием аналитической философии и философии языка, а к середине XX в. «лингвистический поворот» и языковая революция оказались тесно связанными с неклассическим стилем мышления и критикой картезианского *cogito*. По словам Л. Витгенштейна, «весь туман философии конденсируется в каплю грамматики», «вся философия есть критика языка».

Сегодня генеральная философия преимущественно развивается в духе критической философии языка, и современное отечественное религиоведение начинает интересоваться лингвофилософией религии. Прошлому рациональному истолкованию Писаний стали противопоставлять сугубо символические трактовки религиозных текстов.

¹ Цит. по: Ересько М. Н. Язык религии: смысл и символ. Тюмень, 2007.

В связи с этим обстоятельством остро ощущается потребность в теоретическом осмыслении природы, сущности и функций сакральной символики. Скрытые возможности символа — как знака-посредника между человеком и абсолютной реальностью — начали осознаваться еще в глубокой древности, при формировании первых религиозных учений, когда возникла интеллектуальная потребность мысленно связывать между собой невидимые и проявленные аспекты бытия.

Для исполнения искомой медиаторной функции древнее религиозное мышление изобрело и сакрализовало особые знаки — сакральные символы, которые превратились в важнейшие атрибуты национальных и мировых религий. Во всех последующих религиозных культах эти символы продолжали признаваться умозрительными «пограничными зонами» между сакральным и профанным мирами и наделяться таинственными онтологическими и эпистемическими признаками — мистическими свойствами соединять верующего с Абсолютом и служить способом выражения и хранения знания об Абсолюте.

Выясняется, что символическая система той или иной религии отражает трудно эксплицируемую специфическую логику соответствующей культуры. Со временем некоторые символы утрачивают свою ценность (так случилось, например, с раннехристианским символом рыбы), а иные приобретают новые значения (например, «треугольник» и «глаз» суть сравнительно новые христианские символы Божества). Широкомасштабная секуляризация общественной жизни приводит к обесцениванию сакрально-символического капитала церкви и концентрации этого капитала в институтах государства. Одни символы условны, другие безусловны. Так, крест — это конвенциональный символ страдания, а река — естественный символ вечного изменения и потока.

Один и тот же религиозный символ может иметь отнюдь не сходные конфессиональные смыслы и сопровождаться разными ритуальными действиями. Например, символику евхаристии католики понимают как таинство пресуществления хлеба и вина в Божественную плоть и кровь Христа, а протестанты — всего лишь как простое напоминание о Тайной вечере. Поэтому очень трудно составлять

научно обоснованные словари и энциклопедии сакральных символов. В религиозных символах верующие усматривают материальную манифестацию священных объектов. Подчас физическая плоть знаков даже прямо отождествляется с символизируемыми духовными силами.

Священные предметы — камень, животное, растение, изображение тотема или предка — репрезентируют реальность и энергию святынь, а также сигнализируют об их сходстве с сакральными оригиналами. Скажем, бык для античных греков был символом бога Диониса, для древних римлян камень служил символом бога Юпитера, растение являлось символом сирийского бога Таммуза, а сокол — египетского бога Хораса. Все эти священные символы первоначально идентифицировались с божествами и считались их проявлениями. В сакральных символах аккумулируются базовые культурные ценности конкретных эпох, и интерпретации таких символов всякий раз корректируются новыми поколениями.

А. П. Забияко пишет: «Богословие традиционно выступало по отношению к религиозному языку инстанцией, семантически организующей лингворелигиозное сообщество. По мере укрепления позиций философии языка религии функцию лингвистической экспертизы религиозного языка берет на себя также религиоведение»².

Современное общество деконструирует принципы понимания религиозной символики и по-новому оценивает место основных религиозных символов в нынешнем мировоззрении. В эпоху постмодерна религиозные символы заметно утрачивают свой традиционный сакральный характер и нагружаются идеологическими значениями. На фоне глобально разворачивающегося диалога национальных культур изучение религиозных «символических программ», встроенных в основания культур, представляет собой одну из важнейших задач линвофилософии религии.

² Забияко А. П. Аналитическая философия о языке религии // Введение в общее религиоведение. М., 2001. С. 158.

Лингвофилософский атеизм Рассела

Бертран Рассел (1872—1970) стремился поместить язык в центр философии. Когда мы проясняем какую-нибудь философскую проблему, утверждал этот британский мыслитель, то обнаруживаем, что она носит не столько философский, сколько логический характер. Стало быть, философии следует сосредоточиться на логическом анализе наук, отыскать в научном материале атомарные факты и, исходя из них, изложить научную картину мира на логически безупречном языке.

В работах «Принципы математики» (1903) и «Философия логического атомизма» (1918) Рассел различает высказывания атомарные (*Джон человек*) и молекулярные (*Джон и Мэри собираются в кино*). Вторые строятся из первых при помощи слов-связок, союзов *и, или, если...то*. Молекулярное высказывание «расщепляется» на атомы и логические связки. Атомарные высказывания имеют субъектно-предикатную форму «*S* есть *P*». Атомарное высказывание истинно, когда субъект-термин обозначает некоторую отдельную вещь, а предикат-термин — какую-то характеристику вещи.

Рассел провозглашает: мир построен из «фактов». Каждый факт состоит из отдельного предмета и индивидуальных свойств. Любой факт можно описать атомарным высказыванием. Молекулярных фактов в природе нет, поскольку логические связки в молекулярных высказываниях ни к чему в мире не относятся, являются чисто языковыми средствами. В мире нет также «общих» фактов, соответствующих генеральному высказыванию «Все *S* есть *P*». Общее высказывание сводится к множеству атомарных высказываний типа «*a* есть *P*», «*b* есть *P*»... «*n* есть *P*», где *a, b ... n* — отдельные предметы-индивиды.

Только субъекты атомарных высказываний обладают способностью денотации или референции. Осмысленными бывают лишь тавтологические утверждения математики и эмпирические науки. Метафизические и религиозные учения бессмысленны, а потому когда-нибудь вымрут. Из-за неправильного использования языка, доказывает Рассел, еще со времен Платона философы ошибались, наделяя предметными значениями несуществующие объекты. Так,

существительные, обозначающие свойства (мудрость, мощь и т. п.), нередко ошибочно принимают за имена каких-нибудь субстанций, а затем гипостазируют эти имена в образы божественных персон.

Например, если прояснить предложение *Бог есть*, то *Бог* станет не грамматическим субъектом, а логическим предикатом. Наоборот, *есть* превратится в логический квантор, т. е. будет исполнять функцию неопределенного местоимения *некто* или *нечто*. Логически корректной формой предложения *Бог есть* является предложение: «Нечто, причем только одно, является всемогущим, всеведующим и благожелательным», т. е. некоторое неопределенное нечто обладает определенным набором разных свойств (всемогущества, всеведения и пр.). Значит, предложение *Бог есть* не обладает субъектно-предикатной формой, оно является общим (не атомарным) высказыванием. Предложение *Бог есть*, заключает английский мыслитель, не имеет предметного значения и ничего реального не обозначает. Таково лингвофилософское обоснование Расселом атеизма и антихристианской позиции.

Лингвофилософский фидеизм Витгенштейна

Людвиг Витгенштейн (1889—1951), австрийско-британский философ, вначале примыкает (в своей книге «Логико-философский трактат», 1921) к расселовскому «логическому атомизму» и проводит мысль, что язык представляет собой «проективное изображение» реальности. Его тезисы таковы:

- Мир — совокупность фактов, а не предметов. Факт — существование «со-бытий», а «со-бытие» — связь объектов. Объект прост, не может быть составным. Мы создаем для себя картины фактов. Картина — модель действительности (термин «картина мира» придуман Витгенштейном). Мысль — логическая картина факта.

- Язык находится с миром в отношении отображения. Любая «картина», составленная знаками, отображает внешний мир каким-то неизвестным — мистическим — способом. Знаки языка изображают то, что они представляют. Мы изготавливаем факты из изображений. Простой факт придает истинность или ложность простому предложению, а молекулярный факт составлен комбинацией

простых фактов, делающих истинными или ложными молекулярные предложения.

• Границы мира, мышления и языка совпадают. Границы моего мира суть границы моего языка. Речь может отображать только факты, которые образуют реальный мир. Следовательно, бессмысленно говорить о трансцендентном. Язык религии в той его части, где его соотносят с внемирным бытием, не может служить инструментом выражения какого-либо смысла.

• Поскольку «Бог не являет себя в мире», то существует невысказываемое, мистическое, высшее — то, что извне придает миру смысл. Хотя высшее невыразимо, его все же можно как-то заметить и почувствовать. Бог не выражается предложениями, но «угадывается» через жизненный опыт.

«Трактат» завершается знаменитой фразой «То, что вообще можно сказать, можно сказать ясно, а то, о чем нельзя говорить, должно хранить молчание»³. В этой фразе многие комментаторы усматривают намек раннего Витгенштейна на то, что поскольку невозможно осмысленно говорить о мистическом, то Божеству надо поклоняться молчаливо.

В 1930-е гг. Витгенштейн отказывается от логического атомизма и поисков совершенного простого языка для истинного описания мира. В работе «Философские исследования» (1952; опубликовано посмертно) он предлагает методику языковых игр.

• Язык — не просто собрание имен и названий, а активность, т. е. часть нашей жизни и ее истории. Язык — это игра, которую можно прочесть с помощью разных стратегий. Языковая игра есть модель коммуникации и набор правил построения непротиворечивых контекстов. Каждая игра позволяет произвольно, но строго описать факт, спланировать модель поведения.

• Значение слова есть его употребление. Повседневный язык мы учим так же, как учимся играть, например, в шахматы. У каждой игры есть свои правила, игроки, зрители, пространство, время и судьбы. Все языковые игры равноправны. Не нужно правила одной игры навязывать другим играм. Например, правила научной игры

³ Витгенштейн Л. Избранные работы. М., 2005. С. 14.

вовсе не лучше правил языков религии или морали. Путаница возникает, когда «язык пущен на самотек».

• Философские рассуждения часто основаны на злоупотреблениях в использовании повседневного языка, когда незаметно расширяют границы принятого употребления слов. Концептуальную бессмыслицу можно преодолевать путем возвращения от метафизической манеры к повседневному правильному употреблению ключевых терминов.

• «Философов, использующих слова *знание, бытие, объект, я, пропозиция, имя* в попытке уловить сущность вещи, следует постоянно спрашивать: было ли данное слово когда-нибудь эффективно использовано в языке, считающемся родиной этого слова? <...> ...Значение слова — это его употребление в языке. А значение имени иногда объясняет, указывая на его носителя. <...> Философ лечит вопрос, как болезнь»⁴.

Эти идеи Витгенштейна конкретизировали П. Донован, Н. Смарт, Дж. Серль и др. Во второй половине 60-х гг. Кай Нильсен ввел в оборот термин *витгенштейнианский фидеизм*, отмечал Ю. А. Кимелев. «Этот термин прижился в философии религии, и его широко используют для обозначения определенной позиции, связанной с концепцией, которая провозглашает религию особой формой жизни и языковой игрой»⁵.

Коль скоро значение слова есть его употребление, то смысл религиозным словам прежде всего придают конфессиональное общение и сопереживание верующих. Разумеется, язык религии не сводится только к компонентам и функциям теолого-метафизического характера.

Язык религии есть храм Абсолюта

Следует различать: 1) язык религиоведения как особой науки; 2) язык религии как нечто общее для всех религий (точнее, язык типичного верующего, образцовой литургии и классического Писания; 3) язык отдельной религии. Религии повествуют о своих таинствен-

⁴ *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 99, 174.

⁵ *Кимелев Ю. А.* Современная западная философия религии. М., 1989. С. 54.

ных предметах, как правило, на разговорном языке, и их утверждения в некоторой степени доступны массовому пониманию.

Обыденный и религиозный смыслы какого-нибудь термина (будь то *вера*, *надежда*, *любовь*, *спасение* и пр.) имеют между собой много общего, но вместе с тем контексты этого термина могут быть совершенно различными: ведь в первом случае речь идет о прозаических вещах, а во втором — о сакрально мистическом отношении к абсолютному. Было бы сильным упрощением рассматривать язык религии как механическое присоединение слов и символов к уже готовым религиозным идеям с целью их «обналичивания» и обмена ими в процессе конфессионального общения.

Мыслить можно лишь те различия религиозных предметов, которые уже зафиксированы языком религии. Восточные отцы церкви верили, что все на свете имеет словесную основу. «Слова-логосы» суть прообразы и планы вещей. Мироздание насквозь пронизано этими «логосами». Иерархия уровней бытия — это иерархия степеней «именитства». Слову приписаны такие функции, как творение бытия из небытия, сохранение мира и придавание сотворенным вещам сокровенного смысла. Божественное Слово одновременно является действием Бога.

По святоотеческому учению Бог открывает Себя через «логосы» бытия; воплощение Бога-Слова; Священное Писание (Слово Божие). Совершенство человека — в обладании им даром слова. Через присваивание всем предметам имен мир обретает благодаря человеку осмысленность и завершенность. Понять вещь — значит дать ей имя, и тогда вещь начнет откликаться на него.

Язык есть гетерогенное единство молчания и слова, и слово предстает как «испытанное порогом молчания» (В. В. Библихин). В отношении понимания человеком Бога византийские мыслители стояли перед неразрешимой дилеммой: «говорить о Боге или молчать о Нем?». «Одни и те же слова следует понимать в одном смысле, когда речь идет о Боге, и совсем в другом, когда речь идет о людях», — предупреждал Афанасий Александрийский.

Важно учитывать закон языка, открытый Ф. де Соссюром: «один член никогда сам по себе ничего не значит». Так, по отдельности знаки x и y бессмысленны, но в своих соотношениях ($y \neq x$; $y = x$;

у = x^n и т. д.) они наделяются теми или иными общими и частными значениями. Ни один термин не обладает безусловным и вечным значением хотя бы потому, что не существует единого универсального языка в формах традиционного повествования (нарратива), научного рассказа или созерцаемой иерархии многообразия языков: никто не владеет целым, по мнению Ж. Лиотар.

Потенциальный смысл любого знака укоренен, во-первых, в его отличии от других знаков, во-вторых, в том, что один знак отсылает к другому. Актуальный смысл знака определяется его особым местом в некотором тексте. Каждая религия есть развивающаяся знаковая система, внутри которой общерелигиозные термины (*Бог, поклонение, добро, зло, благодать, вера, спасение* и пр.) наделяются уникальными смыслами. Одно знакомства с дефинициями религиозных понятий, порознь взятыми, например, из энциклопедии, явно недостаточно для понимания конкретного верования: осмысливание специфических особенностей компонентов религиозной системы требует погружения в целостную структуру ее образов и культа.

В языке религии складывается особая ситуация понимания. Научное понимание в естествознании в первую очередь ориентировано на извлечение из своих текстов некоторого объективного и вневременного смысла: во-первых, ученый верит, что в его языке зафиксирована информация об объективной реальности, не зависящая от его сознания; во-вторых, он старается рассуждать об этой реальности беспристрастно и незаинтересованно, отвлекаясь от своей причастности к ней; в-третьих, ученый верит в объективную истину, в принципиальную познаваемость своих объектов.

Если иметь в виду не эмпирические, а метафизические религиозные высказывания (а они-то и являются самыми важными в религии), то язык религии сопряжен с принципиально иным — аксиологическим, а не эпистемологическим — типом понимания. Знание Бога не есть некое отвлеченное и вневременное «объективное знание» самобытия Бога. Полноту бытия (Бога) невозможно и не нужно познавать по мерке Стагиритовой теории корреспонденции, поскольку эта полнота непостижима и не может быть объектом для исследования.

Религиозное понимание субъективно: в нем предельно выражены страстный интерес к сакральному миру и желание верующе-

го вступить в связь с этим миром. Религиозное понимание гораздо ближе к ценностям «правды жизни», нежели к гносеологической истинности. Поэтому в религиозном понимании объективное знание подчинено экзистенциальному личному смыслу. Знание Бога — это не «копирование» Бога в его самобытии, а образ данной всем тварям благодати Божьей.

Религиозная истина есть правда, понимаемая как бытийственное соответствие нашей эмпирической жизни вероисповедным требованиям праведной жизни (в духе учения Платона об онтологической истине как соответствии вещи ее идее).

Итак, в отличие от языка науки язык религии воплощает в себе не столько «объективные значения», сколько экзистенциальные смыслы; его метафизические высказывания прежде всего понимаются как «значимости» (ценности и оценки) непостижимого Абсолюта для человека и как условия восхождения к нему людей.

Нет мысли вне языка; мысль рождается и совершается только внутри процесса речевой деятельности, в канве операций со знаками языка. Вильгельм фон Гумбольдт (1767—1835) выдвинул гипотезу о том, что любой язык содержит скрытую метафизику, не столько выражая мысль, сколько ее обуславливая и формируя. Спустя столетие эту идею в России развивал А. А. Потебня (1835—1891). К. Ясперс ввел термин «языковая картина мира».

В XX в. американские лингвисты Эдвард Сепир (1884—1939) и Бенджамин Ли Уорф (1897—1941) выдвинули весьма спорную гипотезу «лингвистической относительности», в которой был предельно усилен тезис о прямой взаимообусловленности языка и мышления: национальные типы мышления настолько различны, насколько несхожи между собой их материальные оболочки — этнические языки. «Мы расчлениаем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком», — писал Б. Уорф⁶.

Из различий метафизического содержания этнических языков следует невозможность их точного взаимоперевода. С этой точки зрения, например, термины русского православия невозможно точно

⁶ Цит. по: *Вежбицкая А.* Понимание культур посредством ключевых слов. М., 2001.

передать в терминах англиканства, и наоборот. Речь репрезентирует умственный опыт, а письмо — речь (Аристотель). Все может быть в принципе выражено языком и функционально превращено в текст. Мартин Хайдеггер (1889—1976) космологизирует язык и утверждает в своей книге «Время и бытие»: язык есть дом бытия; в жилище языка обитает сам человек, мыслители и поэты — хранители этого жилища; язык есть просвет во мраке сущего; язык приобщает нас к бытию самого мироздания.

Перефразируя знаменитую метафору Хайдеггера о том, что язык есть дом бытия, можно сказать: язык религии есть храм Абсолюта. Язык вездесущ, в особенности сегодня, когда реальный мир все больше заслоняется виртуальным миром средств массовой коммуникации.

То, что выражено знаком, обретает существование в нашем сознании и способно менять нас. Через манипулирование массовым сознанием язык тиранически подчиняет индивида обществу (Ортега-и-Гассет). Нередко язык может становиться препятствием для умственной деятельности. Ф. Бэкон призывал бороться с «идолами площади» (*idola fori*), не преувеличивать значение слов в познании природы: «Слова прямо насилуют разум, смешивают все и введут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям»⁷.

Религиозная жизнь всегда погружена в символическую и знаковую реальность. Язык религии — незаменимое средство коммуникации, в нем воплощаются высшие идеи и благородные понятия. Дж. Серль, представитель современной философии языка, утверждает, что религиозный язык можно описать как реализацию таких интенциональных состояний, как «вера, страх, надежда, желание, любовь, ненависть, симпатия, неприязнь, сомнение, удивление, удовольствие, восторг, уныние, тревога, гордость, раскаяние, скорбь, огорчение, виновность и другие, которые при определенной направленности образуют содержание религиозной психологии»⁸.

⁷ Бэкон Ф. Новый Органон // Соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 20.

⁸ Серль Дж. Р. Природа интенциональных состояний // Философия. Логика. Язык. М., 1987. С. 99.

Религиозный дискурс сориентирован на наивно-этическую языковую картину мира, которая, в отличие от светской картины, выстроена довольно четко и моносемично. Филологи установили, что «...один и тот же религиозный концепт будет иметь разное истолкование в словарях, обслуживающих светский дискурс, и в словарях, обслуживающих религиозную сферу»⁹. Так, синонимический ряд лексемы «чёрт» значительно полнее синонимического ряда «Бог», причем для светского мировоззрения эти слова не являются сакральными¹⁰.

Поскольку религия есть ценностный фундамент человеческой культуры, язык религии (вместе с языком хозяйства) образует основу языка общественной жизни, придает жизни трансцендентный смысл, обуславливает стратегические ценностные ориентации. Религиозные термины главным образом обозначают четыре группы ценностей:

- 1) абсолютную ценность (Бог);
 - 2) ценности предельных целей (Царство Божие, бессмертие души, рай);
 - 3) земные средства достижения этих целей (религия, церковь, вера, культ);
 - 4) ценности повседневной жизни, сакрализованные религией.
- На особом, сакральном, языке верующие осознают и выражают:
- чудесные феномены (например, ежегодное пасхальное чудо благодатного огня в Иерусалиме, преображение чудотворных икон, чудо глоссолалии);
 - мысли о Божественном (идею абсолютного, понятие пресуществления, представление о рае);
 - мистический опыт (опыт нуминозного, состояние медитации, переживание откровения «свыше»);
 - верования (в Творца, Спасителя, непогрешимость Церкви);
 - культовую практику (литургию, таинство евхаристии, крестный ход).

⁹ Михайлова О. А., Михайлова Ю. Н. Семантическое пространство православия в русском языковом сознании и лексикографическом представлении // Уч. тр. профессоров УИЭУП. Екатеринбург, 2007. С. 174.

¹⁰ См.: Там же. С. 191—192.

Религиозный опыт в конечном счете вербально концентрируется в Священных Писаниях и корпусе комментариев к ним.

Все важнейшие Писания обладают выдающимися литературными достоинствами и бездонной глубиной смысла, а потому, несомненно, достойны восхищения. Верующие чрезвычайно чутко, бережно, пристрастно и эстетично относятся к сакральным текстам — их хранению, прочтению, написанию и переводу. В задачу богослова, опирающегося на концептуально-языковые средства, входит обнаружение под оболочкой чувственного воображения *рационального ядра* мифов, легенд, верований, плачей, пророческих видений.

Дефиниция языка религии

Язык вообще — это текст, т. е. любая система условных письменных или устных знаков, при помощи которых люди познают мир, вступают между собой в общение в качестве членов социальных групп и субъектов культуры. Понятие текста сегодня широко определяется как 1) любое потенциальное обращение к людям; 2) центр множества комментариев («событие»).

Язык религии есть непосредственная действительность религиозной мысли в ее знаково-символических формах, т. е. в виде совокупности устных и письменных религиозных текстов, а также речеоперативных действий с ними. Язык религии является атрибутом (субстанциальной функцией) всякой религии. В своей основе религиозный язык есть язык молитвы, обращенной к самому Абсолюту в звательном падеже (*Ты, Боже*), а не в именительном (*Он существует*).

Благодаря употреблению религиозного языка космические и надмировые сакральные сущности виртуально перемещаются в интимный мир верующего, предстают его внутреннему взору в виде ансамбля квазиобъектов, предельно ценных в духовном плане, — знаковых моделей и симулякров, образованных посредством звуков, жестов или графов. Речевые операции с такими квазиобъектами интериоризируются в живые образы религиозного сознания. Поэтому религиозный дух верующего всегда «отягощен материей его языка» (Маркс и Энгельс).

Участвуя в целеполагании, религиозный язык накладывает свой неизгладимый отпечаток на характер ориентации верующего в окружающей среде, на формы конфессиональной коммуникации людей, на содержание оценок достигаемых ими результатов. Религиозно-языковая картина мира является одной из сторон процессов распремечивания и опредмечивания религиозной жизни, она опосредует взаимосвязь идеального и материального в религии.

Язык является отличительной особенностью человека, равно как и религия. Животные тоже устанавливают взаимосвязи с помощью разных сигналов, но их сигналы имеют крайне узкие утилитарные функции. Язык же человеческих индивидов обладает громадным творческим потенциалом и способен производить необозримое количество разнообразных смыслов. Люди говорят о чем угодно, на любую тему, далеко выходящую за сферу утилитарных ценностей. Язык религии универсален, касается любых утилитарных и неутилитарных тем и сюжетов, безгранично ассоциативен и необычайно продуктивен.

Язык религии — полуискусственный язык

Связь человека со всяким материальным и духовным предметом опосредована естественным или искусственным языком. В отношении естественного языка (языка этноса — рода, племени, народа, нации) невозможно с уверенностью сказать, когда, кто и как его придумал. Считается, что естественный язык сотворен стихийно-соборно¹¹.

Естественный язык — это прежде всего язык повседневного общения; его термины обладают многозначностью (полисемией), богатством содержания, избыточностью, неточностью; смыслы и значения многих его слов в ходе истории претерпевают радикальные метаморфозы и даже меняются на противоположные. Второй

¹¹ Впрочем, доказано, что А. С. Пушкин обновил наш литературный язык примерно на одну треть, и современный русский язык, на котором сегодня говорят и теисты, и атеисты, и агностики, есть в определенной мере также авторский язык Пушкина.

уровень естественного языка привязан к высоким образцам этнической культуры. Наконец, третий уровень современных национальных языков обусловлен развитием и трансляцией научного знания. Язык современного народа считается полноценным только при наличии всех трех уровней. Глубинные грамматические структуры этнического языка имеют, согласно Н. Хомскому, априорный характер, и невозможно овладеть языком чисто логическим путем.

В ситуации двусмысленности истинный смысл выявляется контекстом. Свойства, присущие естественному языку, можно также приписать и языку религии. Сейчас в мире насчитывается более двух тысяч различных естественных языков, и, следовательно, мировые религии ныне проповедуются на двух тысячах этнических языков. А вот авторы некоторых (хотя и далеко не всех) искусственных языков известны. Так, С. Ф. Б. Морзе изобрел азбуку радиотелеграфии (1838), а Л. Заменгоф спроектировал язык эсперанто на основе латинского алфавита (1887).

Искусственные языки в неисчислимом количестве создаются для узко-специальных технических целей (знаки дорожного движения, олимпийская символика, математика как язык науки и т. д.). Терминам искусственных языков придается однозначность (моносемичность), строгость; они гораздо беднее по содержанию. Артыязыки вырастают, пополняются и развиваются за счет естественных языков и, в свою очередь, обогащают последние.

Особую разновидность авторизованных полуискусственных языков составляют языки религиозных конфессий, у истоков которых стоят те или иные пророки. Религиозный пророк, задающий новое направление в религии, сообщает свое видение ученикам не просто на обычном разговорном языке, но также через дополнение естественного языка своим личным м е т а ф о р и ч е с к и м я з ы к о м п р и т ч. Нередко пророческий язык, не похожий на обиходную речь, сакрализован и придавал Священному Писанию ощущение особенной истинности и вечности (правда, Будда Гаутама и Иисус Христос проповедовали на простом народном языке, но не на священном языке литургии).

Язык новой веры создается путем преобразования обыденных значений этнического языка. По мере становления какой-нибудь

вновь появившейся церкви новояз Писания и Предания уточняется, развивается, становится традиционным, транслируется на языки других народов. Духовные смыслы и значения базовых слов и предложений конфессионального языка начинают все более отличаться от их естественной этимологии, и таким образом возникает особый — наполовину искусственный — язык религии, все еще остающийся в той или иной степени доступным и понятным непосвященным.

Вот перечень основных священных пророческих языков: у индуистов первым культовым языком был ведийский язык, потом санскрит; у зороастрийцев — авестийский язык; у китайцев, японцев и корейцев — вэньянь (язык сочинений Конфуция) и письменный тибетский; у иудеев — древнееврейский и арамейский; у мусульман — арабский и классический персидский; апостольские языки христиан — греческий и латынь.

Средневековое русское православие в борьбе с римской курией, признававшей «богодухновенными» только еврейский, греческий и латинский языки, отвоевало право на собственный культовый язык — древнецерковнославянский. «Критика “трехязычной ереси” со стороны первоучителей славян братьев Кирилла и Мефодия означала утверждение права славянского языка на “апостолизацию”, возведение его до уровня Божественного»¹². Этот язык пользовался двумя системами письма — кириллицей и глаголицей, сложился на основе перевода богослужебных книг с греческого языка на южномакедонский (солунский) диалект. Затем древнецерковнославянский язык продолжил свое литературное развитие в церковнославянском языке. Однако известно, что у славян их письменность возникла задолго до «солунских братьев» Кирилла и Мефодия, которые верно служили католической церкви и способствовали своим учительством реализации целей Рима в отношении славян.

Большинство русских мыслителей оценивали апостолизацию болгарского языка как выражение любви Бога к русскому народу.

¹² Безлепкин Н. И. Философия языка в России : к истории русской лингвофилософии. СПб., 2002. С. 7.

Но некоторые философы (Г. П. Федотов, Г. Г. Шпет и др.), напротив, доказывали, что принятие слабо развитого болгарского языка в качестве русского богослужебного языка сыграло для России фатальную роль, поскольку в Средние века болгарский народ, в отличие от греков и римлян, был лишен мощных культурных традиций, литературы и истории. По их мнению, отечественная культура многократно выиграла бы, усваивая христианство не на славянском, а на греческом языке.

Как бы то ни было, церковнославянское влияние на характер русского языка было мощным, сказывалось через алфавит (кириллицу), множество абстрактных понятий и ряд грамматических форм. В отличие от католического Запада, где христианство сопрягалось с «иностранным» латинским языком, на Руси сама идея обучения народа грамоте прямо ассоциировалась с православным миссионерством. Под сильным влиянием православия находились классическая русская литература и философия, что объясняется, в частности, сравнительно поздней секуляризацией России.

В отличие от языка математики, язык религии (скажем, церковнославянский) остается существенно полисемичным, избыточным и неточным, так как включает в себя множество аналогий и метафор о сокровенной абсолютной реальности. В тех случаях, когда религиозное мышление забывает о своем метафорическом характере и начинает прямо отождествлять сакральные символы-имена с чувственно воспринимаемыми предметами обыденного опыта, оно превращается в религиозную мифологию и сакрализует свои мифы. Большинство верующих с трудом могут объяснить значения основных религиозных слов. Со временем изменяется семантика этих слов: «отошел в прошлое бородатый Иегова, исчез разговорный Бог Отец Мильтона, а на их месте появились творческие принципы, имманентный дух, Божественная цель и т. д.» (Дж. С. Хаксли).

Искусственные языки теологии и религиозной философии суть абстракции, производные от массовых языков религии. Они еще дальше отстоят от естественных языков, во многом напоминая язык науки. Простой верующий их едва понимает. Чтобы их понять, надо получить философско-богословское образование. Осознавание человеком своей связи с Абсолютом непременно опосредуется мас-

совым языком религии, а у некоторых «продвинутых» верующих — также языком теологии или религиозной философии. Не случайно у христиан сложился богословский образ Иисуса Христа как Слова-Логоса, связующего их с Богом Отцом. Одно из значений понятия Божественного Слова раскрывается через лингвистический смысл «невидимой церкви», составляющей сокровенную сердцевину языка христианства.

Язык религии — материальная оболочка религиозного мышления

Есть разные дефиниции понятия языка. Так, английский филолог Г. Свит определил язык как «выражение идей посредством речевых звуков, объединенных в слова. Слова образуют предложения, и их комбинация похожа на соединение идей в мысли». Американские лингвисты Б. Блох и Дж. Л. Трэйгер предложили другую дефиницию: «Язык есть система произвольно взятых вокальных символов, посредством которых социальная группа добивается кооперации своих членов».

В первой дефиниции внимание акцентируется на идеальной стороне языка (мысль), во второй — на материальности языка (произвольные речевые символы). Если исходить из определения Свита, то в языке религии нас прежде всего должен интересовать не столько материальный субстрат его знаков, сколько обозначаемые им религиозные идеи (значения и смыслы знаков). Исходя же из второго определения, в языке религии нужно в первую очередь изучать саму «материю» ее символов, внешний вид знаков, лингвистическую составляющую ее текстов. В конечном счете нужны оба подхода к языку религии, но начинать его обзор целесообразнее с его лингвистических особенностей.

Критикуя традиционное представление о подчиненности языка сознанию, структурализм открыл собственное бытие языка и отстаивал тезисы об автономии языка и о властности языковой реальности:

- не человек овладевает языком, а язык человеком;
- законы мышления первично обусловлены строением и правилами языка.

В этом смысле религиозное сознание не есть изначально *tabula rasa*; оно сконструировано при помощи языка и сохраняет языковую детерминированность. В грамматологии Ж. Деррида вещам отказано в объективной самости; они превращены в текст, коды, символы самих себя. Постструктурализм трактует культуру как продукт игры знаков, которые оторваны от своих референтов, действуют по собственным правилам и творят множество равносильных реальностей. Причем создаваемые знаками различные реальности неподконтрольны разуму (власть над ними узаконена средствами самого «играющего» языка), а апелляция к реальности не обладает силой «последнего аргумента».

Лингвистика — общая наука о языке как материальной оболочке мысли. Она исследует историю и современное состояние языков и состоит из фонетики, грамматики и семантики. Само слово «лингвистика» появилось в середине XIX в., когда потребовалось подчеркнуть отличие нового способа изучения языка от традиционной филологии. Филолог в основном интересуется историческим развитием языков и обращается к материалу письменности в контексте взаимосвязи литературы и культуры. Лингвист же, не отстраняясь от изучения письменных текстов и эволюции языков, сосредоточивается на устных языках и их устойчивом функционировании в какой-то определенный период времени.

Мир живого языка представляет собой относительно автономную иерархическую систему, элементами которой на разных уровнях выступают фонемы, морфемы, предложения, а структурирующими принципами — многообразные и специфические для каждого уровня членения языка алгоритмы речевой деятельности. Начиная с предложений значения знаков определяются уже не только местоположением в языковой иерархии, их референты могут находиться и во внеязыковой сфере.

Свой и чужой язык

Для лучшего понимания материальной стороны языка вообще и языка религии в частности обсудим следующие моменты. Любой физически и умственно нормальный человек с детства обучен го-

ворить и слушать на основе системы речевого общения. Эта система включает в себя некоторый набор шумов, которые производятся движениями специальных органов, расположенных внутри горла и рта. Посредством звуков люди обмениваются информацией, выражают свои чувства и эмоции, влияют на деятельность других людей и т. д.

Разные системы голосового общения могут образовывать разные языки, однако невозможно точно определить, насколько звуки одной из них должны отличаться от звуков другой системы, чтобы получились два разных языка. Ни один человек не говорит в точности так же, как другой, тем не менее среди множества голосов мы различаем по телефону голоса наших друзей, а по радио — тех или иных невидимых дикторов. Не считаем же мы, что они обращаются к нам на разных языках.

Чтобы понять язык собеседника, нужно согласовать язык говорящего с языком слушающего. Иногда люди понимают друг друга с полуслова, а иногда для понимания нужен длинный диалог. Системы голосового общения суть разные языки только тогда, когда субъекты этих языков не могут понять друг друга без специального обучения.

Альтернативные религиозные учения сосуществуют, выражаются и понимаются в одном и том же разговорном языке, в то же время тексты одной и той же конфессии могут иметь серьезные разночтения и толкования в разных разговорных языках. В языке религии, как в любом языке, постоянно складываются и разрешаются противоречия между процессами интеграции (синтез учений) и дифференциации (образование ересей и сект). Внутри одного и того же языка образуются диалекты. Диалекты — это существенно различные подсистемы речевой связи внутри системы некоторого отдельного разговорного языка; они в известной мере мешают взаимопониманию между теми, кто говорит на разных диалектах, но в целом не устраняют возможности взаимопонимания. Особенно много было диалектных различий в средневековой Европе в эпоху феодальной раздробленности.

Обычно люди владеют только одним языком — родным, который не выбирают. На нем говорили их родители, его прививали им

с детства. При особой необходимости люди начинают изучать иностранные языки. Большинство землян тем не менее остаются монолингвистичными. Билингвизм и полилингвизм есть совершенное владение двумя и более языками. Такое бывает, например, у детей, родители которых дома общаются на разных языках. Чаще билингвистами становятся профессиональные переводчики. К чужому языку люди относятся неоднозначно: с настороженностью, неприязнью или с интересом, почтением.

Непонятное в языке литургии

Нередко непонимание иностранной речи и неприятные ощущения от ее звучания порождают языковой шовинизм. Напротив, во многом непонятный большинству рядовых верующих устный и письменный язык литургии воспринимается ими как язык тайны и святости, и к нему они, как правило, относятся с большим пиететом. Чем больше он препятствует рассудочному пониманию, тем более он подчас содействует литургическим целям. Малопонятная богослужебная речь священника странным образом помогает простому верующему отстраняться от «мира сего» и настраиваться на духовный лад.

Например, богослужение в русских православных храмах повсеместно ведется на церковнославянском. Священники изучали этот язык, простые же прихожане в своей массе ему не обучены, но внимают звучащей в храме непонятной речи с глубоким почтением. По этой причине русское православие, в отличие от протестантизма, не торопится переходить на современный русский язык, дабы не десакрализировать стиль богослужения. Таким образом, особым видом культурного двуязычия является ситуация сосуществования у многих народов надэтнического языка религии и местного обиходного языка.

Глоссолалия

Особый интерес в связи с непонятной религиозной речью представляет такое явление, как г л о с с о л а л и я (от греч. γλῶσσα —

непонятное слово, λαλεῖν — говорить) — богословский термин, обозначающий разговор верующего с Богом на незнакомых («ангельских») языках, которые чудесным образом изливаются на верующего от Святого Духа. О говорении на «новых языках» сказано в Новом Завете (Мк. 16 : 17; Деян. 2 : 10, 44—46; и др.). Виды такого говорения: на иностранном языке, не знакомом верующему; на понятном только Богу «ангельском» языке; пение несловесной молитвы.

Например, на собрании пятидесятников кто-нибудь из верующих, доведя себя до религиозного экстаза и впад в транс, вдруг начинает употреблять глоссы, которые невозможно перевести ни на один известный земной язык. Члены общины воспринимают этот феномен как свидетельство вселения Духа Святого в «сосуд» (не по-земному говорящего «избранника Бога»). Толковать «глоссы-иноязыки» должны только имеющие дар пророчества (чаще — священники), но не сам «сосуд».

Понятие знака

Дж. Локк ввел термин «знак» в отношении слова как основной единицы языка: **знаки суть символы наших идей.** Лейбниц добавил: слова — символы идей и вещей, так что существует двойственная зависимость знаков от идей и обозначаемых предметов. Единицами языка чаще служат слова и предложения, а из них складываются тексты различной длины.

Слово, предложение и текст — сложные знаки. Оперирование такими знаками лежит в основе вербально-логического мышления. Другие виды мышления (визуальное, аудиальное, тактильное, запаховое и вкусовое) основаны на знаках иной модальности, а именно на графемах и символике цвета, музыкальных аккордах, осязательных комплексах, букетах запахов и вкусов. Религиозное мышление оперирует всеми видами чувственно-знаковой модальности и вбирает в себя все основные виды словесного и невербального мышления.

Американский мыслитель Ч. С. Пирс (1839—1914), один из основоположников философии прагматизма и семиотики, сформулировал

следующее классическое определение всякого знака, будь то слово или запаховый медиатор: знак есть такой предмет X , который замещает субъекту (интерпретатору) некоторый другой предмет Y по признаку (отношению) R . Пирс подразделил знаки на следующие группы:

- чисто условные знаки-индексы;
- иконические знаки, схематически похожие на обозначаемые предметы;
- знаки-символы, многозначные и неопределенные.

В языке религии используются все виды знаков, а первостепенную роль в нем, как и в поэзии, играет с и м в о л и ч е с к и й я з ы к. В принципе любой предмет может стать знаком, если договориться подставлять его мысленно, по формуле $x(R)y$, вместо какого-нибудь другого предмета. Например, горшок с геранью на подоконнике для обычного прохожего — не более чем цветок, но для знающего условие появления этого цветка на подоконнике он может служить знаком того, что, допустим, хозяина нет дома (либо что хозяин сейчас занят, либо что явка провалилась, и пр.).

В этом смысле мир как целое или любая его часть мысленно раздваивается в сознании интерпретатора на чувственно данные предметы-знаки и сверхчувственные значения этих знаков. Семиотическую структуру знака обычно составляют из референта и значения. В «треугольнике» Г. Фреге в структуру знака включены референт, имя и значение; имена (символические универсалии) стоят по ту сторону и от значений, и от реальности; референт имени не всегда имеет объективно-реальное существование (например, русалка, леший).

Вселенная и небеса предстают в сознании монотеиста или астролога универсальным сверткестом — книгой, написанной Богом, о значениях которой следует справляться в Писании. Вот как об этом пишет известный православный богослов Иларион (Алфеев): «Сотворенная Богом вселенная является книгой, открывающей тем, кто умеет читать, величие Творца. Неверующие, наблюдая материальный мир, не видят в нем отображение высшей нематериальной красоты: для них в мире нет ничего чудесного, все — естественное и обыденное. Книга Божьего чуда прочитывается очами веры. К авве

Антонию, египетскому отшельнику IV века, пришел знаменитый философ и спросил: “Авва, как ты можешь жить здесь, лишенный утешения от чтения книг?” Антоний, указав рукой на небо, пустыню и горы, отвечал: “Моя книга, философ, есть природа сотворенных вещей, и когда я хочу, я могу читать в ней дела Божьи”»¹³.

Понимание как владение смыслом

Г. Зиммель утверждал, что познать социальные явления — значит обнаружить их смысл. М. Вебер усматривал в понимании главный метод реконструкции смыслов человеческой жизни. Л. Альтюссер полагал, что в любом фундаментальном учении, как и в психике, скрыты идеи, которые не осознаются его автором; путем реконструкции учения можно извлекать из него и понимать эти латентные идеи. Религиозное познание в гораздо большей степени, чем естествознание, опирается на рецепты понимания и вчувствования в текст. Поэтому и религиоведение должно быть не столько объясняющим, сколько понимающим.

Информация, заложенная в образах-архетипах, превосходит личный опыт индивида и помогает ему открывать новые смыслы. Трансляция коллективного архетипа в индивидуальную сферу знания чаще происходит путем трансформации архетипа в вид авторитетного онтологизированного образа. Важнейшим способом онтологизации архетипа в религиозных общинах является перенос знания:

- при помощи яркого наглядного примера;
- через личностный либо культурный образец;
- через притчи и метафоры, транслирующие смыслы и образы из знакомых семантических областей в незнакомые.

Проблема понимания священных текстов решалась по-разному. В традиционной христианской экзегетике целью понимания считалось искусство выявления и адекватной реконструкции изначального — авторского — смысла текста; понимание приравнивалось

¹³ *Иларион (Алфеев), игумен.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин, 2000. С. 71.

к познанию, а непонимание — к незнанию. Начиная с XIX в. акцент в процедуре понимания переносится с объектности текста на субъектность другого «я».

Согласно герменевтике Ф. Шлейермахера, интерпретатор конгениален автору, опирается на эмпатию при воссоздании авторской мысли, не столько открывает смысл, сколько сам придает его толкуемому тексту. В этом случае субъективное понимание как соавторство будет существенно отличаться от познания как выявления авторского смысла.

В соответствии с постнеклассической парадигмой рациональности источником смысла является не сам текст и не отдельный интерпретатор текста а сотворчество субъектов, вступивших в коммуникацию и диалог в связи с обсуждаемым текстом. Субъекты, участвующие в дискурсе, извлекают смыслы из фондов той культурной традиции, которой они причастны, и творчески обновляют эти смыслы. Смысл одного и того же текста всякий раз творится заново в процессах его интерсубъективных интерпретаций (Ю. Хабермас, В. Порус).

Сравнение языка религии и языка науки

Наука и религия опираются на обыденный язык, извлекают из него термины, годные для описания своих предметов, и видоизменяют их значения. Правда, ученые в большей степени меняют значения простых слов, чем авторы религиозных доктрин. Научный язык имеет хождение среди узкого круга специалистов, язык же религии рассчитан на широкий круг единомышленников. Научная истина понимается немногими, тогда как, по словам Гегеля, «религия — это истина в том виде, в каком она существует для всех людей».

Религиозный язык включает в себя два класса высказываний: 1) об Абсолюте и 2) о чувственно данном нам мире. Отношение к объекту религиозной веры можно выражать как обыденным языком, так и языком науки и теологии. Религиозные идеи часто играли эвристическую роль в формировании естественно-научных гипотез и принципов. Вместе с тем теологические доказательства бытия Бога и теология в целом строились по аналогии с научными

доказательствами. Так что языки религии и науки, испытывая взаимное влияние, имеют много общего.

В религиозном языке существуют высказывания о невыразимом, например о Боге. Для пророка Бог есть имя того, кто предстал ему в прямом общении, а для последователя пророка Бог — намек (знак) на объект веры. Верующий сопрягает два вида высказываний. Первый — высказывания о трансцендентных событиях (*Вначале Бог создал небо и землю.*). Второй — фактуальные высказывания (*Земля была безвидна и пустынна.*). В то время как первый вид высказываний не подлежит научным оценкам, второй вполне проверяем научными критериями.

Любопытен так называемый «вызов Флю» — попытка английского философа Э. Флю поставить под сомнение (в работе «Теология и фальсификация», 1955) истинность фактуальных религиозных высказываний. Суть его позиции заключается в следующем. Верующие считают некоторые вероучительные положения фактуальными высказываниями. Но если они действительно фактуальны, то должна существовать по крайней мере логическая возможность описать две ситуации с различным эмпирическим содержанием, одна из которых действительно имеет место, если религиозное высказывание истинно, а другая — если оно ложно или вероятно ложно. По Флю, религиозные высказывания в принципе должны быть подтверждаемы или опровергаемы эмпирическими высказываниями.

Метафорические религиозные высказывания о невыразимом и непостижимом, в свою очередь, служат для теоретической науки зародышами идей о предельных посюсторонних сущностях и законах земного мира. Религиозный язык, следовательно, годится и для рассказа о Боге (Книга Откровения), и для повести о свойствах сотворенного мира (Книга природы). Между этими двумя классами религиозных высказываний возможны субъективные противоречия, связанные, во-первых, с метафоричностью Откровения и, во-вторых, с недостаточностью обыденного и научного знания о природе.

Существуют такого же рода противоречия между эмпирическими и теоретическими высказываниями ученых. Ведь теоретическое

знание о масштабных реальностях существенно метафорично, иногда оно явно или неявно опирается на религиозные идеи о трансцендентных силах. Когда говорят о противоположности науки и религии и о противоречиях между ними, то чаще всего не берут во внимание различие между указанными видами высказываний.

Одно дело — противоречие между религиозными высказываниями о посюстороннем мире и научными эмпирическими высказываниями (рано или поздно это противоречие может разрешаться путем углубления наблюдений или с помощью методов экспериментального или исторического исследования), другое — противоречие между эмпирическими научными суждениями и религиозными утверждениями о трансцендентном мире (на этом противоречии обычно настаивают атеисты).

Такого рода противоречие обманчиво, ибо не является истинным противоречием, т. е. диалектическим противоречием в одном и том же отношении. Стороны этого субъективного «противоречия» выражают несоизмеримые реальности. Оно обусловлено установкой веры говорящего о нем и снимается при изменении религиозной ориентации. В диалоге религии, философии и науки постепенно складывается новый искусственный язык (тезаурус), понятный всем сторонам. Пока из-за дефицита такого языка дискурс между ними затруднен.

Значение знака: философско-религиозные подходы

Что такое значение знака вообще и религиозного символа в частности? Для философии языка традиционна оппозиция онтологической и конвенциональной концепций. Согласно онтологическому подходу, имена даны предметам по природе, и имя соответствует означаемому им предмету. Парменид доказывал, что все, о чем мы говорим и думаем, должно обладать бытием, но невозможно говорить и думать о чем-то несуществующем. Прокл писал о позиции Пифагора: «...Образовать имена [вещей] не может всякий, кому вздумается, но [лишь тот], кто видит ум и естество сущего. Итак, имена — по природе». Стоики учили, что знание истинного значения (*etimon*, этимологии) имени позволяет узнавать сущность пред-

мета. «Познаем не по сущностям, а по именам», — утверждал Василий Великий.

Отвергая подобный натурализм, Демокрит заявлял, что «имена по случаю, а не по природе» и что связь между именами и вещами не естественна, а конвенциональна, поскольку омоним обозначает разные сущности, а синонимы суть разные имена одной и той же вещи. В конвенциональной концепции наименование рассматривается как решение «по установлению, договору»: имя не субстанционально и не имманентно предмету, а обусловлено сознанием. В диалоге «Кратил» Платон обостряет оппозицию онтологизма и конвенционализма.

Аргументы спорящих сторон относительно взаимосвязи языка, мышления и реальности по сей день уравнивают друг друга. Поэтому, похоже, дилемма онтологизма и конвенционализма остается вечной. Также острым остается противостояние онтологии (опирающейся на логику) и грамматики. Постоянный спор между логикой и риторикой основан на контрасте логического и метафорического.

Создавая логическую семантику, немецкий математик и философ Готлоб Фреге (1848—1925) обобщил все существующие дефиниции «значения» так: значение знака есть все то, что можно обозначить знаком, т. е. всякий предмет, будь то вещь, свойство, отношение или связь; при этом обозначаемый предмет может иметь любую форму существования: пребывать в объективной реальности, в личном сознании, в сфере контакта субъекта и объекта.

В отличие от значения, ориентированного на объект высказывания, смысл, по Фреге, есть специфическая явленность объекта субъекту. Фреге пояснил: значение слова *Венера* — сама планета Венера, смыслы же этого слова — «звезда утренняя» и «звезда вечерняя». Выходит, смысл есть освоенное значение. А. Ф. Лосев выделил такие оболочки смысла имени, как фонема, семема, этимон, морфема, симболон, ноэма, идея, энергема, интеллигенция и др. (всего 67 категорий).

Проблема генезиса смысла представлена следующей дилеммой:

1) смысл вычерпывается субъектом из объекта («семантический

фетишизм»); значит, все потенциально мыслимые вещи изначально наделены смыслом; 2) именно субъект придает смысл объекту («семантический креационизм»), но неизвестно, откуда он свой смысл берет. Применительно к религиозному сознанию эта дилемма формулируется так: 1) вера (христианина, мусульманина и т. д.) есть объективно-истинное отражение оригинала; 2) верующий сам придает смысл тому, во что верует. В первом случае только какая-то одна вера истинна, а во втором — всякая вера имеет оценочно-субъективный характер и не имеет никакого отношения к гносеологической истине.

Где же в первую очередь все-таки лучше искать исходные значения знаков? В философии языка распространены разные ответы на этот вопрос.

- **Э с с е н ц и а л и з м** (от лат. *essentia* — сущность) исходит из тезиса, что значения знаков суть трансцендентные либо имманентные сущности окружающих предметов. Платон развил взгляд, согласно которому имя отдельного предмета подражает потусторонней идее этого предмета; материальная вещь есть «тень» идеи, и за знаком предмета скрыта порождающая его божественная идея-сущность. Аристотель переместил платоновские идеи-сущности внутрь земных предметов, толкуя их как имманентные формы вещей: имя предмета есть его нематериальная форма (сущность). По мнению Платона и Аристотеля, самые древние слова, возможно, по своему звучанию, напоминали именуемые феномены (ср.: *кукушка*, *гром гремит*), но по мере изобретения все новых и новых слов, производных от первичных терминов, сходство устного звучания слова с обозначаемым явлением становилось все менее заметным. Тогда связь знака и значения стала регулироваться конвенцией, общественным договором и традицией (Демокрит, Гоббс).

Поздний неоплатонизм и средневековый «реализм» имели христианское воплощение; они интерпретировали бытие как Книгу Божественных смыслов и при этом всегда различали «объективное содержание текста» и «объект» как таковой. Для них исходное Слово было у Бога, и знаки истинного языка символизируют всё Божественное творение. Именно поэтому значения базовых слов и выражений следует извлекать из верных толкований Библии.

Умеренный реалист Фома Аквинат полагал, что значения универсалий (общих терминов) имеют тройкую природу: 1) представляют собой трансцендентные и вечные идеи в уме Бога; 2) Божественные идеи, отсвечиваясь в вещах, становятся внутренней формой (сущностью) самих вещей; 3) субъективно существуют в уме человека в форме общих понятий. В отличие от Фомы, радикальные реалисты-платоники ищут значения имен исключительно в попустороннем мире Божественных идей, а аристотелианцы, напротив, приписывают значению знака земное происхождение и трактуют значение как скрытое качество или родовую сущность некоторого множества однотипных вещей.

Эссенциализм сталкивается с неразрешимой в его рамках логической трудностью. Ведь если сущности земных вещей имеют противоположный самим вещам способ существования (они виртуальны, бестелесны, непротяженны и вечны) и недоступны сенсорному восприятию, то нелогично и даже абсурдно говорить, например, о бытии Бога или о сотворении мира из ничего в том же буквальном смысле, что говорить о существовании человеческого индивида или творчестве художника. Это препятствие пытаются обойти, приписывая божественным сущностям особые предикаты-квалификаторы — атрибуты вездесущности, бесконечности, непостижимости и т. д. Но тогда не удается наглядно себе представить и здраво осмыслить суждение «Есть индивидуализированная Сущность — вездесущая, трансцендентная, бесконечная, вечная и непостижимая».

Логика последовательного реализма в христианстве в конечном итоге заставляет приписывать подлинную реальность Богу вообще, но не троичности лиц в Божестве. Внутреннюю логическую противоречивость эссенциализма не следует расценивать как свидетельство его интеллектуальной несостоятельности. Диалектики и антиномисты, в отличие от сторонников формально-логической парадигмы, одобряют такого рода нетривиальные противоречия, усматривают в них признак жизнеспособности учения, в данном случае — эссенциализма.

• **Н о м и н а л и з м** (от лат. *nomen* — имя, наименование) доказывает, что в объективной реальности существует только единичное,

но нет ничего общего (Антисфен, Диоген Синопский, Росцелин, Оккам, Гоббс, Беркли, Юм, Brentano, Гудмен и др.). Универсалия — это всего лишь имя, изобретенное для обозначения какой-нибудь единичной вещи. Крайние номиналисты отрицают существование общего не только во внешнем мире, но также в уме познающего субъекта. Как заявил Иоанн Росцелин (1050—1125), универсалии существуют только как «колебание голоса». Божественную Троицу он рассматривал как разделенную и при этом учил о нерасчленяемости вещей на части, т. е. об объективном отсутствии у вещей их частей.

У. Оккам (1300—1350) отвергал гилеморфизм Аристотеля — внутреннее отличие материи от формы в единичном предмете, советовал не допытываться природы явления, а ограничиваться знанием того, как оно функционирует. Знаменитая «бритва Оккама» («Не умножай сущности сверх необходимого») направлена против эссенциализма, и к ней часто прибегали противники богословского рационализма. Т. Гоббс (1588—1679) утверждал, что «между именами и вещами нет никакого сходства и недопустимо никакое сравнение», что «имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки». Номиналисты-христиане склонялись к признанию трех богов вместо Единого Бога в трех лицах, а также придерживались концепции двойственной истины — отрицали общность между истинами религии и науки и требовали невмешательства церкви в дела ученых.

Последовательный номинализм, к которому склонны, например, историки-фактоведы, не признает религиоведение как номотетическую науку, т. е. как дисциплину, которая теоретически объясняет все религиозные явления на основе принципа всеобщих объективных законов развития общества. Он выступает против наделения религий и их структурных компонентов реально-общими чертами, отрицает возможность обнаружения у множества религий единой реальной сущности. Если бы все естествоиспытатели и обществоведы исповедовали только номинализм и перестали искренне верить в объективные законы природы и общества, то невозможно было бы внятно объяснить, почему их выводы и предсказания, относимые якобы только к «еди-

ничному, но не общему», имеют столь широкое практическое приложение в самых различных сферах жизни.

Вера в то, что язык науки приспособлен для выражения объективных законов природы или общества (вера в эссенциализм), является «сердцем» любой фундаментальной науки, и отказ от этой веры, вероятно, равносителен смерти теоретической науки, в том числе и религиоведения. К стихийному номинализму привержены также религиозные фанатики, не желающие видеть ничего положительно общего между своей, «единственно истинной», религией и «ложным чужеведем».

• **К о н ц е п т у а л и з м** (от лат. *conceptus* — понятие) ищет значения знаков не в объективной реальности, как реалисты и номиналисты, а в такой области субъективной реальности, как человеческое мышление. Классик схоластического концептуализма Петр Абеляр (1079—1142) отошел от крайнего номинализма своего учителя Росцелина и развил теологию критического лингвистического анализа. Он считал, что «богословы часто учат тому, чего сами не понимают» и доказывал, что многие утверждения Священного Писания подлежат осмысленному отношению и критике со стороны разума. Отсюда его формула «понимаю, чтобы верить».

Универсалии надо искать не в реальности единичных вещей, а в сфере человеческих понятий, обозначенных словами; платоновские же идеи пребывают в уме Бога как образцы творения. Абеляр различал в слове его физическое звучание (*vox*) и определенное языковое значение (*sermo*). Концептуалисты признавали, что за одним и тем же словом могут стоять разные понятия, поэтому равновозможны и одинаково ценны альтернативные толкования Писания.

Из концептуализма проистекает принцип веротерпимости: Бог направляет язычников к истине по другому пути, и в каждом учении есть доля истины. Джон Локк (1632—1704) также искал значение слов среди понятий; по его мнению, слово непосредственно обозначает не нечто сверхъестественное и не физическое, а наши отвлеченные общие идеи. Он верил, что универсалии возникают благодаря деятельности «разума, который из наблюдаемого между вещами сходства делает предпосылку к образованию отвлеченных

общих идей и устанавливает их в уме вместе с относящимися к ним именами». Критика концептуализма во многом совпадает с критикой номинализма.

• **В е р и ф и к а ц и о н и з м** (от лат. *veritas* — истина, англ. *verification* — установление истинности), характерный в XX в. для Венского кружка и всего логического позитивизма взгляд, согласно которому значение утверждения есть метод его личной эмпирической проверки. Британский философ Альфред Айер (1910—1989) ослабил принцип верификации: для установления смысла высказывания не требуется непременно лично проверять его, а достаточно только знать, каким образом данное высказывание вообще кто-нибудь смог бы проверить опытом в прошлом, настоящем или будущем.

По критерию Айера, религиозные эмпирические утверждения осмысленны, если они описывают факты и принципиально проверяются опытом прошлых или современных людей, а метаэмпирические религиозные дескрипции не проверяются человеческим опытом, поэтому не имеют никакого смысла. Так, суждение «На вечере с Иисусом были 12 апостолов» осмысленно, а суждение «Иисус Христос есть Сын Божий» бессмысленно, поскольку ни одно из описаний трансцендентного Бога не имеет буквального (фактуального) значения.

Однако, во-первых, сам общий принцип верификации не может быть ни эмпирически, ни логически проверен для всех случаев, следовательно, он тоже попадает в разряд бессмысленных. Во-вторых, еще Аквинат подчеркивал, что не следует суждения о Боге и вообще о «сверхчувственном» понимать в прямом и буквальном смысле; утверждения о невидимых сущностях не дескриптивны, они суть аналогемы, метафоры, модели и чаще употребляются в переносном смысле. В-третьих, мистики (Экхарт и др.) вообще отрицают всякую возможность описания Божества: Божественное можно лишь указать.

У языка религии, помимо когнитивной функции отображать предметы, есть множество некогнитивных функций: указательная, оценочная, нуминозно-символическая, апофатическая, эмоциональная, операциональная, перформативная, предписывающая и т. д.

Утверждение «Бог есть» не только констатирует бытие абсолютного (причем очень ограниченно, неполно и неточно), но также включает в себя великое множество смыслов, связанных с жизненными установками (верой, надеждой, любовью, красотой, желаними, моралью, смыслом жизни, правилами грамматики и пр.).

• **С и н т а к с и з м** (от греч. σύνταξις — построение, порядок; значения словосочетаний и предложений) отказывается искать значения знаков где бы то ни было за пределами текстов и артефактов: значение некоторого высказывания есть само это высказывание. В самом деле, иногда для понимания текста достаточно условия его внутренней согласованности. Например, красоту звучания поэтической строчки Маяковского «Лет до ста расти вам без старости» вряд ли нужно разьяснять русскому человеку каким-нибудь внешним метаязыком — ее вообще невозможно передать без потерь на языке других народов. Равно как в этом же смысле арабский синтаксис сур и аятов Корана самодостаточен для слушания и не поддается эквивалентной замене латиницей или кириллицей.

И вообще поэзия есть «язык в его эстетической функции» (Р. О. Якобсон). Но в генеральном случае «значение знака» не исчерпывается его синтаксической составляющей. Семиотика как наука о знаках, кроме синтактики, включает в себя семантику и прагматику, а окончательные значения текстов располагает за их рамками — во внешнем объективном мире.

И все-таки постмодернисты и постструктуралисты определяют бытие (все явления природы и общества, включая также самого субъекта-интерпретатора) только как бесконечный текст. Нет ничего сверх тотальной языковой реальности, единственной и самодостаточной; нет никаких скрытых Божественных реалий. Из этой весьма сомнительной посылки они делают опасные для религии и философии нигилистические выводы. Идею знака (и в особенности идею религиозного символа) нужно подорвать: пусть знак обозначает не предмет, а скорее отсутствие предмета; тогда «знак вообще» будет обозначать просто что-то принципиально отличное от самого себя.

Например, теолог Д. Кьюпит утверждает, что религиозные термины не символизируют, не служат ярлыком и не копируют

религиозные объекты. Есть только мир зримых явлений, который лучше философски анализировать как мир знаков. Боги — это только то, что мы о них говорим. Сверх этого нет ничего¹⁴.

Р. Барт (1915—1980) доказывал, что нет никакого внешнего, потустороннего метаязыка как хранилища объективных значений, и поэтому знаки ничего не репрезентируют; фундаментальным метаязыком для всех дискурсов служит сам естественный язык. В рамках постмодернистской философии и теологии полностью снимаются проблемы истинности устного и письменного текста и его герменевтического понимания. Ж. Бодрийар (р. 1929) предложил называть человеческие представления не образами вещей, а «симулякрами реального». Континуум бесконечного литературного текста дистанцируется сам от себя тем, что как-то интерпретирует сам себя. Семиотические среды суть «пустые знаки», открытые для бесконечного множества вариантов культурной интерпретации.

Ж. Делез (р. 1926) заявил, что на смену прежним метафизическим «сущностям» приходит «смысл», слово выступает исключительно в функции произвольного указателя, или индикатора, но за словом не стоит понятие. Ж. Деррида (1930—2005) потребовал сугубо игрового отношения к смыслу: любой смысл надо рассеивать на множество его оттенков так, чтобы прекратилась власть одних смыслов над другими. Чтобы покончить с метафизикой и логоцентризмом (убеждением в реальности Книги природы, изначально написанной Богом), Деррида предлагал избавиться от веры в объективное существование и неизменное присутствие тех основ и первопричин, которые обозначаются словами: *theos, eidos, arche, telos, energeia, ousia, aletheia* и т. п. Выходит, вино средневекового номинализма в наши дни превратилось в уксус постмодернизма.

Вместе с тем в тексте-как-бытии постмодернисты усматривают сплошной «космический хаос» и говорят о «катастрофе смысла». По М. Фуко (1926—1984), современный менталитет есть полное отсутствие веры в смысл. Вся логосфера состоит из хаоса значений (означающих кодов, цитат) и оценивается некоторыми

¹⁴ См. об этом: *Томпсон М.* Философия религии. М., 2001. С. 83, 122, 124.

постмодернистами как «невозможный глоссарий», «еретический дискурс». Лучшая критика постмодернистского синтаксизма и нигилистической «деконструкции» классической традиции — это его самооценка — «поток бессмысленного сознания».

• **Операционализм** (от лат. *operatio* — действие) ищет значение знака не столько в объекте и в субъекте, сколько между ними, в схемах практической или теоретической деятельности субъекта. Перси Бриджмен (1882—1961), американский физик и основоположник философии операционализма, определил «значение» так: значение термина есть в первую очередь то, что мы умеем делать с кругом вещей, обозначенным этим термином; значение есть сумма физических или умственных операций. Школы Ж. Пиаже (1896—1980) и Л. С. Выготского (1896—1934) реализовали исходную идею Бриджмена в особой теории мышления — психологической теории интериоризации.

Расширенный философский операционализм (Д. В. Пивоваров, В. С. Степин и др.) в операциональном значении знака выявил также косвенное предметное значение: обозначенное термином понятие опосредованно, через структуры операций, отражает свойства объективной действительности. С этой точки зрения религиозные понятия (Бог, чудо, молитва и т. д.) суть прежде всего свернутые священные церемониалы в храмах, культовые действия клира и паствы с сакрализованными объектами — особыми книгами, изображениями, утварью и т. д. Значение любого знака (в том числе языка религии) включает в себя в тех или иных пропорциях объективно-предметный, операциональный и субъективно-оценочный компоненты. В расширенной современной трактовке операционализм претендует на диалектический синтез эссенциализма, номинализма, концептуализма и синтаксизма.

Концепция религиозного объект-языка и субъект-языка

В основе языка лежит противоречие между субъектом и объектом. Этим противоречием язык расколот пополам и оттого амбивалентен: любое его свойство непременно привязано к своей

противоположности (выражение и искажение, бедность и богатство смысла, понимание и непонимание, коммуникация и препятствие общению и т. д.). Швейцарский языковед Ф. Соссюр (1857—1913) охарактеризовал языковую реальность как единство противоположных, ни на мгновение не существующих друг без друга сторон — знака и значения, языка и речи, материального и идеального...

С точки зрения расширенного операционализма эта двуединая природа в конечном счете обусловлена ролью языка как посредника между практикой и сознанием. Под практикой чаще понимают материальную (предметно-чувственную) целенаправленную деятельность субъекта, преобразующую материальный объект. От практики язык заимствует в превращенном виде методы преобразования предметов; каждый специальный метод в действии — это частная модель отдельного объекта, имплицитно несущая в своей структуре кусочек информации об определенном «срезе» данного объекта. Со стороны сознания язык обретает способность эксплицитировать эту фиксированную в знаках (как заместителях предметно-практических ситуаций) объективную информацию и соотносить ее с предметами.

Таким образом, операциональность и предметность — атрибутивные и взаимозависимые свойства языка, в том числе языка религии. Словесные знаки выступают орудием осуществления самого процесса мышления. Эти функции «фиксатора» и «оператора» являются общими для знаков как естественных, так и искусственных языков.

Строение функционирующего языка можно представить трехчленной формулой: «объект-язык — речевая деятельность — субъект-язык»¹⁵. Речевая коммуникация предполагает связь трех компонентов: адресанта информационного сообщения (оратора), предмета речи и адресата. Язык религии применительно, в частности, к усвоению священного текста выразится формулой: «Священное Писание — конфессиональная речь — индивидуальная веровательная интерпретация».

¹⁵ См.: Пивоваров Д. В., Алексеев А. С. Операционный аспект научного знания. Гл. 4. Иркутск, 1987.

Польский логик Альфред Тарский (1902—1984) вычленил в общем понятии языка объект-язык и метаязык. Под объектом-языком он понимал фиксацию в знаках положения дел в действительности, а под «метаязыком» — язык, на котором говорят об объектом-языке. Например, в высказывании: «Предложение “снег идет” — истинно, если и только если снег идет» в правой его части используется метаязык, а в левой — объект-язык. Иначе говоря, объект-язык соотносим с текстом, а метаязык — с контекстом. Тарский подчеркивал относительность подразделения языка на объект-язык и метаязык: то, что в одном отношении является метаязыком, в другом может стать объектом-языком.

Развивая идею Тарского, будем под объектом-языком понимать комплекс знаков (или отдельный знак), замещающий прежде всего объективные связи и отношения в практической деятельности, а следовательно, обозначающий в конечном счете и некоторые аспекты не зависящие от практики материальной действительности. Объектом-языком религии прежде всего являются библиотеки, хранящие тексты священных писаний и документацию конфессиональных традиций, а также традиции и ритуалы.

Специфическая функция объектом-языка заключается в замещении знаками тех связей и отношений, которые в данной конкретной ситуации независимы от сознания потребляющего этот язык индивида (например, от сознания индивидуального верующего), но не обязательно независимы от общественного сознания в целом (например, от соборного сознания некоторой церкви). В последовательности знаков этого языка закрепляется объективно-надиндивидуальная взаимосвязь предметов.

Оперирование с объектом-языком позволяет без особых трудностей намечать и взвешивать альтернативные варианты поведения. «Вовлеченная» в объектом-язык информация представляет собою связанную информацию, которую субъектом-языку еще предстоит извлечь, подвергая объектом-язык речевым преобразованиям. В этом смысле стихийно закрепленные за знаками объектом-языка значения могут быть реальными (хотя и не всегда) по отношению к общественному сознанию, но потенциальными в отношении к присваивающему этот язык индивиду.

Ясперс считал, что язык приходит к человеку извне как нечто чуждое: моя мысль, воплощенная в слове, становится не проявлением моей неповторимой индивидуальности, а мыслью «вообще», принадлежащей всем. Если объект-язык религии — это инобытие объекта культовой практики и на него в прошлом и настоящем направлена речевая деятельность верующих, то субъект-язык религии есть подлинная и непосредственная действительность мысли верующего индивида; именно в субъект-языке совершается личная религиозная мысль.

Субъект-язык — это речеоперативный образ объект-языка. По своей физической форме (по своему «телу») он тождествен знакам объект-языка, однако по своему значению он, вообще говоря, отличается от объективного значения знаков объект-языка. Если знак есть единство «тела» и значения, то два разных значения, приписанных одному и тому же «телу», по сути дают нам два разных знака.

В этом смысле объект-язык религии и субъект-язык религии суть в принципе два разных языка, отличающихся своими значениями. Субъект-язык религии — это индивидуально-субъективный перевод объект-языка религии, совершаемый в актах речи верующих. Прав Л. Фейербах: «Каждая эпоха вычитывает из Библии лишь себя самое; каждая эпоха имеет свою собственную, самодельную Библию»¹⁶.

Объект-язык религии и интерпретирующие его индивидуальные субъект-языки могут в чем-то совпадать и не совпадать друг с другом, между ними (как между объективным и субъективным) устанавливается конкретное тождество. Из-за полисемии и неопределенности своих значений язык часто бывает источником искажений, словесных ухищрений, пустословия.

Степень адекватности религиозного речевого образа конфессиональному объект-языку имеет широкую шкалу приближений (в этом суть проблемы понимания религиозных текстов и идей), она зависит от личного опыта верующего по освоению сакральной

¹⁶ Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 264.

знаковой реальности, а тем самым в конечном счете — от специфики погружения в культовую практику. Слово есть синтез материи знака с субъективно преломленным значением объект-языка. В процессах религиозного мышления носителем информации от объект-языка к субъект-языку служат речевые операции, прежде всего веровательные высказывания. В результате интериоризации речи эта информация переживается верующим лично уже не как просто внешнее воспринимание знаков священных книг и священнодействий, а как «видение» структуры знаков в чистом виде, в форме воображаемых картин небесных сил и чудотворения.

Число опорных знаков языка религии ограничено, но из-за речедейательностных «рассечений» ее объект-языка у верующих возникает неисчерпаемое множество неповторимо-индивидуальных религиозных образов. Религиозные мысли не существуют в верующем человеке постоянно и сами по себе, не аккумулируются в его душе, подобно вещам в кладовой, но всякий раз заново возбуждаются через проговаривание им сакральных текстов — про себя либо через громкую речь.

В принципе, Слово Божие определяется как такой текст (на каком-угодно этническом языке), который служит проводником Божественного Духа. Им может стать не только конфессиональный, но также любой культурный документ. Библия — главное, но далеко не единственное Слово Божие для христиан и иудеев. Это Слово потенциально до тех пор, пока не «проговаривается» в воспринимающей душе и не становится посредником вхождения Духа в дух верующего.

Итак, речевая деятельность выделяет в человеческом языке два полюса — объект-язык (т. е. втянутую в сферу речи часть знаковой реальности) и субъект-язык (оболочку идеального значения, материальную форму мысли). В возникающий на стороне субъект-языка религии знаковый образ так или иначе «впечатаны» способы культовых речевых действий.

Этот образ, по А. А. Леонтьеву, имеет следующие операциональные компоненты: 1) правила ситуативного указания и замещения, допустимые для данного сакрального знака; 2) операции соотнесения и взаимозамены религиозных символов; 3) операции

сочетания знаков-символов в квазиобъекты высших порядков, позволяющие переходить от знака к высказыванию.

Через культовую речь верующий становится субъектом религиозной связи и осуществляет имманентный диалог с абсолютным бытием. Большинство религиозных сущностей он вначале узнает через их имена, содержащиеся в объект-языке, затем начинает их по-своему понимать и на свой лад толковать. Наиболее оригинальные личные интерпретации могут быть признаны общезначимыми и помещены в хранилище знаков объект-языка религии, тем самым обновляя его.

Предлагаемый подход к анализу языка религии позволяет диалектически синтезировать указанные выше альтернативные концепции значения, каждая из которых, вероятно, своеобразно высвечивает одну из граней субъект-объектной структуры языка. Повторим, одни авторы под значением знака понимают обозначаемый знаком внешний предмет, другие — ситуацию, в которой говорящий использует знаковую форму, третьи — реакцию, которую эта форма вызывает у слушающего, четвертые — идеальную сторону знака (понятие), пятые — алгоритмы речевой деятельности, и т. д.

Логично предположить, что значение знака языка религии как «духовно-практического сознания» обладает всеми перечисленными свойствами, и иерархия этих свойств, степень их существенности определяются конкретным соотношением операционального и предметного компонентов индивидуальных субъект-языков религии, характером совпадения субъект-языков с объект-языком конфессии. У языка религии несколько подструктур, и вопрос о значении знаков, составляющих слои языка, каждый раз должен решаться особо.

Подразделение языка религии на объект-язык и субъект-язык в значительной мере снимает «коварный» вопрос, можно ли мыслить несуществующие и сверхъестественные объекты, где искать их референты. Если ограничиться сугубо синтаксическим подходом, то происхождение образов «несуществующих объектов» (умирающего и воскресающего Божества, шестикрылого серафима, райа и ада и т. п.) можно объяснить как плод ритуальных речевых процедур со словами этнического объект-языка.

Вначале обиходные слова, обозначавшие привычные антропоморфные реальности, причудливо ассоциировались друг с другом и через метафоры культовой речи субъективно гипостазировались, превращались в нуминозные символы как объекты веры. Опредечиваясь в новообразованных именах, эти символы обогащали исходный естественный объект-язык, где и становились референтом «несуществующего объекта», фактом общественного сознания. Тем самым происходит относительно автономное саморазвитие языка религии.

Перефразируя знаменитую формулу американского философа и логика Уилларда Куайна (1908—1997) «Существовать — значит быть значением квантифицированной связанной переменной», можно утверждать, что, например, мусульманский рай существует хотя бы потому, что символ рая является одним из конкретных значений такой реальной переменной, как «благодатное место». Рай вполне может существовать как самый благодатный оазис, ведь в нем мыслится все то, что бывает в реальных оазисах, но только в максимальной степени.

Синтаксический подход к языку религии, однако, не позволяет объяснить, почему люди в одних случаях онтологизируют результаты речевого творчества (отождествляют имя и сущность вещи, фетишизируют имя Абсолюта, верят в объективное существование «потусторонних» существ), а в других, напротив, оценивают продукты своего воображения как иллюзии и фантазмы. Изложенная концепция структуры языка религии дает возможность более конкретно объяснять феномены межконфессиональных недоразумений, неопределенности переводов и индивидуально-субъективного восприятия священных писаний, филиации значений сакральных символов, религиозного текстотворчества и др.

Обратимся теперь к характеристике звена, опосредующего связь объект-языка и субъект-языка, — речевого высказывания. Это понятие выделилось в первой половине XX в. из понятия предложения (пропозиции, сентенции) и стало означать фразообразование. Известный русский языковед А. А. Шахматов (1864—1920) утверждал, что предложение является единственным способом обнаружения мышления в слове. Предложение есть прежде всего

единство имени существительного (субстанции) и глагола (действия). В массе отдельных знаков свернуты, в форме возможностей, те или иные общезначимые предложения, которые индивид-интерпретатор способен развернуть в соответствующие дефиниции терминов.

Лингвисты различают несколько смыслов понятия высказывания: высказывание как результат речевого акта (т. е. знаковый образ) и само речевое действие. В отличие от нижележащих уровней языка, высказывание обладает предикативностью, приписывает подлежащему свойства, категоризирует предмет высказывания. В структуре религиозного высказывания, как и во всяком речевом высказывании, выделяют три аспекта: 1) номинативный (о чем говорится); 2) целевой (для чего говорится); 3) модальный (отношение говорящего к содержанию высказывания).

Слова, входящие в высказывания, имеют различные значения; суждение же как идеальный образ, воплощенный в материальную высказывательную форму, может иметь только одно значение — истина или ложь. Высказывание двух разных предложений может давать одно и то же суждение, отображать один и тот же факт. Например, «Сегодня я получил письмо», — говорю я сейчас, «Завтра ты получишь письмо» — было сказано мне вчера; это два разных выражения одного и того же суждения.

Религиозное высказывание как акт говорящего верующего становится речевой моделью предмета этого высказывания, выражая религиозный предмет в той или иной форме, приписывая ему те или иные свойства, индивидуализируя и классифицируя его. До акта высказывания язык религии есть только возможность религиозного языка. Присваивая формальный аппарат естественного языка, религиозное высказывание порождает индексальные знаки (*я, это, здесь, завтра*), противопоставляет говорящего другому лицу, порождает вопросы, приказы, призывы и т. п., содержит в себе (через перечисление и описание свойств объекта) способ указания на объект веры.

Поэтому и как речевой акт, и как результат этого акта религиозное высказывание носит операционально-предметный характер. Чем более формализован конфессиональный язык, тем легче про-

слеживается его операциональный аспект. Скажем, религиозно-нравственные высказывания — это актуализация моральных заповедей как оперативных символов.

В логической и философской литературе традиционным является взгляд на высказывание (и на суждение, выступающее идеальной стороной высказывания) как на истинное или ложное описание некоторого положения дел в действительности. Иначе говоря, любым высказываниям, в том числе религиозным, приписывается исключительно предметное значение. Такое мнение одностороннее, оно не учитывает деятельностьную сущность языка, не принимает во внимание воздействие речевой деятельности на содержание высказываний.

Джон Остин (1911—1960), родоначальник оксфордской школы философского анализа языка, справедливо критиковал сведение значения высказывания только к предметному значению. В своей книге «Как делать вещи словами» он показал, что далеко не все высказывания суть утверждения; существуют также предложения-команды, вопросы, восклицания, пожелания, которые подчас неотличимы от утверждений с грамматической точки зрения, но их нельзя проверить на истинность.

Остин выделяет широкий класс высказываний, которые, по его мнению, ничего не констатируют, а просто указывают на действие, представляют действие. Вот его примеры: «Я согласен жениться» — высказывается в процессе свадебного обряда; «Я назову этот корабль “Королева Елизавета”» — высказывается, когда корабль построен; «Дарю свои часы брату»; «Бьюсь об заклад, что завтра будет дождь». Все эти высказывания явно не описывают реальность, а представляют (перформируют) действия. Они не истинны, не ложны, не верифицируемы. Остин именует их **п е р ф о р м а т и в н ы м и** **в ы с к а з ы в а н и я м и**.

Когда говорящий что-то обещает, он не констатирует чего-то, а имеет намерение сдержать свое слово. Его обещание может оказаться неисполненным, тем не менее оно указывает на намерение действовать. В этом смысле сказать что-нибудь означает сделать что-нибудь. Остин обсуждает критерии удачности и неудачности перформативных высказываний: перформатив неудачен, если дело

впоследствии идет не в соответствии с ним. Как взаимосвязаны констатирующие высказывания с перформативными?

Например, как связано высказывание *Прошу меня извинить* с тем фактом, что я извиняюсь? Ясно, что здесь ситуация иная, чем в случае утверждения *Я бегу* и связи этого утверждения с самим фактом бега. Факт бега делает утверждение *Я бегу* истинным, в то время как в первом случае удачность высказывания *Прошу меня извинить* выражает не то, что уже существует, а вызывает к жизни сам факт моего извинения.

Остин полагает, что пока нет возможности отыскать четкий критерий для различения перформатива и констатива. Например, возглас *Собака!* констатирует факт появления собаки и одновременно служит перформативом: *Предупреждаю, что на вас может напасть собака!* Если идею Остина распространить на всю область высказываний, то всякое высказывание можно толковать как модель предмета в зависимости от характера действий с этим предметом.

Перформатив и констатив

Значение высказывания имеет двойственную (операционально-предметную) природу. Пропорция предметности и операциональности в том или ином высказывании всегда конкретна, хотя и может широко варьироваться. Перформатив и констатив — абстракции от таких высказываний, в одних из которых преимущественно проявляется операциональный характер, а в других — предметное значение.

Нет чисто перформативных высказываний, как нет и высказываний чисто констатирующих. Реальные высказывания как носители информации от объект-языка к субъект-языку суть одновременно констативы и перформативы, но в той или иной степени. Применяя концепцию Остина к анализу языка религии, следует различать в нем веровательные констативы, имеющие когнитивный характер, и некогнитивные высказывания, к числу которых относятся религиозные перформативы. Последние не описывают нечто существующее и не являются истинными или ложными, а заключают в себе творческое намерение создать что-нибудь, выра-

жают просьбу, эмоцию или волю. Они могут иметь магические формы молитвы, клятвы, проклятья, присяги, заговора, славословия.

Типичные примеры такого рода перформативов: *Братья и сестры, помолитесь; Господи, помоги!; Венчается раб божий...; Аллилуйя!*. Вероятно, в любом религиозном констативе, даже в столь определенном, как *Бог есть*, в той или иной мере снято присутствует перформатив: *Господи, хочу, чтобы Ты был!* Таким образом, язык религии не только информирует о связях человека с абсолютной реальностью, но также насыщен творческим, эмоциональным и волевым потенциалом верующих.

Центральный вопрос лингвофилософии

Обычно основной вопрос философии языка формулируется как проблема соотношения языка и мышления, и в первую очередь как проблема связи слова и понятия. Что первично: язык или мысль, что из них является причиной, а что следствием? На этот вопрос отвечают по-разному.

Богословы-спиритуалисты полагают язык онтологически вторичным и выводят его из первичности Абсолютного Духа; при этом главным методом поиска трансцендентных значений слов объявляется мистическая интуиция. Так, видный православный богослов-языковед В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828—1891) учил, что Дух Божий наделяет человека благодатью чистого разума, разум рождает мысль, а мысль ищет и находит себе внешнюю плоть в виде слова; таким образом, чистая мысль существует в живом человеческом теле прежде слов и независимо от них. В загробной жизни развоплощенная человеческая душа связана с Богом бессловесно-интуитивно.

Логический пантеист Гегель дедуцировал природу мысли из самодвижения абсолютной идеи: человеческая мысль онтологически первична по отношению к слову, она изначально имеет чисто логическую внеязыковую природу, а язык есть продукт мысли, предназначенный быть только средством выражения мысленного содержания; отсюда и главный гегелевский метод анализа языка и его значений — логическая дедукция.

Напротив, В. Гумбольдт переносил акцент на первичность этнических душевных процессов и ориентировался на психологический подход. Он отождествлял язык с духом этноса («...дух народа есть его язык, и трудно представить себе что-либо более тождественное»), усматривая в языке тот орган, который образует мысль.

Вслед за Гумбольдтом А. А. Потебня считал, что язык не выражает, а создает мысль через свою внутреннюю грамматическую форму. Потебня исходил из ассоциативной психологии и сенсуализма Локка; он был убежден в том, что исходной точкой мысли является восприятие явления, непосредственно действующего на чувства, и что первоначальным языком чувств выступает членораздельный звук.

Знак всегда есть знак чего-то иного, отношение между своей плотью и инобытием. Знак есть разновидность явления как проявления невидимой сущности. В свете изложенной выше расширенной операционалистической концепции языка религии основной вопрос лингвофилософии видоизменяется. В этой концепции психическое восприятие материи знака, грамматика языка, логика мышления и интуиция трансцендентных духовных значений не берутся в качестве четырех отдельных и независимых друг от друга абстрактных объектов, а рассматриваются как внутренние, нераздельные и взаимозависимые стороны единой языковой реальности.

Язык религии понимается в ней как внутреннее функциональное отношение между следующими четырьмя сакрализованными переменными:

- 1) материальность членораздельных звуков, письменных знаков, жестов;
- 2) снятое в чувственной данности знаков инобытие референтов (последние играют роль объективных, потусторонних и сверхчувственных значений символов);
- 3) мышление-речь субъекта-интерпретатора в форме умственных операций с символами, которая извлекает из «речеоперативных сечений» з н а ч е н и й объект-языка индивидуальные с м ы с л ы субъект-языка;
- 4) интуиция, сопологающая извлекаемые индивидуальным мышлением смыслы знаков с их трансцендентными значениями в

объект-языке религии (а в конечном счете — в трансцендентном объективном мире).

В изучении языка религии одинаково важно совмещать методы эмпирического, рационального и мистико-интуитивного познания, а также опираться на грамматику, психологию, логику и духовные дисциплины. Четыре названные взаимоотношения внутри языка религии являются не столько причинными, сколько функциональными, поэтому основной вопрос лингворелигиозной философии формулируется в расширенном операционализме не как вопрос о каузальной «первичности — вторичности», а как проблема определения взаимно-функциональных зависимостей между материальным, душевным и духовным компонентами языка религии.

В этом плане структуру языка религии как храма Абсолюта можно уподобить «трехмерному человеку» в учении апостола Павла. Целостность (тело) человека, по Павлу, включает в себя: 1) объективный дух, извне привходящий в его душу, 2) душу, оживляющую плоть и являющуюся «зеркалом» духа, 3) плоть. Аналогично религиозный символ имеет: 1) плоть; 2) смысл, т. е. м ы с л е о б р а з з н а ч е н и я, мысль индивидуальной души о значении символа; 3) дух, привходящий извне в плоть и душу знака и представляющий собой трансцендентное значение символа. Из данной аналогии следуют те же выводы, которые Павел получил из своего учения о человеке.

Перенос акцент на плотскую функцию языка религии и преувеличивая роль материи и грамматики языка, можно объяснить происхождение односторонних концепций, в которых провозглашается первичность этнограмматических форм по отношению к мышлению индивида. «Плотяному языку» противостоит «язык духовный», смыслы которого ориентированы на трансцендентные сверхчувственные реальности. Теоретический акцент на «дух» влечет за собой признание первичности духовного принципа и тезис о том, что мысль порождает свою материальную оболочку.

Расширенный операционализм как синтетическая концепция языка религии пытается вывести глубинные диалектические противоречия языка из противостояния в смыслах религиозного символа плотской и духовной тенденций, а также объяснить случаи

неадекватности сопряжения материи религиозного символа, его смыслов и значения (т. е. ситуации, в которых, по словам Ф. Тютчева, слово изреченное есть ложь).

Грамматический аспект религиозного мироотношения

Национальные и мировые религии подчас заметно различаются под углом зрения грамматического мироотношения. В общем виде языковые модели космовидения описаны австрийским философом Фрицем Маутнером (1849—1923). Как и Витгенштейн, Маутнер находился у истоков «лингвистического поворота». Вот краткий перечень его идей: 1) в языке нет ничего, чего бы раньше не было в чувствах; 2) именно в языке — как границе мысли и медиуме — творятся картины реальности; 3) не бывает никакого чистого разума, а есть только языковой разум, представляющий собой «величественную общественную игру в познание»; 4) язык нельзя признать адекватным инструментом познания, он нуждается в критике и улучшении; 5) отношение между умом и миром есть отношение метафорическое и риторическое¹⁷.

Вслед за Гумбольдтом Маутнер классифицирует картины мира по грамматическому основанию в соответствии с тем, что именно доминирует в языковой модели мира: прилагательное (свойство), существительное (вещь) или глагол (движение):

- наши ощущения и восприятия выражаются такими прилагательными, как *твердый, зеленый, горький* и пр.; мир прилагательного (адъективный мир) — это мир сенсорного опыта, столь привлекательный для Локка и других материалистов-эмпириков;

- мир существительного (субстантивный мир) есть вечный метафизический мир, сходный с Парменидовым «бытием»; его образуют абстрактные понятия вещей, сил, богов и духов, и ему отдают предпочтение рационалисты-идеалисты;

¹⁷ См.: E. Bredeck. Mauthner, Fritz // Routledge Encyclopedia of Philosophy. London, 2007.

• между адъективным и субстантивным мирами лежит м и р г л а г о л а (вербальный мир); он ориентирован на реальность, поиски смысла и ясное описание причин; этот мир импонирует тем философам, которые, подобно Гераклиту, видят в космосе вечный поток и становление.

Все три модели космовидения, по мнению Маутнера, дополняют друг друга¹⁸.

Выводы Маутнера можно применить, например, для различения менталитета иудеев и греков. Иудаизм ориентирован на вербальный мир — для иудеев первично действие. Многие предложения в Ветхом Завете начинаются со сказуемого, с глаголов (*И сказал... , Сошел Господь в облаке... и т. д.*); почти нет описаний лиц (Бога, Авраама и пр.) и предметной ситуации. Практицизм иудеев зашел так далеко, что они, не спрашивая зачем, предписали себе 613 поведенческих заповедей. Иудеи отрицали греческую созерцательность и метафизику, полагая, что знание есть действие (*И познал Адам Еву*): знать — значит быть единым с предметом; отсюда «вера без дел мертва», и спасение через веру предполагает действия.

Духу иудаизма присущ исключительно мужской символизм. Напротив, для древнегреческой религии и философии характерно внимание к субстантивному миру. Для греков первична вещь. Они стремились выяснить, из чего вещь состоит, членили ее на все более мелкие части, детально описывали окружающую обстановку, без конца множили метафизические абстракции. В грамматическом аспекте язык христианской религии представляет собой уникальный синтез иудейского вербализма с субстантивизмом неоплатоников, но, по-видимому, христианская теология наследует преимущественно эллинистическую грамматику космоса.

Проблема общечеловеческого языка

Трудно датировать начало древнейших этнических разговорных языков, а вот о первых письменных языках известно, что они

¹⁸ Подробнее см.: Черепанова Е. С. Философский регион «Австрия»: от теории предмета к экологической катастрофе. Екатеринбург, 1999. С. 61—96.

возникли четыре или пять тысяч лет тому назад. Научное изучение генезиса языка начинается в конце XVIII в. с работы И. Гердера «Очерки о происхождении языка». М. Мюллер (1823—1900) убедительно раскритиковал попытку обнаружить истоки человеческой речи в криках животных либо в звуках, произвольно издаваемых людьми при выражении радости или печали. Не выдержала критики также теория бессознательного происхождения языка К. Ф. Беккера (1775—1849) и А. Шлейхера (1821—1868). Однако какая-то иная натуралистическая теория генезиса естественного языка, которая была бы более доказательной, пока отсутствует.

В рамках религиозной философии и теологии общечеловеческий праязык объявляется божественным по своей природе. Индуисты верят, будто бог Индра сотворил членораздельную речь. В диалоге Платона «Кратил» сказано, что боги придумали самые первые и правильные слова. Согласно шумерско-вавилонским преданиям, письмо изобрел бог Набу, древние египтяне приписывали чудо письменности богу Тоту, античные греки — вестнику богов Гермесу, позднеиудейские легенды — Еноху, мусульмане — Аллаху, а в скандинавской мифологии изобретателем письма и рунического алфавита считается верховный бог Один.

В Библии (Быт. 2 : 19—23) и Коране (2 : 29—31) повествуется, как Бог наделил Адама умением давать всему «истинные» имена. В начале было Слово творящее, произнесенное Богом: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1 : 3). В конце сотворения мира и человека Бог привел к Адаму всех животных полевых и птиц небесных и стал наблюдать, «чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей», и скрытно руководил процессом Адамова поименования. Христианство, по сути, есть онтология Слова: Бог сотворил мир словом, а человек придумал имена, с помощью которых стал позитивно познавать мир. Буддизм, напротив, требует разрушения имен и предпочитает апофатические суждения обо всем на свете либо радикальное молчание.

Узнать настоящее имя предмета — значит овладеть самим предметом, получить власть над тварями. «Кто знает имена, — говорит Платон в диалоге «Кратил», — тот знает и вещи». Но имени Богу Адам дать не мог, и, возможно, поэтому имя Божье произноси-

мо. С тех пор слово и предмет тесно слиты, и в слове — его морфемах, звучании, написании, смысле и значении — до сих пор ищут разгадку всех тайных сущностей мира и человека. Мистики верят, что в каждой букве алфавита зашифрован какой-нибудь основополагающий принцип бытия.

Своего максимума сакрально-фидеистическое отношение к письменному знаку достигло в эпоху Средневековья, которую именуют культурой текста, культурой истолкования Писаний. Поскольку иврит был языком Ветхого Завета, то христиане вплоть до XIX в. считали, что Бог общался с Адамом именно на иврите и что иврит был родным языком всего человечества. Знатоки Каббалы хотели реконструировать древний универсальный язык приписыванием мистических значений буквам еврейского алфавита. В буквах Торы они пытались разглядеть некую программу мироздания. В XIII в. Р. Луллий предложил идти к универсальному знанию путем комбинирования букв, составляющих названия основных категорий онтологии.

По Библии, однако, евреи — потомки вавилонян, поэтому логичнее было бы исходить из шумеро-аккадских первоисточников. Сегодня христиане больше не идентифицируют первичный язык с каким-нибудь прежним или современным этническим языком. Критикуя тезис о богоданности первого языка Адаму, оппоненты задают риторический вопрос: если Адам предварительно не знал этого языка, то как он мог его понять?

Согласно Библии когда-то, до момента Вавилонского столпотворения (возведения Вавилонской башни), все потомки Адама общались на едином и истинном праязыке, затем Бог их перессорил в наказание за гордыню и заставил изъясняться на разных языках: «Сойдем и смешаем язык их, так чтобы один не понимал речи другого» (Быт. 11 : 7). Так Писание объясняет факт этнического полиязычия. Если первый язык был истинным, а последующие языки утратили свою подлинность, то логично сделать вывод, что этнические языки суть деградация исходного языка. Такой вывод противоречит, во-первых, эмпирическим данным о прогрессивном развитии большинства языков, а во-вторых, христианской оценке всякого народного языка как выражения благодати и любви Бога ко всем этносам.

Навсегда ли обречено человечество быть разделенным языковыми барьерами? Некоторые христианские мыслители для борьбы с языковым шовинизмом и улучшения взаимопонимания между народами предлагали в дополнение к уже существующим этническим языкам придумать какой-нибудь общий искусственный язык, на котором могли бы общаться все люди нашей планеты (Беда Достопочтенный, Ньютон, Декарт, Лейбниц и др.). Джонатан Свифт был на сей счет весьма ироничен. Он высмеял в книге «Путешествие Гулливера» ученых из придуманной им страны Лапуты, которые общались при помощи языка вещей, а потому вынуждены были таскать с собой огромные рюкзаки с подходящими предметами.

В конце XIX в. Бахаулла в своих посланиях из Акки к главам империй и стран писал, что в наступающей Новой эре человечество начнет объединяться, а для этого нужно создавать единый вспомогательный язык. Его призыв был многими услышан, стали появляться первые проекты такого языка. В 1887 г. поляк-бахаи Л. Заменгоф предложил проект вспомогательного языка общения на основе латинского алфавита, и с тех пор его язык эсперанто обрел сотни тысяч сторонников.

Адепты веры бахаи прогнозируют, что в нынешнем тысячелетии должно наступить своего рода «отрицание отрицания»: путем лингвистического синтеза единый язык восстановится в новом качестве, дополняя многоязычие. Согласно Бахаулле, этот язык будет постепенно создаваться либо из фрагментов всех без исключения практикуемых языков (причем ни одному из них не стоит отдавать предпочтения), либо окажется моносемичным, эмоционально нейтральным искусственным языком с простой грамматикой. В нем будут синтезированы наиболее удачные звуки, слоги и словосочетания, присущие всем ныне здравствующим национальным языкам. Не сводимый ни к латинской основе, ни к кириллице, ни к одному из восточных языков будущий вспомогательный язык позаимствует что-либо у каждого из них, и не будет границ его перманентному совершенствованию.

С конца XX в. началась лингвокомпьютерная разработка основных принципов искомого языка, хотя еще далеко до всеобщего со-

глашения о его грамматике и базовом словаре. Каким быть этому языку — решать комиссии экспертов и всем народам. Если именно такой язык когда-нибудь возникнет, то он, вероятно, не будет иметь пределов совершенствования, станет изучаться во всех школах мира каждым человеком вкупе со своим национальным языком.

В будущем люди всех стран с детского возраста начнут осваивать единый международный язык наряду с родным этническим языком и научатся билингвизму. С постепенным преодолением проблемы лингвистического взаимопонимания (с любым иностранцем можно будет общаться прямо, без переводчика) внутреннее социальное единство человечества и мир на Земле, возможно, станут нормой.

Личное имя Бога

Имя Бога — особая проблема в философии языка религии. «У Бога есть много имен» (Дж. Хик). Мусульманский философ Ибн Фараби (870—950) считал сферу имен промежуточной между полнотой бытия и миром конечных вещей. В подлинном имени таится грозная мощь, поэтому его часто держат в секрете и подменяют ложными именами.

Богословы-имяславцы держатся мнения, будто первозданные имена вобрала в себя генетическую звукоинформационную структуру (геном, прообраз) сотворенных объектов, т. е. исконные имена вещей были адекватны форме самих вещей. Некоторые имена были моносемичными (например, имя *Фамарь*, или *Тамара*, обозначает финиковую пальму), а другие наделялись пучком смыслов (например, в Библии имя первого человека *Адам* значит «человек» и в то же время ассоциируется со словом *адама*, т. е. «почва, земля»; Адам произведен из земли, точнее, из адамита, красной глины, и обязан ее культивировать).

Считалось, что пока элементы мира не названы, сам мир еще не имеет бытия. Сотворить вещь значит, во-первых, вызвать ее из небытия (*Да будет свет, и стал свет*) и, во-вторых, непременно дать ей имя (*И назвал Бог свет днем, а тьму ночью*). Часто имена древних людей состояли из целых фраз и обозначали не только

сущность того или иного индивида, но и пророчество о его будущем (например: *Ми-ха-ил* — «кто как Бог»).

Если верить библейскому рассказу о смешении Богом всех языков в ходе Вавилонского столпотворения, то единый первоначальный язык (и соответственно истинный языковой образ мира) тогда исчез, а вместо него одна и та же вещь в разных языках стала называться разными квазиименами. Абсолютный первоязык был подменен релятивистскими знаковыми суррогатами. И у Бога тоже должно быть истинное имя собственное, Иисус имел это подлинное имя в виду, когда учил своих последователей молиться: «Отче наш, сущий на небесах! Да святится имя Твое».

Но Бог принципиально отличается от всего того, что человек способен себе представить. С одной стороны, к Богу неприменимы обычные имена, и в этом смысле он безымянный. С другой стороны, Бог вездесущ, имен у него не меньше, чем качеств вещей. Множество взаимодополнительных атрибутов (качественных имен) Бога обобщенно выражено сверхкачественным именем *Суущий*. «Что ты спрашиваешь об имени моем? Оно чудно» (Суд. 13 : 18). Русские имяславцы проповедовали, что имя Бога имеет Божественную природу и во время молитвы «Бог неотделимо присутствует во Имени Своем» (Антоний [Булатович] из Афона).

П. А. Флоренский определял имя как субстанцию вещи, узел бытия; по его мнению, имя определяет судьбу человека. Согласно А. Ф. Лосеву, космос есть лестница разной степени словесности. Последователи Общества сознания Кришны считают главным методом общения с Богом многократное повторение его имен.

Против обожения звуков и букв выступили имяборцы. Митрополит Сергей продемонстрировал свое мнение о том, что имя Бога никакого сущностного отношения к самому Богу не имеет следующим образом. Он написал на бумажке имя *Бог*, разорвал ее, бросил на пол и стал ее топтать¹⁹.

¹⁹ См. о спорах имяславцев и имяборцев и об «афонском» деле: *Булгаков С. Н.* Философия имени. СПб., 1998; *Лосев А. Ф.* Философия имени // Из ранних произведений. М., 1990; *Флоренский П. А.* Имяславие как философская предпосылка // Соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 281—333.

Условное имя Бога встречается восемь раз в оригинальных Десяти заповедях и с еврейского языка на латинский может быть передано священной тетраграммой *YHWH* (по-русски — *ЙГВГ*). Никто не знает точно, как вначале евреи мысленно произносили имя Бога. Дело в том, что когда составляли Библию по-древнееврейски, то писали только согласные, без гласных. Пока древнееврейский язык был разговорным, никаких трудностей не было: иудеи знали, как можно молча, «про себя», прочитав слово *Суций*, и когда встречали его в письменной форме, то, не задумываясь, восполняли отсутствующие в нем гласные.

Строго говоря, имени Бога иудеев в Библии нет. По преданию Бог открыл свое подлинное имя только Моисею, Моисей же в Торе записал не настоящее имя Бога, а сокращение перифразы «Я есмь Суций» (*Yahweh*, от глагола *hayah* — быть, или от первого лица этого глагола *ehieh* — Я есмь). Подлинное имя Бога произносилось один раз в году первосвященником, и тайна звучания этого имени передавалась устно по старшей линии первосвященнического рода²⁰.

Это положение изменили три обстоятельства. Во-первых, после вавилонского пленения (V в. до Р. Х.) иудеи настолько благоговели перед Именем Божиим, что перестали его писать и мысленно произносить. Они считали, что на человеческом языке не может быть такого имени или слова, которым можно было бы поведать о сущности Бога. Как и даосы, иудеи стали верить в то, что названное имя не есть вечное имя. Во-вторых, боязнь произнести слово *Суций* неправильно (при чтении Библии иудеи проговаривали не условное имя *YHWH*, а слова по выбору: *Элохим* — боги, *Адонаи* — суверенный Господь, *Саваоф*, т. е. Вседержитель *Шаддаи*) делала его условное имя все более секретным. В-третьих, со временем древнееврейский язык вышел из повседневного употребления, и таким образом первоначальное мысленное полное произношение слова *Иегова* в конце концов забылось.

В XIII—XV вв. христианские теологи, которые изучали Ветхий Завет в оригинале, озвучили тетраграмму *YHWH* и стали читать ее вслух как *Яхве*. Современные ученые предлагают такие

²⁰ См.: Мифологический словарь, М., 1991. С. 652.

формы произношения: Иегоуаг, Яхве, Ягве, Иегова. Но так ли уж важно отыскать истинную древнюю форму произношения условного имени Сущего? Ведь и имя Иисуса Христа у разных народов звучит по-разному: Иешуа, Иегошуа, Иесус, Хесус, Джесус, Езус; имя Иисуса не перестают употреблять из-за того, что точно неизвестно его подлинное произношение.

Как бы то ни было, большинство переводов, даже когда они содержат слово *Иегова* в еврейских Писаниях, опускают его в христианских греческих Писаниях или в Новом Завете (за исключением сокращенной формы *Яг* в слове *Аллилуйя* в рукописи книги Откровение). Удаление условного имени Бога-Творца из греческих Писаний подчас ведет к путанице: порою трудно понять, о какой ипостаси Троицы идет речь в священном тексте.

Например, псалом, гласящий: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня...» (Пс. 109 : 1) был бы более понятен в таком переводе: «Говорит Иегова моему Господу: “Сиди по правую руку от Меня...”». Филон Александрийский учил, что Бога невозможно определить и, стало быть, назвать; в то же время замена личного имени титулом противоречит требованию чтить имя Бога. Отсутствие имени Иегова в Писании христиан иногда объясняют так: «злой» ветхозаветный Иегова — это не тот Отец, которому молится Иисус. С другой стороны, слово *Иегова* (Сущий) означает всего лишь Полноту Бытия (Бога), и по существу термины *Иегова* и *Бог* эквивалентны. На православных иконах в крестчатый нимб Христа вписано греческое слово *ὄν* (Сущий), а это означает, что Христос отождествляется с Иеговой.

Священное Писание

Священное Писание — книга, написанная под прямым или косвенным влиянием абсолютных сил. Так, индусы считают Веды записью небесных звуков, не предназначенных человеку, но «услышанных» или «подслушанных» нашими далекими предками. Коран, напротив, считается прямой речью Аллаха, обращенной непосредственно к человеку. Библию рассматривают как боговдохновенные тексты, написанные людьми под воздействием на них Святого Духа.

Понимание Писаний имеет диалектический характер: ему присущи референтная и поэтическая функции. С одной стороны, Писание — это о к н о, через которое читатель всматривается в прошлое пространство-время. С другой стороны, в тексте Писания, как в з е р к а л е, читатель созерцает себя в современном хронотопе.

Каждая религия основывается на своем особом Писании. Писание указывает верующим нравственные правила поведения двумя путями: прямыми предписаниями (например, декалог Моисея) и на живых примерах как образцах для подражания. Перечислим наиболее знаменитые Писания.

В ведической религии это Веды, Брахманы и Упанишады. В иудаизме — Танах. Тора (или Пятикнижие Моисея), главная часть Танаха, была записана около 1220 г. до н. э. В зороастризме, основанном Заратуштрой, Писанием является Авеста; ее начали проповедовать между X и VI вв. до н. э., а записали в I в. н. э. Конфуцианство было основано Конфуцием (551—479 гг. до н. э.) и Мэн цзы (372—289 гг. до н. э.); главные книги — Ицзин (Книга перемен) и Беседы и суждения Конфуция; канон отредактирован в 481 г., а Тринадцатикнижие было кодифицировано в 140—87 гг. до н. э.

Будда Гаутама (623—544 до н. э.) основал буддизм, а его учение было записано на первых соборах буддистов в 483, 383, 285 гг. до н. э. В I в. до н. э. на о. Цейлон сложился палийский канон Трипитака, т. е. «Три корзины (закона)» на языке пали²¹. Даосизм был основан Лао-цзы в VI—V вв. до н. э., автором «Лао-цзы» (Книги учителя Лао) и «Дао дэ цзин» (Книги о дао и дэ). В конце X — начале XI в. и XV—XVI вв. проведена кодификация 4 565 сочинений даосизма в Дао-Цзан; в шанхайском издании канона (1923—1926) 1 500 томов.

Писание у христиан — Библия, ее начали записывать в 50 — сер. 60-х гг. I в. Христианское учение было кодифицировано на Гиппонском поместном соборе 393 г. и Тридентском Вселенском соборе 1546 г. Книги Библии, написанные до Рождества Христова, христиане называют Ветхим Заветом, а после этого события — Новым Заветом. Это собрание книг, создававшихся в течение многих

²¹ Название произошло от того, что буддисты писали текст на пальмовых листьях и укладывали листья в корзину.

веков, считается написанным по вдохновению и откровению Святого Духа через пророков и апостолов. Ветхий Завет состоит из 39 книг (причем три книги Маккавейские не считаются каноническими). Новый Завет состоит из 27 книг, написанных Матфеем, Марком, Лукой, Иоанном, Петром, Павлом, Иаковом и Иудой. Книги Нового Завета так же, как и Ветхого, распадаются по содержанию на три отдела: книги исторические (четыре Евангелия и Деяния апостолов), книги учительные (апостольские послания); к отделу пророческих книг относится только одна — Апокалипсис (Откровение Иоанна Богослова).

Один из первых переводов Ветхого Завета на греческий выполнен около 130 г. до н. э. для евреев диаспоры в г. Александрия (Септуагинта, т. е. перевод семидесяти толковников). Им пользовались апостолы Петр и Павел, а также святые отцы церкви. В первые века нашей эры Библию перевели на ряд языков: латинский, сирийский, эфиопский, готский, армянский, грузинский, арабский, персидский, самаритянский и египетский. На латинский язык Библия была впервые переведена во II в. В конце IV в. святой Иероним, поселившись в Вифлееме, в течение 20 лет трудился над новым латинским переводом Ветхого Завета. Но только с XIII в. его переводом стали широко пользоваться (перевод назвали Вульгатой — общеупотребительным), а в середине XVI в. католическая церковь признала его боговдохновенным.

Впервые на славянский язык Библию перевели святые равноапостольные братья Кирилл и Мефодий в 862—885 гг. В середине XIX в. Священный синод (по настоянию митрополита Московского Филарета) образовал специальный комитет, приступивший к переводу Библии на современный русский язык, и в 1876 г. появился полный текст русской Библии (синодальный), в том составе и порядке, в каком ее содержит православная церковь. Этот порядок полностью соответствует библиям греческой и славянской. Ислам проповедовался Мухаммадом (ок. 570—632) в 610—632 гг., а Коран был записан в 650 г. и кодифицирован в 656 г. при халифе Османе, а также в X в.

Сравнительное религиоведение испытывает трудности с определением понятия священного писания. С социологической точки

зрения некоторый текст становится Писанием, когда группа людей начинает свято относиться к нему и наделять его сверхчеловеческой природой. Наиболее простая и ясная дефиниция Писания дана исламом: Писание состоит из Слова Божия, явленного через Мохаммада и воплощенного в арабской копии предвечного и нерукотворного Корана. Правда, подчас мусульмане фактически принимают за Писание также слова самого Мохаммада — хадисы, или традиции. Более того, многие шииты относятся к словам имамов как к авторитетным дополнениям к Корану.

В христианстве и иудаизме к а н о н — официальный перечень священных книг — был окончательно определен собором либо высшим религиозным лидером. В обеих религиях есть апокрифы, т. е. книги полуканонического статуса, «отреченные книги» (например, евангелия от Фомы, Иуды, Филиппа). Некоторые современные направления в христианстве (мормоны, «Христианская наука», «Церковь единения» и др.) обращаются не столько к Библии, сколько к книгам, прибавленным их основоположниками.

В индуизме мы не обнаруживаем однозначного определения Писания. В нем различают священные тексты, «услышанные» священниками-браминами, когда их прошептал ветер (*sruti*), и тексты «запомнившиеся» (*smṛti*), составленные предками и передаваемые от поколения к поколению. Первые максимально святы, входят в состав четырех Вед и Упанишад, а вторые и, пожалуй, наиболее популярные, Писания индуизма включают в себя Пураны и Бхагават-Гиту.

Тхеравада, самая ранняя школа в буддизме, опиралась на Типитаку (Трипитаку), палийский канон, тогда как в Махаяне этот древний канон был дополнен сотнями сутр или предполагаемых высказываний Будды. Сикхи обращаются к Ади Сахиб — Книге гимнов. Зороастрийцы чтут Авесту и множество полуканонических пророческих книг и комментариев. Традиционная китайская культура признает священным собрание классических текстов числом от пяти до тринадцати. Даже в античной Греции было такого рода писание — «Илиада» и «Одиссея» Гомера.

Конфессиональная литература складывается постепенно. Вначале записывается устно проповедуемое учение. Потом признается

канон, который противопоставляется неканоническим произведениям (например, апокрифам). Затем канон дополняется высокоавторитетными и священными текстами и комментариями — Священным преданием. Впоследствии складывается теология, формулируются символ веры, правовые нормы и катехизис, создаются богослужебные книги и сборники молитв, а также книги конфессионально-светского характера.

Авторитет всех Писаний защищается специальными средствами сакрализации. Н. Б. Мечковская пишет: «Сакрализация Откровения, записанного в Писании, создает феномен неконвенционального (безусловного) восприятия знака в Писании: свят не только Бог, но и его записанное слово, его имя, буква в имени; святые и должны быть неизменны те слова, которыми пророк или ученики славили Бога и говорили ему о своей любви и верности. В глубинах религиозного сознания и подсознания вера в Св. Писание сливалась с архетипическим фидеизмом — с тем ощущением “волшебства” слова, которое жило в древнейшей дописьменной магии и ритуале. <...> Сакрализация слова и буквы Писания уходит в прошлое. <...> Люди все больше уверены, что священны не буквы и слова, а именно смыслы Откровения Бога, и эти смыслы могут быть выражены и поняты на любом из языков человечества»²².

Всегда остра герменевтическая дилемма: буквально или мифологически следует понимать библейские предания (о творении мира за шесть дней, грехопадении Адама и Евы и т. п.)? В протестантизме XX в. эта дилемма представлена противостоянием фундаментализма и либерализма. Фундаменталисты призывают читать и понимать Библию *б у к в а л ь н о*, а либеральные теологи опознают в религиозных догматах прежде всего *м е т а ф о р ы* и *м и ф ы*. Диалектическая теология движима целью найти консенсус.

Так, Р. Бультман (1884—1976) в книге «Новый Завет и мифология» (1941) обосновывает идею «демифологизации» христианства. Этот немецкий богослов-диалектик предложил освободить христианские догматы от их древней мифологической оболочки, противоречащей современным научным и философским знаниям, и

²² Мечковская Н. Б. Язык и религия. М., 1998. С. 312, 319.

придать им человеческий смысл — понять догматы не как миф, а как к е р и г м у (проповедь Божью, обращенную к человеку), которую еще предстоит выразить с помощью экзистенциальной аналитики Хайдеггера. Напротив, П. Тиллих, другой сторонник диалектической теологии, полагает, что миф есть язык «предельной заботы» и, следовательно, не может быть изъят из религии. Вместе с тем в своей «Теологии культуры» (1959) Тиллих проводит мысль, что при разъяснении символов Божественного Откровения миф не надо путать с исторической реальностью, но важно понимать его именно как миф.

Швейцарский теолог Ю. Бохеньский также не согласен с требованием Бультмана очистить религию от мифов, оставив в ней положения, истинные в буквальном смысле. Он пишет: «Демифологизация — явное заблуждение, ибо существенной чертой религии является разговор о предметах, выходящих за пределы возможностей обыденного языка, то есть о Боге, и поэтому любая религия использует и должна использовать мифы в их символическом значении. Религия без мифов, подобно квадратному кругу или красной зелени, представляет собой противоречие в терминах»²³.

Для иллюстрации поразительной литературной ценности языка Писаний полезно процитировать длинный перечень популярных фраз, идиом и клише, восходящих к Библии:

Адамово ребро; Армагеддон; В поте лица; Вавилонское столпотворение; Валаамова ослица; Вернуться на круги своя; Власть предрержащие; Власть тьмы; Внести свою лепту; Во главе угла; Возвращение блудного сына; Волк в овечьей шкуре; Врачу, исцелися сам; Время разбрасывать камни, время собирать камни; Выпить чашу до дна; Всякой твари по паре; Глас вопиющего в пустыне; Гога и Магога; Голгофа; Голубь мира; Грехи молодости; Гроздь гнева; Да минует Меня чаша сия; Дом, построенный на песке; Жнет, где не сеял; Заблудшая овца; Запретный плод; Зарывать талант в землю; Земля обетованная; Змий-искуситель; Золотой телец; Знамение времени; Избиение младенцев; Ищите и обрящете; Каинова печать; Камень преткновения; Камня на камне не оставить; Кесарю — кесарево;

²³ Бохеньский Ю. Сто суеверий. М., 1993. С. 99.

Богу — Божье; Книга за семью печатями; Козел отпущения; Колосс на глиняных ногах; Корень зла; Кто не со Мною, тот против Меня; Кто с мечом придет, от меча и погибнет; Краугольный камень; Кто жалеет розги своей, тот ненавидит сына; Кто не работает, тот не ест; Лестница Иакова; Ложь во спасение; Манна небесная; Мафусаилов век; Мерзость запустения; Метать бисер перед свиньями; Не ведают, что творят; Не от мира сего; Не сотвори себе кумира; Не судите, да не судимы будете; Не хлебом единым; Невзирая на лица; Нет пророка в своем отечестве; Неопалимая купина; Нести свой крест; Ни на йоту не уступить; Ничтоже сумняшеся; Нищие духом; Око за око, зуб за зуб; От лукавого; Отделять плевелы от пшеницы; Перековать мечи на орала; Отряхнуть прах от своих ног; Первым бросить камень; Питаться медом и акридами; Плодитесь и размножайтесь; Плоть от плоти; По букве и духу; Посыпать голову пеплом; Почивать от трудов праведных; Превращение Савла в Павла; Прилип язык к гортани; Притча во языцех; Продать за чечевичную похлебку; Путеводная звезда; Разве я сторож брату моему?; Святая святых; Скрежет зубовый; Слуга двух господ; Служить мамоне; Смертный грех; Содом и Гоморра; Соль земли; Суббота для человека, а не человек для субботы; Суeta суeta; Тайна сия велика есть; Терновый венец; Тридцать серебряников; Труба иерихонская; Тьма кромешная; Умывать руки; Фарисейство; Фиговый листок; Фома неверующий; Хлеб насущный; Хляби небесные; Хранить, как зеницу ока²⁴.

Священное предание

Та или иная религиозная традиция называется Священным преданием. В христианстве оно произрастает из проповедей апостолов и представляет собой совокупность вероучительных положений, выработанных устной и письменной внебиблейской традицией. Священное предание дополняет и комментирует Писание; оно есть дух и смысл традиции, а не буква, его тайны прежде всего передаются изустно (например, через тайную школу или монашеский орден). Многое сохранилось в памяти христиан только путем изустной передачи (крещение знаменем святого креста, освящение воды и т. д.).

²⁴ Докинз Р. Бог как иллюзия. М., 2008. С. 477—478.

К Священному преданию относят символы веры, сочинения причисленных к святым отцов церкви, правила апостольские, решения вселенских и некоторых поместных соборов, апокрифы. Православные и католики признают Предание авторитетным и отвечающим духу Писания. Протестанты отрицают его боговдохновенный характер, считают сугубо рукотворным.

Мартин Лютер утверждал, что из одного только Священного Писания мы можем научиться, во что веровать и как мы должны жить. В православии и католицизме возрастает фактическая значимость Предания, которое заслоняет собой Писание; само Писание рассматривается как часть Предания. Предание возникло раньше Писания и постоянно дополняется, а Писание — это записанная и неизменяемая часть прежнего устного Предания. Так, русский архимандрит Афанасий Дроздов (XIX в.) заявлял, что «со Словом Божиим не спасешься, а с церковными книгами спасешься». В исламе Священное предание — Сунна (биография Мохаммада), Ахбар, хадисы. В иудаизме — Талмуд. Есть оно и в других религиях.

Основные Предания описывают космический порядок и отношение к нему людей; их следует отличать от исторических описаний и богословских утверждений. Религиозные общины возникают под влиянием преданий. В свою очередь, общины добавляют к преданиям и традициям новые предания. Предания нередко служат источником философских и богословских рассуждений.

В XX—XXI вв. потребность в сакральной Книге жизни породила в интеллигентских «бунтующих» течениях (типа движения хиппи) своего рода светски-религиозные культ о в ы е к н и г и. Характерные примеры: на Западе — «Властелин Колец» Толкиена, в СССР в 60-е гг. — «Двенадцать стульев» Ильфа и Петрова. Возможно, в скором времени культовой станет какая-нибудь компьютерная игра, видеофильм или радиопостановка.

Кредо

К р е д о (от лат. *credo* — верую) — тщательная формулировка существа какой-либо веры, символ веры. Первоначально это понятие имело чисто христианский смысл, а в настоящее время нередко

употребимо также в светском смысле. Среди христиан наиболее употребительны кредо апостолов, Никейский и Афанасьевский символы веры. Кредо используют в литургии (богослужении), его повторяют все присутствующие прихожане.

Пример кредо в христианстве — а п о с т о л ь с к и й с и м в о л
в е р ы:

Веруем в Единого Бога Отца Всемогушего, Творца неба и земли. Веруем также в Иисуса Христа, Его Единородного Сына и Господа нашего, Который был зачат Духом Святым, рожден девой Марией, Который страдал во времена Понтия Пилата, был распят, умер и был погребен, сошел в царство смерти, на третий день воскрес из мертвых, вознесся на Небо и воссел одесную Всемогушего Бога Отца, откуда вернется судить живых и мертвых. Веруем также во Святого Духа, Святую Соборную Церковь, собрание святых, в прощение грехов, воскресение мертвых и жизнь вечную.

В иудаизме символ веры (Шема) начинается фразой: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть». У мусульман символ веры именуется аш-Шахада: «Нет никакого Божества, кроме Аллаха, а Мохаммад — Посланник Аллаха». Есть свое кредо и у многих других конфессий.

Доктрина

Д о к т р и н а (лат. *doctrina* — учение) — авторитетное учение, признаваемое членами церкви как фундамент своей веры и исходящее из Священного Писания. Например, христиане говорят о доктрине грехопадения человека, доктрине первородного греха или о доктрине искупления Христом наших грехов через Его распятие на кресте. Хотя не все христиане одинаково понимают эти доктрины, расхождения между их индивидуальными пониманиями не столь уж велики. Иудейский термин Тора (наставление) сходен по смыслу со словом «доктрина», равно как и исламский термин Калам (слова), индуистский термин Дарсана (школа) или буддистское слово Дхарма (учение). Кардинал Беа предложил диалектически относиться к вероучительным положениям: сами по себе учения неизменны, но их интерпретация должна в ходе истории меняться.

Догмат

Понятие догмата (от греч. δόγμα — кажуся (правильным), мнение, постановление) характеризует положение, принимаемое на веру за непреложную истину, неоспоримую и неизменную при любых обстоятельствах. В обыденном значении под догмой понимают истину бесспорную, общеобязательную, ставшую твердым убеждением людей. Формулируемые догматы конкретизируют официальную доктрину церкви и в целом считаются профетическими, продиктованными Богом.

В древности в Греции и Риме словом «догма» обозначали бесспорные основоположения и правила, относящиеся к области философии, нравоучения и к гражданскому законодательству. В позднеантичной греческой философии под догматом (δόγματος) понимали философское учение, наиболее характерное (традиционное) для той или иной школы. Секст Эмпирик считал догматиками тех, кто высказывал утвердительные суждения или учения в противоположность во всем сомневающимся скептикам. В I—III вв. христианские писатели прилагали слово «догма» к христианскому учению вообще, а с IV—V вв. христианство придало термину «догмат» более узкий смысл охранительной функции символа веры, направленной против демонизма еретиков. Когда христианская церковь при Константине Великом стала государственной, ее догматы обрели силу государственных законов, а еретики, нарушающие догматы, объявлялись государственными преступниками.

Современные богословы существенными признаками догматов считают:

- теологичность (догматы следует относить только к учению о Боге и Его связи с миром и человеком);
- богооткровенность (надо трактовать как слово Бога к людям);
- церковность (непрененно должны быть признаны и определены Вселенской церковью);
- законообязательность для всех членов церкви (уклонение от чистоты церковного учения недопустимо).

Протоиерей Н. П. Малиновский в 1911 г. дал такое определение: «Догматы суть богооткровенныя истины, содержащія въ себе

учение о триипостасном Боге и Его отношении к миру и особенно к человеку, хранимая, определяемая и преподаваемая православной церковью как непререкаемая, неизменная и обязательная для всех верующих правила веры»²⁵.

Предметом догматического богословия христиан является система всех сложившихся христианских догматов. Согласно православию догматы — это учения, утвержденные на первых семи Вселенских соборах (325—787 гг.), поэтому православное догматическое богословие не ставит задачу открывать новые истины. К ранее принятым догматам Римская католическая церковь присовокупила те учения, которые официально утверждались тем или иным папой или собором. В соответствии с постановлением I Ватиканского собора (1869/70) эти новые догматы нужно принимать с той же силою веры, что и истины откровения или церковной традиции.

Пиетизм, деизм и в особенности кантианство, ошибочно усматривающие в евангельских заповедях только проповедь любви и высокой морали, заняли позицию а д о г м а т и з м а. Они отвергли ценность догматов для христианства на том основании, что истинная нравственность должна быть автономной, т. е. основанной на требованиях нравственного долга, но никак не на диктате Божественных заповедей. Христианские мистики и сентименталисты, редуцирующие религию к религиозным чувствованиям, считают догматы веры вредными для религиозной жизни, поскольку догматы якобы искажают и ослабляют религиозные настроения. Однако известно, что само религиозное чувство (христианина, мусульманина, иудея и др.) существенно зависит от содержания религиозных представлений и понятий.

С легкой руки Канта, догматиком стали называть метафизика, игнорирующего данные опыта. Со временем, в связи с критикой церкви, термины «догмат» и «догматика» были в определенной мере дискредитированы. В светском смысле сегодня догматиком называют того, кто утверждает что-либо без достаточного основания и остается при своем мнении, несмотря на веские возражения оппонентов.

²⁵ Малиновский Н. Очерк православного богословия. М., 2003. С. 8.

Парадоксы в религии и философии: диалектико-семантический алгоритм

Религиозное мышление изобилует парадоксами (*Троица творит мир из ничего*); апофатическая теология часто сращивает «да» и «нет» (*светлый мрак*).

Тиллих уверен, что парадокс в религии и теологии не находится в конфликте с принципом логической рациональности и по-своему логичен: «Учение о Троице отнюдь не утверждает того логического абсурда, согласно которому три — это один, а один — это три; нет, тут в диалектических терминах описывается внутреннее движение Божественной жизни как вечное отделение от себя и возвращение к себе. <...> Принять этот парадокс — это значит принять не абсурд, но состояние охваченности силой того, что врывается в наш опыт свыше»²⁶.

Корни античной философской диалектики уходят в диады и триады мифологических образов, на ее формирование также оказал влияние антиномизм индуизма, даосизма и других древних религий²⁷.

Диалектические парадоксы, возникающие в языках религии и философии, подчиняются общим семантическим схемам. Предлагаем свой вариант диалектико-семантического алгоритма, т. е. набор правил, позволяющих моделировать религиозные или философские предметы в виде системы парадоксальных высказываний. Речь идет о вербально-логическом синтезе парных категорий предельной или высокой степени общности по принципу «всякой твари по паре». Общий алгоритм состоит из трех (и более) шагов, а технологические цепочки могут иметь формы квинты (четыре категории по сторонам квадрата и одна в центре), эннеады (девятки) или уравнения из эннеад. Изучим эти шаги.

• **Первый шаг.** Принимаем объект исследования за нечто целое и пытаемся вычленивать внутри него противоположности с характерными для них противоречиями. Ищем основание для его

²⁶ Тиллих П. Систематическая теология. М. ; СПб., 2000. Т. 1—2. С. 59, 60.

²⁷ См.: Иванова Е. В. Мифология добра и зла. Екатеринбург, 1999.

деления на первые две противоположности A и не- A (рис. 2); это основание обычно уже определено исходными целями анализа. Определим противоположности друг через друга вначале негативно: одно есть то, что не есть другое. Но поскольку противоположности выступают сторонами одного и того же объекта, то они имеют и общие черты, а потому между ними может быть конкретное тождество. Позитивное определение будет состоять в их отождествлении друг с другом, но, в отличие от формально-логического отождествления, с учетом их различий. Например: 1) *ян не есть инь*, 2) *дао есть мера тождества ян и инь*. В общем виде: A не есть не- A , но существует такая мера M , в которой A есть не- A .

• В т о р о й шаг. Выбираем другое основание для деления объекта, привлекая для этого близлежащую к первой паре иную пару категорий: B и не- B . Проводим с B и не- B те же действия, что и с A и не- A , а потом подыскиваем для обеих пар общую меру их единства и объединяем их в тетраду вокруг центральной категории M (их меры), получая квинту. В каждом конкретном случае эта мера, как правило, выразится какой-нибудь непарной (по отношению к данной четверке) категорией.

Всякая мерная категория служит задачам синтеза сближаемых пар, выражает их целое и располагается в геометрическом центре квадрата (см. рис. 2). Например: 1) тождество не есть различие, 2) идеал (образец) есть мера тождества всех различающихся элементов одного и того же класса. В квадрате, составленном из ч-

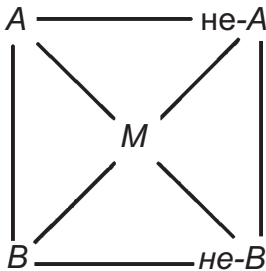


Рис. 2. Схема диалектико-семантического алгоритма: шаг второй

тырех категорий (тождества/различия и сущности/явления), центральное понятие «идеал» будет определено как «существенное явление, представляющее собой тождество различий внутри единого целого» (т. е. совершенное явление, по М. А. Лифшицу).

Но если в том же примере в центр поставить какую-нибудь иную мерную категорию, то изменится порядок отождествления и связывания элементов четверки и будут получены другие ре-

зультаты. Так, поставив в центр категорию противоречия, получаем дефиницию: «Противоречие есть существенное различие явлений в рамках их субстратного тождества» (Гегель).

• Третьй шаг. Продолжаем строить «куст» из близлежащих категорий, добавляя к исследуемому объекту все новые и новые предикаты, тем самым восходя от его абстрактной первоначальной дефиниции к содержательной философской теории с привлечением реального материала. Вокруг уже изученного категориального квадрата описываем ромб так, чтобы каждая его вершина была вершиной треугольника, построенного на одной из сторон квадрата. На противоположных вершинах ромба, соединяемых диагоналями, попарно записываем имена категорий из новой четверки: *C* и не-*C*, *D* и не-*D*. У обеих фигур остается один и тот же общий центр — мерная категория, дефиниция которой после третьего шага становится еще более развитой и переходящей в мини-теорию.

Допустим, продолжая наш пример с идеалом, что в вершинах ромба стоят категории «внутреннее — внешнее» и «единичное — общее», и теперь у нас есть девять связанных категорий (эннеада). Тогда, анализируя геометрическую связь восьми полюсов и центра, можно определить идеал как единичное явление, сквозь внешность которого изнутри просвечивает существенное тождество различающихся частей единого целого.

Проиллюстрируем эти шаги на другом примере, когда категориальный ромб не дополняет, а конкретизирует связь противоположностей в квадрате (рис. 3). Предположим, что наша задача — построение категориальной модели человека как целого (или тела), которая

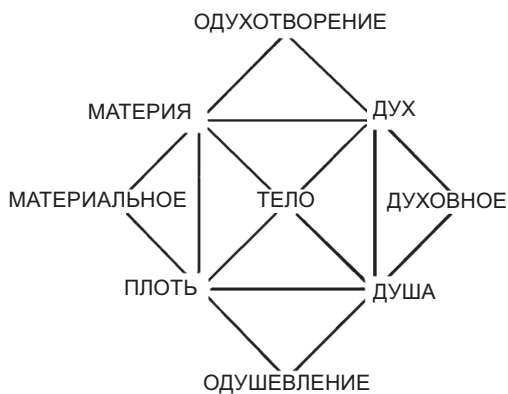


Рис. 3. Категориальная модель человека

обобщила бы антропологию апостола Павла, изложенную в его посланиях.

В углы квадрата поставим категории «дух», «материя», а также «душа» и «плоть»; в углы ромба, описанного вокруг квадрата, разместим категории «духовное» и «материальное», «одухотворение» и «одушевление». образуем, согласно алгоритму, множество дефиниций:

- духовность — пребывание души в духе, бездуховность — разрыв связи души с духом;
- материальность — оплотнение материи-субстанции;
- одухотворение — наполнение материи духом;
- одушевление — оживление плоти;
- воплощение — соединение души с плотью;
- материализация — детерминация духа материей;
- оплотнение — опространствование, сгущение материи в плотную материю;
- развоплощение — возвращение души в дух с потерей плоти.

Тогда целостность (тело) человека можно определить как сложное единство духа, души, плоти и неплотной материи. Вершины ромба сопряжены с видами телесности: тело материальное и тело духовное, тело душевное и тело плотское. Вспомним, что апостол Павел делил людей на духовных, душевных и плотских в соответствии с доминантой духа или материи в теле.

Исследованная эннеада может служить «архетипом», мысленные эксперименты с которым (путем его упрощений) помогут понять смыслы трех конкурирующих моделей человека: *о д н о м е р н о й* (человек состоит либо из материи, либо из духа), *д в у м е р н о й* (человек устроен из души и плоти, а дух — только разумная грань души) и *т р е х м е р н о й* (в человеке есть три начала: дух, душа и плоть, вместе образующие человеческую целостность).

Затем можно строить дополнительные эннеады из таких парных категорий, как свобода — детерминизм, холизм — меризм, субъективное — объективное, проактивное — реактивное, рациональное — иррациональное, изменяемое — неизменное и др.

В развитие предложенного подхода выскажем следующие соображения. Напомним, что пифагорейцы и даосы (а их интуиции

можно доверять) считали самым лучшим из всех «золотых сечений» целостность пентаграммы. Вместе с тем в культуре европейского образца символом смысла, полноты бытия, Абсолюта, свободы все же считается не пятигранник, а шар (круг). К кругу приближается вписываемый в него многогранник с постоянно увеличивающимся количеством сторон.

К кругу можно восходить по следующим ступеням категориального синтеза. Начинаем с раздвоения единого, т. е. диады (например, элемент — система). Затем переходим к триаде, т. е. треугольнику как минимальной эвклидовой фигуре (например, структура есть взаимосвязь элементов в системе). Потом строим пентаграмму, т. е. квадрат с внутренним центром; в каждом углу размещаем одну из парных категорий (например, структура есть мера единства двух пар: элемент — система и часть — целое). Следующий шаг — эннеада, т. е. девятка категорий: вокруг исходного квадрата с центром описан ромб. От ромба восходим к новым пентаграммам, в потенциальной бесконечности приближаясь к полноте окружности.

Проиллюстрируем этот процесс тремя рисунками (рис. 4—6). Общая категориальная схема онтологии может быть, скажем, следующей. (Разумеется, правомерны и иные предложения.) Вокруг

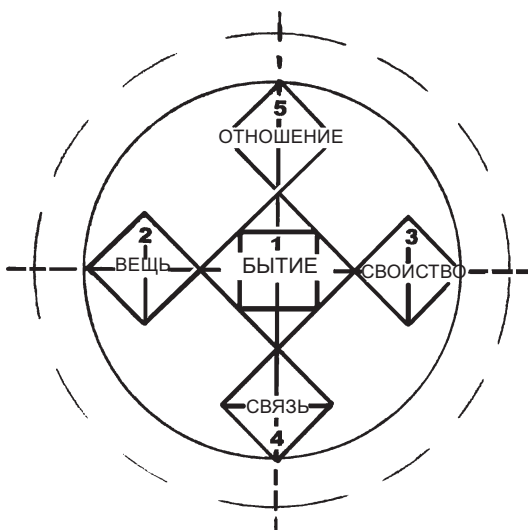


Рис. 4. Аспекты бытия



Рис. 5. Конкретизация моментов бытия

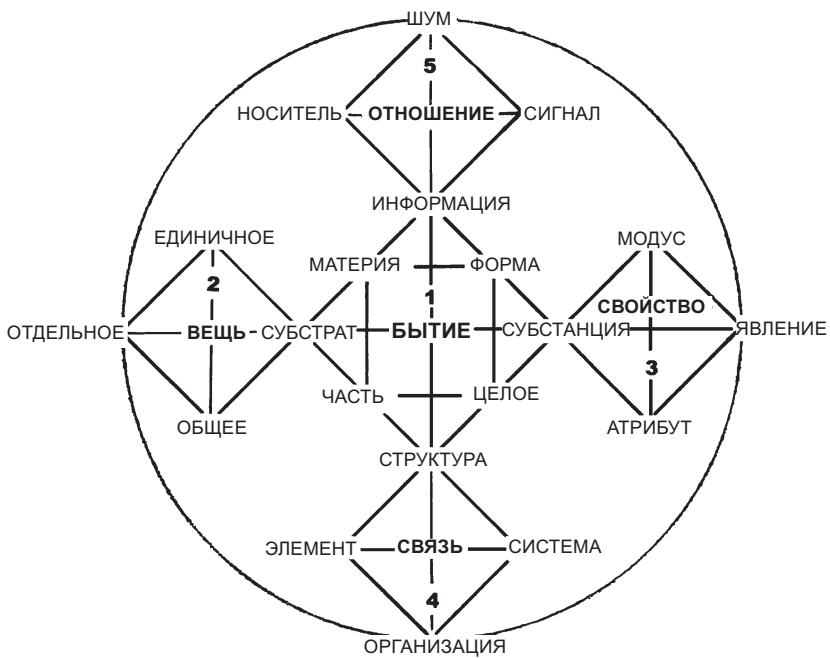


Рис. 6. Общая схема аспектов бытия

квадрата 1, в центре которого стоит категория бытия, описан ромб, а к нему примыкают еще четыре ромба: 2-й (вещь), 3-й (свойство), 4-й (связь), 5-й (отношение). Итого пять ромбов, каждый со специфической мерной категорией в центре.

На рис. 5 конкретизирован центральный квадрат: вокруг центральной категории «бытие» по углам стоят пары: «материя — форма», «часть — целое». На углах ромба размещены категории информации, структуры, субстрата и субстанции (сущности).

На рис. 6 эннеада и пентаграммы 2—5 еще более конкретизированы. В ромбе «вещь» понятие вещи раскрывается как единство единичного и общего, субстрата и отдельного. Ромб «свойство» поясняется связью понятий субстанции (сущности) и ее проявления в виде таких видов свойств, как атрибуты и модусы. Ромб «связь» объединяет две пары: «элемент — система» и «структура — организация». Ромб «отношение», в частности, может быть конкретизирован парами «информация — шум», «носитель информации — сигнал». Весь ряд перечисленных основных категорий онтологии дает, в первом приближении к «кругу», некоторое диалектическое представление о полярных аспектах бытия. «Гармоническая онтология», по идее, есть такой частный случай третьего графика, когда все входящие в него категории обозначают уравновешенные аспекты бытия.

Э н н е а д а — относительно законченная форма категориального алгоритма. Но вовсе не обязательно ограничиваться одной-единственной эннеадой при проектировании категориальных цепей. Если теория того требует, целесообразно выявлять новые пласты изучаемого объекта с помощью таких новых эннеад, в центрах которых находятся уже иные измерения того же самого объекта. Унифицированное использование языка эннеад поможет восхождению диалектической логики на более высокий уровень, подобно тому как быстро стала развиваться алгебраическая техника, когда французский юрист Франсуа Виет усовершенствовал математические обозначения — предложил в 1591 г. изображать числа буквами и применил знаки «плюс» и «минус» в нашем современном смысле. Новые теоретические результаты часто становятся возможными лишь благодаря новому способу записи.

Диалектико-семантический анализ должен быть адаптирован к конкретному материалу, а потому не может иметь сколь-либо серьезного методологического значения, когда осуществляется как самоцель, чистая игра в категории, формальная комбинаторика. Всякий раз требуется размышляющий отбор среди категориальных комбинаций (а их огромное множество) и отбрасывание «пустышек» и малосодержательных дефиниций²⁸.

Таковы основные признаки и компоненты языка религии.

§ 2. Символ. Специфика религиозной символики

Общее понятие и пограничная природа символа. — Эйдос идеи как ее духовное тело-символ. — Наглядность символа. — Диалектичность символического. — Специфика религиозного символа. — Религиозный символ как тайна. — Символизм религиозного искусства. — Абсолютизация символа. — Переживание религиозного символа и вживание в него. —

Лествица как символ иерархии бытия и познания

Общее понятие и пограничная природа символа

В естествознании и математике символ, как правило, не отличаются от обычного знака. Философы, богословы и искусствоведы категорически возражают против того, чтобы считать знак и символ синонимами и традиционно усматривают в символе умозрительное сочетание двух начал в объединяющем их третьем предмете. Слово в религиозном говорении нередко может одновременно выступать в своем прямом и символю-метафорическом значениях.

Буквальная интерпретация метафоры нелепа. Метафора позволяет говорить одно, но иметь в виду нечто другое. Глубокая метафора дает прозрение, проникающее в сущность вещей. Интона-

²⁸ См.: Пивоваров Д. В. Диалектико-логический алгоритм // Современный философский словарь. Лондон ; Москва, 1998. С. 242—244.

ция — самый изменчивый момент религиозной речи; она тесно связана с молчанием и метафорой и находится на границе между сказанным и несказанным.

Так, Флоренский предложил понимать под символом «всякую реальность, которая несет в своей энергии энергию другой, высшей по ценности, по иерархии, реальности; тем самым эта первая является носителем-окном в высшую реальность, и с раздроблением низшей меркнет свет и высшей, не сам по себе, а поскольку закрывается окно»²⁹.

В отличие от аллегории, смысл подлинного символа неотделим от его образной организации, он отличается неисчерпаемой полисемией. Андрей Белый определял символы как специальные знаки трансцендентного мира, сигнализирующие о необходимости переключаться на мистический способ познания³⁰.

Теоретики искусства видят в символе выражение художественной идеи, специфический носитель художественного образа. На пограничную природу символа (от лат. *symbol*) указывает сама этимология греческого слова *σύμβολλον*, которое, в свою очередь, восходит к более древней форме *σύμβαλλειν* (т. е. «бросать вместе»).

Дж. Фоли пишет: «Первоначально это слово обозначало часть предмета, например разломленное пополам кольцо, две половинки которого при встрече двух людей могли идентифицировать личность. В настоящее время слово “символ” имеет два значения: первое — это изображение, которое как бы выступает от имени какого-то предмета, который может иметь совершенно иную форму (к примеру, треугольник может быть символом предмета, который не имеет ничего треугольного) или же — абстрактное понятие (например, изображение совы является символом мудрости). <...> Вторым значением слова “символ” является письменный знак, который описывает какое-либо качество, величину или процесс — такими являются буквы алфавита, знаки препинания, цифры, ноты,

²⁹ См.: Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Символ. Париж, 1992. С. 173.

³⁰ См.: Белый А. Символизм. М., 1910.

математические символы и так далее. Впервые в таком значении слово “символ” стало употребляться в Англии в 17 веке»³¹.

Сложный смысл $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ в том, что как глагол — это совпадение, соединение, сочетание двух начал в одном, а как существительное $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\lambda\omicron\nu$ — это знак, сигнал, признак, примета, залог, пароль, эмблема. Символ соотносит «имя предмета» и «имя действия». Принцип неопределенности в функциональной структуре человеческого сознания и мышления — в одном знаке.

Общей чертой всякой символизации является семиотическое связывание разнородных «степеней бытия» (В. С. Соловьев) либо «пластов бытия» (А. Ф. Лосев). Чем ближе символизируемые объекты к предельной субстанции, тем менее они различаются между собой. Символ, связывая отдельные уровни бытия, сам выступает самостоятельной проявленной реальностью, пограничной с символизируемой сокрытой реальностью. Выделяют символы первого, второго и третьего порядков. С. С. Аверинцев указывал, что символ третьего порядка наделен трансцендентным смыслом, нераздельно слитым с образом, но не тождественным ему; такой символ не поддается расщудочной дешифровке и требует вживания в него.

В онтическом смысле символ не является безусловно самостоятельной реальностью, хотя, как и всякий знак, он наделен относительной автономией. Отрыв символа от языковой практики низводит его до простого сигнала, но это уже не символ. Когда тот или иной обозначенный предмет наделяется особо ценным смыслом, то умственное оперирование знаком этого предмета начинает выходить за рамки рутинного рационального мышления и становится мышлением символическим. Посредством вживания в символическую реальность у субъекта появляется возможность метаэмпирического диалога с высшей реальностью.

Глубокое вживание в символ помогает не только усваивать культуру других народов, но также понимать собственную индивидуальность, расширять границы собственного «я». В «Лекциях по эстетике» Гегель так определяет символ: «...Символ представляет собой непосредственно наличное или данное для созерцания внеш-

³¹ *Фолли Дж.* Энциклопедия знаков и символов. М., 1996. С. 10—11.

нее существование, которое не берется таким, каким оно непосредственно существует ради самого себя, а должно пониматься в более широком общем смысле»³². Символ есть знак, наглядно выражающий сверхчувственное содержание предмета и соединяющий низшие и высшие слои бытия. В символе как «совершенном иносказании» упакована недоступная эмпирии высшая реальность (М. К. Мамардашвили).

Выразительный и изобразительный моменты в символе настолько слиты, что их почти не удастся разделить сознанием и порознь однозначно осмыслить разумом. Символизм иногда определяют как искусство мыслить наглядными образами и выражать скрытые сущности в материале преобразованных внешних чувственных восприятий. Графический символ может включать в себя изображение какого-нибудь конкретного предмета, но сверх того он передает все многообразие чувств, эмоций и понятий, которые ассоциируются с графемой этого предмета.

П. Тиллих отнес к религиозным символам все те символы-имена, которые демонстрируют «предельный интерес» человека. Религиозный символ как имя сакрального предмета таит в себе энергию того, что он символизирует, и пробуждает в верующем соответствующую силу. Отсюда единство мистики и магии в религиозном имени. Так, для христианина символ креста означает не только крест как отдельный материальный предмет, но вместе с тем всю мистическую историю Бога-Спасителя; восприятие креста магически активизирует в православном или католике веру в личное спасение и вечную жизнь. По мере утраты своей образной двусмысленности символ становится чисто условным знаком. Смысл предельно условного знака может полностью совпадать с самим знаком, как это имеет место в языке математики — совершенно однозначном, точном, операциональном и потому машинообразном.

Из тезиса о принципиально символической (двусмысленной) природе языка религии вытекает вывод о парадоксальном характере понимания религиозных идей. С одной стороны, религиозные высказывания о вещах бесконечных и трансцендентных таят в себе

³² Гегель Г. В. Ф. Эстетика : в 4 т. Т. 2. М., 1969. С. 14.

бездну смыслов, невыразимую глубину и мудрость. С другой стороны, религиозная мысль по сути двусмысленна, а потому неопределенна, неясна, темна.

Пословица гласит: «Ясно излагается лишь то, что хорошо мыслится». Всякое метафизическое мышление (религиозное, богословское, философское) включает в себе противоречие между мудростью и неясностью и чаще является «темной мудростью». Если к тому же учесть значительные различия в конфессиональной схематизации и символизации религиозного опыта (взять хотя бы различия в символизме абсолютной реальности в христианстве и буддизме), то существенная несоизмеримость «мистософских» принципов разных религий становится особо очевидной.

Эйдос идеи как ее духовное тело-символ

Складывающаяся в Древней Греции философия опиралась не только на методы рационального познания и логические доказательства, но также широко применяла мифологемы, вносящие в нее сильные элементы иррационального. Платоновские идеи суть символы вечной трансцендентной реальности, а их «тени» — это земные вещи и абстракции вещей в форме человеческих понятий. Каждая трансцендентная идея, по учению Платона, облачена в уникальное духовное тело (эйдос), совершенное по своей красоте, истинности и ценности. Такое тело не следует понимать как некую абстракцию, копию или знак материального предмета. Эйдос — это не отражение элемента земного мира, а тело-символ трансцендентной идеи, безусловный духовный первообраз соответствующего ему материального предмета.

Например, умозрительная окружность — это духовное тело-символ сверхчувственной идеи (сущности), выражаемой формулой $L = 2\pi R$. Все материальные круглые тела по существу являются бледными тенями идеи круга и эйдоса этой идеи в форме неосязаемой сферической линии. Платоники, вслед за пифагорейцами, говорили об эйдосах — числах и правильных геометрических фигурах — как о вечных предметах умозрительного познания, противостоящих переходящим объектам эмпирии. В гилеморфизме Аристотеля трансцен-

дентное превращено в имманентное. Стагирит отказал потусторонним платоническим идеям в статусе самостоятельного бытия, объявив их внутренними сущностями (формами) материальных тел; форма и материя спаяны друг с другом и способны к взаимопереходу; понятие эйдоса лишилось смысла первообраза и скорее стало применимым к обозначению образцов ремесленной деятельности людей. И только ум как способность души к умозрению, по Аристотелю, может существовать сам по себе и созерцать вечное.

Итак, с точки зрения классической философии символ умозрительно нагляден, обладает эстетическими достоинствами.

Наглядность символа

Наглядность — представленность скрытой реальности в формах вторичной чувственности. Если какую-либо совокупность обычных представлений о мире или отдельных вещах подчинить цели выразить — метафорически, по аналогии, символически и т. п. — как сверхчувственный объект, то их первичная чувственность преобразуется во вторичную, третичную и т. д. Например, повседневное представление об объеме вещи можно преобразить под воздействием математической теории в график параболоида; наглядный образ вращающейся параболы — вторичная чувственность, обусловленная понятием функции $y = x^2$.

Рационализированное зрительное представление обретает знаковую функцию, а значениями таких иконических знаков становятся недоступные в опыте сущности и целостности. Повторим, что древние греки различали в идее (сущности) наглядную и ненаглядную стороны. Первая, эйдетическая, сторона созерцается нашим особым (внутренним) зрением: эйдос (вид) созерцается умом как некая воображаемая картинка. Вторая сторона не имеет изобразительного характера и выражается словом. Созерцательная способность разума отражена Платоном в понятии *ноэзиса*, т. е. «мыслящего видения сущности». Таким образом, по традиции наглядность сопряжена с геометризацией сущности, с представлением умопостигаемого в пространственно структурированных схемах, графиках.

Визуализация знания не есть его примитивизация. Наоборот, наглядный образ как продукт визуального мышления — это знание, скорректированное действием, поэтому более предпочтительное; информация, заключенная в нем, легче усваивается и более понятна. Наглядность не нужно отождествлять с «истинным отражением»: наглядное не обязательно истинное, но преимущественно сопряженное с правильностью и эффективностью действия. Наглядность — свойство развитого знания и условие понимания этого знания другим индивидом. Таким образом, символическая наглядность имеет разные уровни, ее постижение зависит от степени развития умозрения.

В платонизме символ наделен функциями открытия и познания трансцендентного, а также ролью проводника усвоенной идеи. В учении Аристотеля уму человека, оперирующему символами, присуща (как и всей мировой душе) энтелехия, т. е. способность к целеполаганию и превращению возможности в действительность. Умозрение иногда берет какой-нибудь предмет как материал, целенаправленно придает ему новую форму и тем самым преобразует его в новый предмет. Посредством символов ум творит новую действительность. Умозрением познается и непреходящая суть бытия.

У платоников символизации подлежит трансцендентная сфера божественных идей («сверх-я»), тогда как сторонники Аристотеля наделяют символическими значениями внутреннюю форму вещи (сущность), и символическим центром человека у них оказывается его «я». В поисках объективного основания для символа как посредника между низшим и высшим бытием средневековая философия колебалась между реализмом и номинализмом.

С точки зрения крайнего реализма символизируемое (как сторона символа, противоположная плоти знака) преобразуется умозрением настолько, что становится целиком трансцендентным и не сообщающимся с миром человека. А это губительно для символа как инструмента человеческого познания. Напротив, согласно установкам номинализма символизируемое пребывает исключительно внутри нашего мышления, поэтому символ не может непосредственно связывать человека с высшим, Божественным, миром. Для

«умеренных реалистов», признающих тройкую форму бытия универсалий (в Боге, вещах и уме человека), символ опосредует взаимосвязь всех эти трех форм бытия и является одновременно знаком и преобразователем умозрительной действительности.

Диалектичность символического

Подлинный символ, объединяя два существенно различных пласта бытия, является своеобразной меткой диалектического противоречия, знаком тождества противоположностей. В символе объединены субъект и объект, направление к цели с самой целью, метод и реальность, в силу чего бытийное и когнитивное в нем нераздельно слиты, он содержит в себе в снятом виде все свои функции. В символе также неразличимо сплавлены рациональное и чувственное (А. Ф. Лосев), поэтому его нельзя понять одним только разумом, или рассудком, либо воспринять исключительно чувством. Единство онтологического и гносеологического в символе обуславливает неразрывность его главных функций — познания и созидания, отражения и творчества.

Структура символа насквозь антиномична: почувствовать, чтобы познать; полнее познать, чтобы полнее пережить. Однако эта антиномичность не есть возражение против символизма, а напротив, залог его истинности (П. А. Флоренский). Символическое мышление загадочно и парадоксально, представляя собой «конкретность всеобщего», «феноменальность эссенциального», «чувственность мышления», «иррациональность рационального» и т. п. Гипертрофирование одной из граней символа редуцирует его либо к цели, либо к средству. Истинное бытие символа невозможно удовлетворительно объяснять, фиксируя только какую-то одну его плоскость — бытийственную или познавательную.

Одни авторы полагают, что содержательность религиозного символа обеспечивается его невероятной многозначностью (С. С. Аверинцев). Другие, напротив, развивают концепцию законченности и неизменности религиозного символа (Е. Г. Яковенко). На наш взгляд, обе точки зрения правомерны, поскольку рассматривают значение символа в альтернативных проекциях.

Диалог «я» с «другим» (даже с Абсолютом) посредством символа возможен только на основе органично-гармоничных отношений. Вначале символ представляет собой некоторую ситуацию внутри диалога, а в конце в нем запечатлеваются результаты «беседы». Соотношения двух начал в этом живом диалоге пропорционально-гармоничны по отношению к некоторой третьей точке. Истинный символ невозможен, если потеряно, растворено и обезличено само «я». Принижение или чрезмерное преувеличение значимости одной из сторон ведет к прекращению диалога либо влечет за собой ситуацию принудительного монолога, или, другими словами, диктата. Диалог предполагает доверительные взаимоотношения, обнаружение общих сущностных основ, которые и порождают многообразие вариантов интерпретаций переживаемого единения.

О свободе символической интерпретации А. Ф. Лосев утверждает следующее. Необходимо всячески освобождать духовную деятельность человека в создании символов интерпретации. Никакая самость и никакая абсолютность не могут преградить человеку путь свободных символических интерпретаций. Никакой каприз и никакая прихоть сознания не остается без своей объективной предметности и, следовательно, без своей объективизации символических актов. Вещь, воспринимаемая в гневе, не та, что вещь, воспринимаемая в радости; вещь, оказавшись предметом наших волевых усилий, не та, к которой мы относимся безучастно. Всякий аффект, всякая энергия, всякий мельчайший познавательный жест или штрих имеют свою специфическую предметность, которая для соответствующего бытия есть не что иное, как символ³³.

Вариативность интерпретации основных религиозных символов и их секулярных модусов является выражением внутренней семантической про-тиворечивости всякой культуры. Очень непросто понять «иноверную символику», гораздо проще исказить и высмеять ее. Наглядность символа не нужно сводить к чувственной данности внешних вещей. В образах визуального мышления, отображающих человеческое мироотношение, не следует с упор-

³³ См.: Лосев А. Ф. Самое само. М., 1999. С. 475.

ством наивного материалиста искать только истинное, т. е. их соответствие внешней реальности, которая не зависит от человека.

Специфика религиозного символа

Э. Кассирер в работе «Философия символических форм» рассматривает основные формы человеческого духа — науку, искусство, миф и т. д. — как особые формы символизации, которые хотя и объединены общим полем культуры, но представляют собой существенно разные типы связи человека с бытием. В философии и науке символизация основывается на отстраненной аналитической позиции внешнего сравнения и сопоставления. В мифе и религии символизируемое непосредственно включено в наше переживание. Религиозные символы служат важным условием генерирования такого рода экзистенциальных переживаний.

В мифе, религии и философии символическое прежде всего сопрягают с ситуациями воплощения абсолютной реальности в материале наглядных образов. В философии Абсолют исследуется отстраненно-предметно — как универсум, проявляющийся в единстве всех его многообразных свойств и отношений. В религии же Божество сакрализуется и эмоционально переживается. В основе толкования мифа (как чего-то противоположного религиозному мировоззрению) лежит углубляющаяся дихотомия мира: посюстороннее — потустороннее, явленное — сокрытое, материальное — духовное. В религиях, где плотское в человеке противопоставляется его духовной ипостаси, в их символах акцентируется не внешняя чувственная явленность, но чувственность умозрительная или эстетическая, отражающая «движения души» в поисках трансцендентного первоначала. Непознанное и непознаваемое в религиозном символе частично рационализируются средствами метафорических и аллегорических сопоставлений, где ключевыми выступают эстетические мотивы интерпретаций.

Авиценна утверждал, что знание о Боге надкатегориально, и только посредством символа душа сообщается с Единым и понимает его. Подобно тому как душа соотносит внешнее и внутреннее и формирует части тела в единый организм, так и символ, соотносясь

с духовным и материальным, komponует отдельные пласты бытия в гармоничное целое. Символ, проникая в недоступное эмпирии духовное бытие, выявляет его сущностные смыслы. «Логичность» символических диалектических сопоставлений кроется не в формальной логике, не в вербально-логическом осмыслении, а в языке искусства — стиле, который можно было бы назвать на фоне религиозного языка эстетической логикой.

Чтобы религиозный или философский символ эффективно функционировал, оперирующий им субъект должен осознавать свою способность достигать причастности к абсолютному «сверх-я». Психологи-юнггианцы говорят о постижении сверхличностного смысла существования через архетип самости, которая выступает как психологический носитель Богообраза³⁴. Признание соприкосновения «я» с абсолютным «сверх-я» проистекает из религиозной или философской веры, затем подкрепляется средствами разума.

Частичная познаваемость Абсолюта и умозрительное моделирование того, чего еще нет, обязаны свойству символа синтезировать чувственные и рациональные образы. Знаки могущества, величия и непостижимости несут на себе отпечатки сакральности, с ними ассоциируются образцы (идеалы), табу и страсти обладания. Бытийное и когнитивное в них синкретически слиты. Религиозный символ третьего порядка наделен трансцендентным смыслом, нераздельно слитым с образом, но не тождественным ему. Такой символ не поддается рассудочной дешифровке и требует вживания в него. Вживание в религиозные символы чужой культуры постепенно углубляется до познания ее «сакрального ядра». Подлинный религиозный символ представляет собой знак и способ восхождения души к Абсолюту, преодоления разрушающей иррациональности, культивирования в себе всегда становящейся личности человека. Религиозные символы сопряжены с сакральными идеалами и организуют язык религии.

Символы в теологии и философии суть такие предельные вершины, с высот которых универсум всякий раз по-новому обозревается и проблематизируется теоретическим разумом. Если символ «вообще» есть образ, раскрывающий скрытый смысл, то религиоз-

³⁴ См.: Даурли Д. Юнг и христианство. СПб., 1999. С. 248.

ный символ — это явление абсолютных тайн. Религиозный символ обладает особым качеством наглядности: в нем в формах вторичной чувственности представлена скрытая абсолютная реальность, а рациональное сплавлено с иррациональным и чувственным. Потребность в символах особенно возрастает в ситуациях дефицита способов вербализации вновь открывающихся горизонтов реальности — при встрече с неопишуемыми тайнами бытия.

Так, символ Авраама, готовящегося к всесожжению своего сына Исаака, служит для иудеев, христиан и мусульман концентрированным выражением всей гаммы проявлений покорности людей Богу. Символ пещеры с движущимися по стене тенями служит смысловым ключом к учению Платона о мире потусторонних идей. К числу сакральных символов относят благовония (ладан, мирра, елей, розовое масло), воскурение фимиама. Извращение смыслов сакральных символов — одна из реалий религиозных междоусобиц. Например, борясь с римским католицизмом, протестанты подменили смысл латинского креста как животворящего символа и стали называть его не иначе как орудием смерти. Тем самым протестанты стали косвенно ассоциировать католиков со слугами абсолютного зла.

Религиозный символ как тайна

Символическое часто строится по эстетической логике в соответствии с приемами тайноведения, когда символы наглядно репрезентируют скрытые сущности. Определяя «самое само» как сущность вещи, как тайну, которая существует, А. Ф. Лосев пишет: «Вещь-в-себе, как ее понимает Кант, просто не существует в сознании человека, тайна же — существует. О вещи-в-себе ничего вообще сказать нельзя; о тайне же найдется что говорить и целую вечность. <...> Явление тайны... есть только такое ее состояние, когда она ясно ощутима, представима, мыслима и сообщима, — притом именно как тайна же. Символы самого самого суть именно такие явления тайны, очень понятные и ясные, вполне представимые и мыслимые явления тайны как тайны»³⁵.

³⁵ Лосев А. Ф. Самое само. С. 460.

Ощутимость, представимость, мыслимость и сообщимость сущности заключается в ее «зримости» через символ. Эстетическое отношение к скрытому бытию имеет своей целью преодолеть иррациональность неведомого — упорядочить и гармонизировать сверхчувственное через форму его искусственной и изящной чувственной данности.

Символическое постижение таинства ничего общего не имеет с тем современным символизмом, который отрицает реальность таинств и видит в них лишь условное выражение религиозных переживаний души. Символ не есть аллегория. Таинство имеет космическую природу, оно совершается не только для души человека. «Символика таинства — абсолютная и реальная символика. <...> И когда проходящая символика выдается за вечную реальность, когда святыня прикрепляется к плоти природного мира, тогда закрывается путь к реальному преобразению жизни, к достижению духовных реальностей»³⁶.

Религия, философия и наука одинаково стремятся «наделить чувством реальности» (онтологизировать) символизируемое тайное содержание; различия же между ними заключаются в особых инструментах познания и методах описания приобретаемого опыта. Религия и миф предпочитают средства искусства, а философия и наука — абстрактные понятия и категории. В поисках предельных оснований бытия теология и философия широко применяют категориальный анализ и средства наглядной интерпретации. Чем глубже постигаемая сущность, тем она загадочнее и тем больше усилий требуется для символической гармонизации отношения человека к этой сущности.

Символизм религиозного искусства

В религиозном искусстве чаще доминирует экспрессионная тенденция и гораздо реже — только в великих шедеврах — достигается гармония имитации и экспрессии. Поясним этот тезис. Гегель определяет искусство как чувственное явление идеи (сущнос-

³⁶ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 69.

ти). В своих лекциях по эстетике он говорит о трех формах искусства (романтическом, символическом и классическом) в зависимости от характера художественного воплощения идеи в материале. Развивая его взгляд, можно выделить три основных тенденции в искусстве: 1) имитационную, 2) экспрессионную и 3) тенденцию гармонического синтеза имитации и экспрессии³⁷.

• **Имитационная (изобразительная) тенденция** — стремление к натуралистическому изображению предмета. Воплощаемая художественная идея лишь слегка намечена, план ее выражения (замещения) через чувственную данность изображаемых предметов неясен. Платон в «Республике» описывает два уровня подражания (имитации), сравнивая ремесленника и художника. Ремесленник, делая стул, подражает форме «стульности», а художник, рисуя стул, имитирует дело рук ремесленника, делает копии с копий, рисует образы в их зеркальной видимости.

В качестве образца (эталона) художники натурализирующего направления выдвигают сам предмет — такое его воспроизведение, когда, например, объективно-материальная взаимосвязь сущности и явления копируется в адекватной естеству форме. Художник желает уподобиться зеркальному механизму (глаза — фотоаппарат, руки — фотобумага) и стремится к более точному изобразительному повторению явления вплоть до реального воссоздания предмета. Сегодня развитие линий натурализма можно наблюдать на примере развития таких направлений модернизма, как новая фигуративность, веризм, гиперреализм, поп-арт и др. В религиозном искусстве имитационная тенденция не приветствуется, считается «плотской». Последователи авраамических религий усматривают в «натуралистическом» изображении абсолютной реальности нарушение заповеди «Не сотвори себе кумира».

• **Экспрессионная (выразительная) тенденция** — выдвигание на первый план художественной идеи, властно подчиняющей себе характер естественного изображения; при этом обыденное восприятие природы радикально преобразовано

³⁷ См.: Жуковский В. И., Пивоваров Д. В. Интеллектуальная визуализация сущности. Красноярск, 1998.

художником в искусственно-знаковую чувственность — в специфическое восприятие абстрактных вещей. Художники «выразительного» направления в качестве образца или эталона берут свое личностное отношение к тому или иному предмету действительности, обозначая при этом прежде всего схему своих мысленных действий с ним. Предмет стилизуется, шлифуется, упрощается.

Развитие этого направления можно проследить на примерах изобретения письма (иероглифов), орнамента, квазичертежных схем. Современная линия схематизма в искусстве прослеживается в хатедже, «минимальном» искусстве, абстракционизме, оп-арте, паттерне и пр. В религиозном изобразительном искусстве (например, в иконописи) обычно доминирует экспрессионная тенденция, потому что его предмет — сакральная связь человека с Абсолютом — принципиально не поддается профанному отображению.

Как бы ни старались художники имитационного направления отречься от своего субъективного отношения к изображаемому предмету, сделать этого они никогда не смогут, так как именно художник выбирает предмет копирования, определяет формат и размер своей будущей работы, ракурс и пр. Точно так же художник экспрессионального направления не в состоянии отстраниться от изображения основополагающих характеристик предмета. В действительности происходит постоянное взаимоотражение направлений, в итоге появляются новые прогрессивные художественные формы. Имитационная и экспрессионная тенденции постоянно сосуществуют, взаимодействуют, та или иная из них время от времени становится господствующей. Наличие внутри каждой противоположной стороны «эмбриона» своей противоположности приводит к тому, что в процессе движения к зоне взаимодействия этот «эмбрион» растет и достигает максимума в период центробежного расхождения полюсов и образования нового цикла.

• **Гармония имитационной и экспрессионной тенденций** — яркое выражение художественной идеи такими ее знаковыми репрезентантами, изображение которых не потребовало радикального преобразования натуры; умозрение и повседневный чувственный опыт зрителя или слушателя пребывают в спокойном равновесии. Однако кажущаяся легкость гармонии — ре-

зультат мучительных поисков художником гармонии имитации и экспрессии, преодоления противоречия между чувственным материалом и глубиной умопостижения художественной идеи.

Взаимоотражение и интеграция имитационной и экспрессионной тенденций порождают образцы искусства, невероятно емкие по своему содержанию и необычайно гармоничные по своей форме («Дискобол» Мирона, «Дорифор» Поликлета, «Давид» Микеланджело и др.). Это своего рода инварианты узловых мер искусства; в них выражение и изображение переплелись настолько, что невозможно сказать, что абсолютно первично, а что безусловно вторично, что суть, основа, а что обоснованное, производное.

Соотношение устойчивого равновесия имитационной и экспрессионной тенденций искусства характерно только для редких произведений искусства и, по-видимому, является важнейшим атрибутивным признаком шедевра изобразительного искусства.

Ш е д е в р — уникальное и свободное воплощение в отдельном произведении искусства конкретного тождества имитационной и экспрессионной тенденций. Диалектически снятые в эмердженте, эти противоположности гармонично взаимоотражаются и образуют такую структуру художественного объект-языка, визуально-умственное освоение которой позволяет художнику и зрителю созерцать сущности нескольких порядков.

Шедевр воплощает те или иные аспекты общечеловеческого мироотношения в форме художественно сформулированной вечной философской проблемы, которую каждое поколение прочитывает и переживает по-своему. В таких шедеврах религиозного искусства, как «Троица» Рублева, «Тайная вечеря» Леонардо да Винчи, «Сикстинская мадонна» Рафаэля Санти и др., безусловно, достигнуто гармоническое единство экспрессивной и имитационной тенденций и воплощены кардинальные идеи христианства.

Абсолютизация символа

Верующий наделяет признаками абсолютного все составляющие религиозного символа: сам символ, символизируемое Божество и способ символической деятельности (обряд, ритуал). Могут

быть акцентированы отдельные компоненты символа, но тем не менее каждый из них сохраняет непосредственную связь с Божественным. Непреходящим значением также наделяется фон, окружающий религиозный символ, — атмосфера таинственности, сакральности, почтительности.

Тейяр де Шарден говорил, что для существования и развития христианских взглядов необходимо создать атмосферу величия и взаимосвязанности. Чем обширнее для нас будет мир, чем более органичными мы увидим его глубинные внутренние связи, тем более торжествующим предстанет Воплощение в своей перспективе. Все это способствует сплочению круга посвященных в особую социальную общность (церковь, секту, деноминацию, мистическое движение, культ), внутри которой верующий идентифицируется со своей общиной.

Главные религиозные символы — это сакральные знаки Абсолюта и диалога с Божеством; через них верующему частично дана трансцендентная реальность. Религиозная символика ориентирована на ценности добра и зла, сакрализует творящие и разрушительные силы. Символ, связывая верующего с Божеством, опосредует отношение между абсолютным и относительным. Теоретическое объяснение пропорции абсолютного и относительного в символе зависит от характера символизации абсолютной реальности, а также от веры в Абсолют и в истинность картины мира. Наша картина мира никогда не бывает абсолютно объективной: ни абсолютно истинной, ни абсолютно ложной. Соотношение основного символа абсолютной реальности и его интерпретаций подобно просвечиванию сущности через ее явления.

Символизации подлежит не только творящая мощь Абсолюта, но и разрушительная сила хаоса, бездны, тьмы. Если о тайне подлинного добра можно говорить вечно, то и страдать от сознания усиливающейся зловредности хаоса можно безмерно. Религиозные символы, замечает В. И. Гараджа, «помещают негативный опыт в рамки общей картины мироздания, в которой этот опыт получает объяснение и которая дает тем самым эмоциональное утешение»³⁸.

³⁸ Гараджа В. И. Социология религии. М., 1996. С. 55.

Вера позволяет проникать в символическую реальность и переживать абсолютное как «свое иное». В момент просветления и озарения относительное «я» наделяется характеристиками абсолютного сверх-Я и сливается с ним. Тождество человеческого «я» и Абсолюта есть антиномичная ситуация, когда двое становятся одним (третьим), сохраняя в нем самостоятельное бытие в формах многообразных интерпретаций символа.

Соотношение абсолютного и относительного в символе меняется в зависимости от расстояния «я» до границы со сверх-Я. Три начала — «я», символ (граница) и Абсолют — становятся «одним» только в момент экстатического просветления подобно тому, как непроявленная тьма, свет и цветовое многообразие озаряются единой вспышкой до их глубины. Но озарение не длится вечно. Процесс становления снова удаляет «я» от центра. Жизнь в религии есть постоянное стремление к абсолютной истине посредством символического мышления.

По мнению Н. И. Надеждина, абсолютная реальность, с которой соотносится символ, отличается от физического мира тем, что ее предметы («вечные объекты») «обнаруживаются в великой силе, а не в великом протяжении; посему предметы оного (динамически высокого) должны представлять великую силу, превышающую понятия человеческие». Постигание проявления в ы с о к о г о невозможно без «религиозного одушевления, которое оживляет строгое самоотвержение», где «самоотвержение» — это преодоление своей ограниченности в пользу «высокого бесконечного», «полноты духовной жизни человеческой, которая не вещает никаких пределов, ни мер, ни ограничения». Мир физический без соотнесения с высоким есть ограничение³⁹.

Переживание религиозного символа и вживание в него

В религиозном опыте причастие к трансцендентной реальности происходит через акт личного переживания, дающего полноту

³⁹ См.: *Надеждин Н. И.* Эстетика. Философия : в 2 т. Т. 1. СПб., 2000. С. 401, 403.

познания и опыта. Подлинное переживание абсолютной реальности дается через веру, преодолевающую границы посюстороннего бытия. Мифологическая вера, оставаясь способом «обличения вещей невидимых», не является «подвигом». Она есть сама жизнь, условие гармоничного существования в мире.

Д. Т. Судзуки, крупнейший представитель дзен-буддизма, рассуждал так. Если рассматривать только внешние проявления коанов, но не вживаться в них, то трудно представить себе, что можно верить в действенность «разговора со столбом» или «искать Будду на кончике хвоста бродячей собаки», а еще сложнее верить в условиях, когда твои серьезные вопросы о смысле жизни и поиске истины сопровождаются тумачами. Если же применить к символам «внутреннее переживание», довериться «новому опыту», то для верующего становится возможным достижение «высот подсознания» — сатори. Религиозный символ есть парадоксальное средоточие жизненной правды (как переживания «процесса жизни») и абсолютной истины, приобщающей к первоисточнику жизни.

Лествица как символ иерархии бытия и познания

Библейский образ лестницы означает: 1) восхождение человека к Богу; 2) веру в Божественное покровительство и защиту; 3) духовное совершенствование человека.

В Писании сказано, что Иаков (Израиль) бежал в землю Харран, спасаясь от мести обманутого брата-близнеца Исав (Исав продал Иакову свое право первородства за миску чечевичной похлебки). Пришел Иаков на одно место и остался там ночевать. «И увидел во сне: вот лестница стоит на земле. А верх ее касается неба; и вот Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот. Господь стоит на ней и говорит: Я Господь. Бог Авраама. Отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему» (Быт 29 : 11—13). Проснувшись, Иаков понял, что с ним — Бог, а место, на котором он находится, — дом Божий, «небесные врата». Он поставил камень у своего изголовья как памятник, и назвал это место Вефилем.

Восхождение Моисея на гору Синай для получения от Бога десяти «столпов веры» сходно с подъемом «избранных» по священ-

ной лестнице. В Новом Завете о лестнице говорится как о символе нисхождения Бога на землю ради спасения человечества и превращения «ветхого» человека в «нового».

Сочинение «Лествица райская» написано преп. Иоанном Синаитом (525 — около 600), впоследствии прозванным Лествичником, в форме руководства к иноческой жизни. Иоанн пишет о тридцати ступенях самосовершенствования сообразно 30 годам жизни Иисуса Христа до вступления его на путь общественного служения.

В первой части книги говорится о мирских пороках и способах очищении от грехов, во второй — о добродетелях и восстановлении в человеке образа Божия⁴⁰. Лествица состоит из ступеней разных добродетелей: странничества, умерщвления своей воли, покаяния, преодоления уныния, лени, чревоугодия, страха, тщеславия, блаженной молитвы и пр.

В некоторых греческих и славянских рукописях наверху лестницы с 30 ступенями изображался Христос, а внизу — дракон с разверзшей пастью. Христос принимал монашествующих, а дракон поглощал ниспадающих. Подвижник идет по пути Христа, открывает дверь в Царство Небесное, обретает способность различать добро и зло в себе и в других.

В Средние века образ лестницы встраивается в иерархическую картину мира, в которой есть ад и рай. В «Видении Перпетуи» (III в.) говорится, что каждая из тысячи ступенек золотой лестницы, ведущей от земли к небу, защищена крюками и острыми ножами. Крючья и ножи удерживают на ступеньке тех, кто так и не очистился от грехов, и они падают прямо в лапы громадного дракона, свернувшегося кольцом вокруг основания лестницы.

В «Видении Альберика» (XII в.) изображается ад, а в нем — длинная железная лестница с десятью зубцами на ее перекладинах. Зубцы источают пламя и искры, железо накалено докрасна, под лестницей стоит котел с кипящими маслом и смолой. Грешников, карабкающихся вверх по лестнице, обжигает жаром, некоторые из них падают в котел. В одной из старинных рукописей

⁴⁰ См.: *Иоанн Лествичник*. Лествица, возводящая на небо. М., 1988.

алхимическое посвящение изображено в виде лестницы с семью ступенями. По ступеням восходят люди с завязанными глазами. На седьмой ступени стоит человек без повязки на глазах, перед закрытой дверью.

В «Диалогах» папы Григория I Великого (ок. 540—604) адская лестница толкуется как медиум между адом и раем и символизирует чистилище. Она может привести в рай, но с нее можно сорваться и в ад. В книге «О Небесной иерархии» Псевдо-Дионисий Ареопагит говорит о беспредельной лестнице «вершин Духа» — об иерархии ангельских чинов. В сочинении «О Граде Божием» бл. Августин представляет церковь в форме иерархической лестницы.

Символика лестницы воплощена также в системе средневекового образования. В монастырских школах структуру знаний образуют ступени: первая — грамматика, риторика, диалектика («тривиум»); вторая — арифметика, геометрия, астрономия и музыка («квадривиум»). Картины иерархической лестницы издавна вдохновляли поэтов и художников. В своей «Божественной комедии» Данте превращает лестницу в генеральный символ иерархии как принципа бытия и познания.

§ 3. Основные религиозные символы

Символика креста в христианстве. — Символика полумесяца и звезды в исламе. — Менора и звезда Давида в иудаизме. — АУМ: индуизм. — Колесо закона в буддизме. — Ян-инь в даосизме. — Котел огня в зороастризме. — Числовая символика: монада, диада, триада

В каждой религии есть свои отличительные символы для зримого воплощения принципиальных идей и доктрин. Осваивая принципиальные символы той или иной религии, мы приближаемся к пониманию ее основного содержания. Вместе с тем в любом религиозном символе обнаруживается нечто недоступное однозначному

рациональному истолкованию: тайный смысл, неоднозначность, эзотеричность, амбивалентность. Поэтому невозможно исчерпывающе объяснить ни один священный символ.

Символика креста в христианстве

Символ креста встречается во всех культурах, но особую значимость он приобрел в христианстве, где сопрягается с образом великой жертвы Иисуса Христа. Следует различать общий для всех религий символизм креста и крест как христианский символ крестной муки.

В общем случае крест обозначает соединение противоположностей: духовного и материального, небесного и земного, потустороннего и посюстороннего мира, невидимой и видимой церкви. Часто вертикальная стойка креста символизирует ось мира, а поперечная перекладина — горизонт. В средневековой аллегории крест порой представляли в форме буквы, как дерево, и дополняли это изображение начертаниями сучьев, веток, шипов. Помещенный в мистический центр космоса крест становится лестницей, по которой душа может достичь Бога. Когда крест изображали с семью концами, то он, подобно мировому дереву, символизировал семь небес. Часто крест символически трактуют как пересечение в сердце верующего вертикали пространства (от небес до преисподней) и горизонтали времени (от сотворения мира до его конца).

Ф о р м а к р е с т а, на котором распят был Иисус Христос, с точностью не определена. В те времена крест служил обычным орудием казни, в римских провинциях довольно распространенным, а форма его не была одной и той же. Встречались кресты: прямой, косой, в виде буквы Т. Многие данные указывают на прямоугольный крест, к которому пригвоздили Христа четырьмя гвоздями. У христиан распятый Спаситель изображался с небольшой бородой, длинными волосами, с короною на голове и страдальческим выражением лица (хотя в первых веках христианства лицо изображалось величественным, спокойным, с открытыми глазами).

На Западе принят в употребление четырехконечный крест; только в некоторых случаях шестиконечный и восьмиконечный.

У православных признаются одинаково три формы. Старообрядцы истинным почитают только восьмиконечный крест, а иные формы отвергают как ересь. Среди христиан почитаются также одиннадцати- и восемнадцатиконечные кресты. Считается, что символ креста обладает особой магической силой, охраняющей от нечисти. Его могут носить на груди поверх одежды или под нею (наперсный крест). Наперсными крестами в православии могут быть следующие:

- 1) даваемые при крещении металлический или деревянный;
- 2) енколпион, имеющий форму четырехстороннего ящика, на внешней стороне изображена монограмма имени Иисуса Христа, а внутри ящик пустой;
- 3) кресты из металла или финифти без пустоты внутри, которые носят епископы;
- 4) нагрудные серебряные или позолоченные кресты с распятием для протоиереев и священников;
- 5) кресты наперсные докторские и в петлице магистерские и кандидатские для священников с учеными степенями.

Крестное знамение — изображение креста рукой. Этот обычай берет начало с апостольских времен. Православные делают его тремя пальцами, складывая большой, указательный и средний. Старообрядцы признают двоеперстие. Католики делают крестное знамение без всяких перстосложений. Троеперстие в православии было подтверждено на соборах 1666—1667 гг. Крестование — побратимство через перемену крестов, носимых на шее. Поменявшиеся крестами мужчины называются крестовыми братьями, а женщины — крестовыми сестрами. Крестопоклонная неделя — третье воскресенье Великого поста; оно предназначено для поклонения Кресту, по утрени выносимому на середину храма и полагаемому на аналое. В нравственном богословии крест — совокупность жизненных лишений, страданий, которые должны терпеливо переноситься, не нарушая религии во имя Христа.

По преданию культ креста утвердился, вероятно, после того, как мать императора Константина Елена в 326 г. во время путешествия по Палестине обнаружила в Иерусалиме тот самый крест, на котором был распят Иисус Христос. В римских катакомбах, где находят множество раннехристианских символов (изображения

рыбы и т. п.), знаки креста в числе изображений, сделанных до начала IV в., фактически отсутствуют. Первоначально крещение не было связано со знаком креста; по-гречески и латински баптизация (т. е. водное крещение) — это погружение в воду или омовение. Этим способом состоялось предписанное Иоанном Крестителем крещение Руси.

Крестом увенчаны храмы, одежды священнослужителей, его носят на теле верующие, без него не обходится ныне ни один христианский обряд. Крест именуется *ж и в о т в о р я щ и м*; на осеняющих себя крестным знаменем верующих, согласно вероучению, низводится сила Святого Духа. Христоносный крест — дерево жизни, он носит невечерний свет, испускает мысленно созерцаемые лучи, приносящие верующим спасение и изглаждение грехов, сокрушает демонов, восстающих на людей. В кресте дан Господом церкви жезл силы.

Прообразом креста Христова христиане считают жезл Моисея. Изображением креста пророк Моисей разделил и соединил воды моря Чермного, распростертыми руками в виде креста победил амаликитян; патриарх Иаков крестообразным возложением своих рук на детей Иосифа-Ефрема и Манассию благословил их. Три еврейских отрока, изобразив крест молитвенным воздеянием рук к Богу, спаслись от смерти. Крест искупает все человечество; распростертые на кресте Христом руки напоминают верующим о том, что Иисус Христос как бы обнял любовью со креста все человечество, собрал все народы в единую церковь и возместил «древнее падение». Из орудия казни крест превратился в символ искупления и объект почитания. Основные виды креста в христианстве: крест Голгофы, греческий крест и латинский крест.

В школьном учебнике А. Кураева «Основы православной культуры» (М., 2009) о шестиконечном кресте сказано следующее. На православном кресте есть три поперечные перекладины. Верхняя, над головой Христа, символизирует дощечку с надписью ИИЦИ, которая была на распятии Иисуса Христа. Это начальные буквы фразы «Иисус Назарянин, царь иудейский». К средней перекладине были прибиты руки Христа, а к нижней — Его ноги. Она перекошена, потому что вместе с Христом были казнены еще два

человека. Они действительно были преступниками. Один стал издеваться над Христом: мол, если ты Бог, то сотвори чудо и сойди с креста, прекрати свою казнь. Другой просил прекратить издевки, потому что Он ничего худого не сделал. Этот покаявшийся разбойник был справа от Христа, Которого он просил: «Помяни меня, когда придешь во Царствие Твое!». Тот разбойник, кто так и закончил свою жизнь в потоках ругани, был слева. Поэтому перекладина на кресте Христа поднята в правую сторону и опущена в левую.

Это знак того, что «благоразумный разбойник» покался и пошел ввысь, в Царство Небесное, а тот, кто даже в минуту смерти не попробовал измениться, так и завершил свою жизнь в низости. У крестов, устанавливаемых над храмами, иногда нижняя перекладина дополняется или заменяется полумесяцем. В этом случае крест обретает очертания якоря. Якорь же — знак уверенности и твердости. Храм тогда воспринимается как корабль, увозящий людей от угрозы, а его колокольня как мачта.

К р е с т Г о л г о ф ы. Во времена Иисуса Христа приговоренных к казни на кресте преступников заставляли самих нести на себе это орудие к лобному месту. Христа казнили как преступника. Он нес свой тяжелый крест на Голгофу (рис. 7).

Путь на Голгофу известен как жертвенный путь Христа. Голгофа — горная возвышенность на северо-западе от Иерусалима (ныне она находится в самом городе). Название Голгофы (Черепя) дано



Рис. 7. Крест Голгофы

этому месту, вероятно, из-за сходства его с формой черепа или потому, что на ней находили черепа казненных преступников. По преданию христианской церкви здесь же погребен Адам; вышло, что крест Голгофы с распятым Христом покоился на черепахе и костях праотца человечества. Смерть Христа на кресте придала кресту Голгофы славу на все времена, из орудия убийства крест стал символом самопожертвования из-за любви ко всему человечеству. Ступеньки, на которых возвышается такой крест, символизируют путь Христа на Голгофу. Всего изображается три ступени, которые обозначают веру, надежду и любовь. В целом крест

Голгофы есть символ восстания из мертвых и обретения вечной жизни в Царствии Иисуса Христа.

Греческий крест. Этот символ (рис. 8) строится перпендикулярным пересечением двух равных по длине отрезков. Равенство вертикальной и горизонтальной линий указывает на гармонию небесного и земного миров. Этот вид креста символизирует не столько страдания Христа, сколько церковь Христа в единстве ее невидимой и видимой сторон. Глава невидимой церкви — Христос. Он руководит видимой церковью, состоящей из клира и мирян, священников и рядовых верующих. Все обряды и таинства, совершаемые в видимой церкви, обретают силу благодаря действию невидимой церкви.

Латинский крест. Стойка этого креста значительно длиннее, чем балка. Стойка и балка пересекаются так, что два горизонтальных плеча и верхняя вертикальная часть имеют одинаковую длину. Нижняя же часть стойки составляет две трети от всей длины. Латинский крест символизирует в первую очередь страдания Спасителя. Ансельм Кентерберийский настаивал на том, что крест есть символ суда Божьего над человеческим грехом; эта его интерпретация принимается многими католиками и протестантами. Согласно преданию крест, на котором был распят Христос, сделан из святого дуба, а из листьев того же дуба была изготовлена надета на Него корона.

Ранние христиане пользовались и другими знаками, символизирующими Иисуса Христа. Один из тайных знаков Спасителя — изображение рыбы (рис. 10). Рыба — символ жертвы и связи между небом и землей, а также символ души. Из-за огромного количества икринок рыба становится символом плодовитости, что наделяет ее



Рис. 8
Греческий крест



Рис. 9
Латинский крест



Рис. 10
Простейший
христианский
символ на основе
анаграммы



Рис. 11. Тайный
знак ранних
христиан

также духовным смыслом. Рыба стала простейшим христианским символом на основе анаграммы, полученной из имени ИХТИС, начальные буквы которого расшифровываются как «Иисус Христос Сын Божий Спаситель».

Змея на кресте (рис. 11) — другой распространенный тайный знак ранних христиан. Гностики в своих культовых отправлениях вообще отождествляли змею с Иисусом Христом. Змея изогнута в виде незавершенной цифры восемь и знаменует идеи бесконечности, мудрости, взаимопревращений земного и небесного. Крест Т-образный. Буква Т тут символизирует слово Теос (Бог). Данный символ

отвергается церковью как ересь.

Символика полумесяца и звезды в исламе

Ислам в целом не склонен символически обозначать сакральные сущности, строго придерживаясь заповеди о неизображении святынь. Тем не менее несколько символов мусульмане все-таки признают, поскольку вообще трудно размышлять о чем-либо сверхчувственном без всякой опоры на символику. Среди признанных сакральных знаков — священная каллиграфия, рисунок священного камня Кааба, но наиболее распространен символ полумесяца и звезды (рис. 12). Полумесяц и звезда были когда-то государственным символом Византии (354—1453).



Рис. 12. Символ
полумесяца
и звезды в исламе

но наиболее распространен символ полумесяца и звезды (рис. 12). Полумесяц и звезда были когда-то государственным символом Византии (354—1453). Когда Османская империя завоевала в 1453 г. Константинополь, турки заимствовали этот трофейный символ и превратили его в знак своей военной победы. Постепенно символ полумесяца и звезды стал ассоциироваться с достижениями мусульманской культуры, а затем и с культурой ислама в целом. Этот символ есть на флагах исламских государств, мечетях, почтовых марках.

Полумесяц, изображенный сам по себе, — распространенный во многих культурах символ. Для магов части круга означают богиню Луну, женское начало вообще. В индийской поэзии лунный серп — емкость для хранения эликсира жизни, сомы. В рыцарской поэзии эту емкость называли чашей Грааля, иногда соединяя в символе прямой и перевернутый серпы. Перевернутый серп — также символ женщины. Полумесяц может олицетворять воду, мир изменчивых форм и явлений, пассивный женский принцип.

Звезда есть, как правило, символ духа, свет во тьме. Пылающая звезда говорит о мистическом Центре, об энергии расширяющейся вселенной. Наиболее распространена пятиконечная звезда. Во времена египетских иероглифов она означала «восхождение к началу». Перевернутая пятиконечная звезда — символ нечистой силы и используется в черной магии. Обычная пятиконечная звезда в светском смысле (а также в религии бабидов) — обозначение человека, символ гуманизма. Символ звезд ассоциируется с ночью, с идеями множественности или разъединенности. В средневековых эмблемах западного мира полумесяц вместе со звездой — это символический образ рая.

Среди мусульманских теологов наиболее распространено следующее толкование символа полумесяца и звезды: даже неполная Луна (восходящий полумесяц, восковая Луна) способна осветить мягким и прохладным светом путь страннику в песках Аравии, а звезды — ориентир движения навстречу своей судьбе. Ассоциируемая с этим символом «религия покорности» (ислам) указывает жизненный путь к Аллаху. Подобно тому, как полумесяц со временем превратится в полную Луну, ислам усиливает свое влияние в мире и рано или поздно охватит собою все человечество. Идея будущей всемирной победы ислама — таков общий смысл символа.

Флаги исламских государств имеют зеленое поле, на нем и размещаются звезда и полумесяц. Однозначной трактовки смысла этого цвета нет. Вообще говоря, символ любого цвета полисемичен. В оптике и психологии зеленое считается промежуточным цветом между теплым (красное, оранжевое, желтое и даже иногда белое) и холодным (синее, фиолетовое, подчас черное). Зеленое одновременно

относится и к теплomu, и к холодному: оно ассоциируется и с произрастанием, и со смертью. Зеленое связывает вместе черное (мир минералов) с красным (кровь, животный мир), а также служит посредником между животным миром и разрушением. (Ж и в я, п о м н и о с м е р т и !) Если огонь сопрягают с красным и оранжевым, а землю — с черным и охрой, то зеленый и фиолетовый цвета — с водой.

Есть и такие интерпретации зеленого: плодородие полей, симпатия, приспособляемость; подавление, инертность, покорность, безразличие — значения цвета праха; в христианском искусстве доминирует смысл зеленого как моста между теплыми и холодными цветами; надежда. Египтяне изображали Осириса (бога произрастания и бога царства умерших) зеленым. Луна часто имеет зелено-желтую или просто зеленую мертвенную бледность. Полумесяц в символе изображают обращенным либо в левую, либо в правую сторону. Звезда может рисоваться с разным количеством углов. Рядом с полумесяцем иногда указывают несколько малых звезд и одну большую звезду. Большая звезда указывает на «печать пророков» — Мохаммада, а малые звезды — на череду предшествующих ему важнейших посланцев Бога.

Менора и звезда Давида в иудаизме

Менора — светильник, канделябр с семью лимбами, семи-свечник (рис. 13). Это важнейший символ иудаизма. В распространенном смысле светильник — символ ума и духа, а горящая звезда ассоциируется с индивидуализированным светом, «искоркой Божьей», с душой и жизнью индивида. В традиционной теории символов семеричность рассматривается как аналогия духовным принципам семи планет или древним мифологическим божествам. Есть семь нот диатонического ряда, семь цветов радуги, семь планет и т. д. Каббала предусматривает некую связь между мифологическими божествами и семью небесными иерархиями: Солнце — ан-

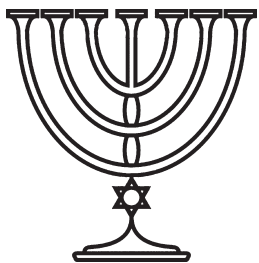


Рис. 13. Менора

гел света — Михаил; Луна — ангел надежды и мечты — Гавриил; Меркурий — ангел просвещения — Рафаил; Венера — ангел любви — Анаил; Марс — ангел разрушения — Самуил; Юпитер — властительный ангел — Захариил; Сатурн — ангел заботы — Орифиил.

Менора в храме Соломона выражает господство небесного порядка на основе принципа единобожия. Семисвечники, которыми пользовались иудеи, означают семь первородных сил Божественного. Тора повествует о днях творения мира: в первый день Бог создал свет, а затем продолжал творение в течение шести дней; в седьмой же день, в субботу, Бог отдыхал и завещал чтить субботу как день покоя всем верующим. Средний свет (центральная свеча) как раз и указывает на субботу.

Семь свечей также могут представлять семь небес, сотворенных Богом. Нередко семисвечник использовали во время своих занятий и встреч маги Западной и Средней Европы. Через иудеохазарское царство такие светильники, возможно, проникали в различные народные секты на Руси. В первом еврейском храме Соломона, построенном в 983 г. до н. э., было десять золотых семисвечников, а во втором (построен в 516 г. до н. э.) только один. Горящие свечи символизируют присутствие Бога в храме. Иудеи веруют, что свет первозданного храма не погаснет, пока того сам Бог не пожелает. Менору ставят в дальней западной части святилища перед входом в святая святых. На алтаре могут быть и два семисвечника. Во времена Нового Завета менора для ранних христиан стала символом пришедшего в мир света — Мессии.

Знак первых иерусалимских христиан представлял собой соединение меноры со знаком рыбы через звезду Давида. Вспомним, что рыба (ИХТИС) означает «Иисус Христос Сын Божий Спаситель». В катакомбах, местах тайных собраний первых христиан в течение первых столетий, этот знак встречается очень часто. Он символизирует единство евреев и неевреев в Божьем плане спасения мира. Единство это — в Мессии Иисусе. Менора со звездой Давида и рыбой есть знак Мессии.

В общем случае звезда с шестью лучами обозначает не только шестикратность, но и семикратность, только в этом случае в центр

ее помещают точку. В алхимии и других родственных магических представлениях эта точка посередине обозначает золото или солнце в кругу других шести металлов и планет. Заклинатели духов рисовали на земле защитное кольцо, в центре которого рисовали шестигугольную звезду, а вместо точки, обозначающей Солнце, писали священный слог *ОМ* (*OUM*, *AUM*) — слово, имеющее для мистиков значение творческой силы Бога, создавшего всю Вселенную.

Число 6 символизирует амбивалентность и равновесие, заключает в себе союз двух треугольников (огня и воды) и тем самым означает человеческую душу. Оно соответствует шести направлениям пространства (по два на каждое измерение) и прекращению движения (для Творения потребовалось шесть дней). Таким образом, оно ассоциируется с испытанием и усилием. 6 — число двусмысленное: оно выражает дуализм: 2×3 или 3×2 . По П. Д. Успенскому, шесть измерений образуют период, за пределами которого не остается ничего, кроме повторения этого же периода, но в другом масштабе. Период измерений ограничен с одного конца точкой, а с другого — бесконечностью пространства, умноженной на бесконечность времени, что в древнем символизме изображалось двумя пересекающимися треугольниками или шестиконечной звездой. Число 666 — «знак зверя», сатаны.



Ри. 14. Звезда
Давида

Звезда Давида (рис. 14) образуется двумя щитами-треугольниками и знаменует исполнение пророчеств о пришествии Мессии из дома Давидова. Звезда является отличительным знаком Мессии Израиля, Спасителя мира. Шестиконечную звезду в иудаизме трактуют также как символ единства двенадцати колен (племен) Израиля. В идеологии сионизма она прежде всего означает цель собирания вместе всех евреев.

AUM: индуизм

Священный слог *AUM* (*OM*, *OUM*) — универсальный знак для всех течений в индуизме: им пользуются также джайнисты, будди-

сты и сикхи. Свами Харшананда описывает этот символ следующим образом. *AUM* — знак Брахмана, Абсолюта индийской философии, знак бога индуистов. Слог происходит от санскритского корня *-ava-*, имеющего много значений, *AUM* обозначает энергию, которая «все знает», правит миром, оберегает от зла, исполняет желания своих приверженцев, разоблачает невежество и просвещает. Этот слог встречается в Ведах, Упанишадах, Гите.



Буква *A* символизирует исход, начало процесса, буква *U* — прогрессивное течение процесса, буква *M* — предел, завершение созидательного цикла. Как отмечает Свами Вивекананда, когда мы произносим *A*, то язык свободный, произнося *U*, мы сжимаем губы; когда говорим *M*, звук идет от начала к концу. Таким образом, в сложном звуке *AUM* заключен весь феномен звукопроизношения, и этот феномен символизирует все богатство божественного творения словом. *AUM* — сила, отвечающая за процесс творения, развития и пределы мира; этот символ Творца, Бога.

Согласно Ведам творение есть процесс вечно циклический и в то же время нелинейный. Бог творит мир сам и из себя, оказываясь причиной материальной, первопричиной первотворящей. Перед началом того или иного цикла творения Бог высказывает ведические слова, обуславливая ими разные классы существ, согласует эти слова с предшествующими циклами и производит объекты. Имена вещей предшествуют самим вещам. Имена составлены из букв, а буквы сопряжены с соответствующими звуками. В *AUM* включен весь ансамбль звуков в некоем снятом виде; мир вещей проистекает из основных матриц всех звуков. Индуисты полагают, что *AUM* — имя Единого и Единственного Бога. Как бы его ни именовать и сколько бы имен для Бога ни использовали народы мира, все эти различные имена суть из одного и того же источника звуков, а именно из *AUM*. Поэтому индуисты заключают, что слог *AUM* есть лучшее имя для Бога и что оно представляет все иные возможные имена. От *AUM*, скорее всего, происходят слова *ум*, *разум*, *аминь*.

С и н у с о и д а *AUM*. При пространственном совмещении латинских начертаний букв *A*, *U* и *M* образуется фигура, имеющая сложное символическое значение. Фигура образуется либо четырьмя (а при мысленном продолжении линий — шестью) треугольниками (рис. 15, *а*), либо двумя взаимнопротивоположными синусоидами, складывающимися в знак бесконечности (рис. 15, *б*).

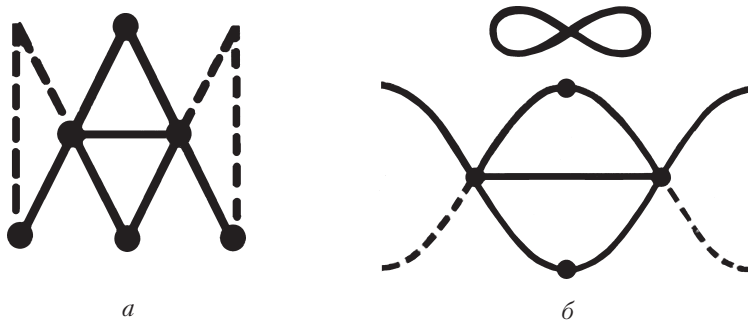


Рис. 15. Варианты синусоиды *AUM*:

а — треугольники, *б* — две взаимнопротивоположные синусоиды

Эти геометрические варианты сохраняют те же символические значения, что и слог *AUM*, и широко применяются в религиозной и магической практике. Альфа и омега, т. е. первая и последняя буквы греческого алфавита, символизируют начало и конец всех вещей. В Новом Завете христиан Иисус Христос именуется «альфой и омегой», началом и концом всего существующего. По форме альфа похожа на две окружности, признак Бога-Создателя, тогда как омега напоминает факел, т. е. Огонь апокалиптического разрушения.

На фронтисписе рукописи XII в. Павла Орозиуса альфа и омега изображены в виде птицы и рыбы, т. е. верхней и нижней бездны. В средневековых эмблемах *M* является инициалом Девы Марии и означает также тысячелетнее царство, или, по А. Бейли, конец света. У ариан и семитов *M* всегда была первой буквой слов, относящихся к воде, пучине и рождению в ней одновременно мужских и женских существ. Буква *U* — сосуд, конвергенция, двоянный радиус. Буква *A* относится к конусу, пирамиде, первопричине. В Откровении святого Иоанна альфа и омега представлены дневной пти-

цей (орлом) и ночной птицей (совой), относящимся соответственно к движению Солнца на небе от востока до запада, к рассвету и закату, жизни и смерти.

В иконе «Троица», приписываемой А. Рублеву, ангел, находящийся в центре, вписан в фигуру *AUM*: буква *M* развернута в два крыла ангела, вся фигура ангела составлена треугольником *A*, два перста на руке его раздвинуты и составляют букву *U*. Это дает основание предполагать, что центральная фигура иконы — «второй Адам», Иисус Христос, поражающий копьем Змея. Многие исследователи указывают на несомненную генетическую связь русской культуры и древнеславянской религии с ведической традицией, древнейшей на земле. Поэтому неудивительно, что индуистский символ *AUM* подчас встраивается в русские иконы. По мнению некоторых филологов, еврейское слово «аминь» образовано от *AUM* и переводится словом «истинно». Это слово часто употреблял Христос, когда изрекал важнейшую истину. Слово «аминь», возможно, служит одним из наименований Иисуса Христа, что косвенно указывает на тождественность слога *AUM* и слова *аминь*.

Колесо закона в буддизме

Согласно преданию принц Гаутама (Будда) сам нарисовал на земле побегом риса это колесо, символизируя им круги рождений и смертей, которые подчиняются закону воздаяния, кармы (рис. 16). Колесо вечного космического закона медленно движется вниз. Это движение периодически. В критические периоды в мир являются Кришна, Будда, Христос или иной Просветленный и придают новый импульс движения закону добра. У колеса обязательно восемь спиц, которые обозначают восемь путей к нирване, т. е. к абсолютной цели — совершенному покою и выключению из цепи превращений. Обычный грешный человек находится на внешней части колеса и претерпевает круговращение, а просветляемый человек

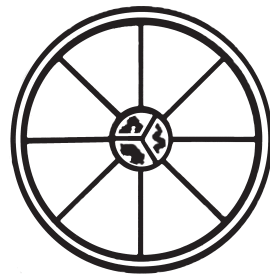


Рис. 16. Колесо закона в буддизме

имеет возможность совершить восьмеричный путь к неподвижному центру колеса, нирване.

Восемь спиц (путей) описываются так: 1) правильно видеть, 2) верно решать, 3) верно говорить, 4) правильно вести себя, 5) использовать в жизни правильные средства, 6) предпринимать верные усилия, 7) наполнять свой разум истиной и 8) научиться правильной концентрации. Вокруг оси колеса иногда изображают малый круг, состоящий из трех секторов. Каждый сектор содержит знак причины боли и несчастья — злую волю, невежество и похоть, которые соответственно переданы символами змеи, свиньи и петуха.

Символ колеса распространен во всех сферах человеческой деятельности. Издревле все округлое приписывают миру, солнцу, надежде, добру, счастью, целостности. Математический символ нуля пришел в Европу через мусульман или хазар, это окружность, обрисовывающая пустоту, ничто. Кольцо с точкой посередине в астрологии обозначает солнце, в алхимии — золото, у розенкрейцеров — императорскую власть. Космическая змея, которая кусает собственный хвост, была в индийской мифологии символом круговорота вселенной или времени. Круг с точкой посередине также может обозначать воскресенье. Шесть точек шестиугольной звезды в круге в астрологии означают шесть планет, а точка в середине — Солнце, сообщающее всем планетам свою энергию. Солнце — вечный символ озарения в мистериях различных религий.

Даосы говорят: «Мудрец — тот, кто достиг центральной точки Колеса и остается привязанным к Неизменному Среднему, пребывая в неразрывном единении с Истоком, участвуя в его неподвижности и подражая его бездействующему действию».

Ян-инь в даосизме

Китайский символ двойственного распределения сил, включающий активный, или мужской, символ (принцип ян), и пассивный, или женский (принцип инь), имеет форму круга, разделенного надвое линией, напоминающей по форме сигму или змею (рис. 17); образованные таким образом две части приобретают ди-

намическую тенденцию. Сам круг как целое символизирует Дао как вечный покой — Абсолют, на котором покоится изменчивое множество. Диаметр-змейка символизирует вечное движение, динамику борьбы противоположностей.

Дао — всеохватывающий принцип, производящий все вещи, сам по себе этот принцип описать нельзя. В противоположность Дао все явления происходят из-за взаимодействия двух противоположных и друг друга дополняющих ян и инь. Ян позитивен, инь негативна. Ян символизируется светлой частью круга, инь — темной. Вместе с тем каждая из половин включает в себя кружок, вырезанный из середины противоположной стороны. Это означает, что ян содержит в себе зародыш инь, а инь обременена зародышем ян. Это также диалектический символ взаимодействия противоположностей.

Р. Генон считал, что ян-инь — это спиральный символ, т. е. образ сечения вселенского вихря, сводящего воедино противоположности и порождающего вечное движение противоречивого бытия. Вертикальная ось, проходящая через середину ян-инь, образует мистический центр, где нет ни вращения, ни страданий. Эта ось соответствует центральной зоне колеса превращений индуистского и буддистского символизма, а также центру или пути вовне из лабиринта в египетском и западном символизме.

Символ выражает также две уравновешивающие друг друга тенденции в процессах изменения — усложнения и упрощения, прогресса и регресса. Наличие в каждой половине круга «своего иного» (копии противоположного принципа) говорит о том, что ни один из элементов мира не является ни абсолютно положительным, ни абсолютно отрицательным: в добре есть момент зла, а в зле — момент добра (*Нет худы без добра*).

Исходное значение терминов ян и инь — солнечная и пасмурная погода или солнечная и теневая стороны (например, горы, ущелья). В гексаграммах книги «Ицзин» («Книга перемен») целая черта символизирует ян, а прерванная — инь. В VIII—V вв. до н. э.

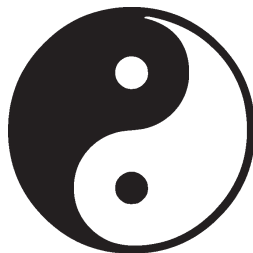


Рис. 17. Ян-инь
в даосизме

доктрина ян и инь дополняется понятием «ци» — энергии, жизненной силы, а в VI—II вв. до н. э. — концепцией пяти первоэлементов, как бы материала для действия ян и инь. Если люди действуют в соответствии с Дао, то в обществе царят порядок и спокойствие.

Котел огня в зороастризме

Символ парсиев (парсов), исповедующих учение Зороастра (Заратуштры), — котел огня (рис. 18). В современном мире сторонников зороастризма немного. Вместе с тем эта религия в свое время оказала существенное влияние на формирование христианства, и ее символика актуальна по сей день. По преданию пророк Зороастр, родившийся на Урале и проповедовавший в Восточной Персии, был вдохновлен богом добра Ахура-Маздой. Пророк учил единобожию, выступал против примитивного анимизма и кровных жертв. Суть его учения — в формуле «Добрые мысли, добрые слова и добрые дела». Когда Ахура-Мазда проявил Себя Зороастру, Зороастр попросил дать ему символ. Бог дал ему символ огня-света. Огонь сжигает всякое зло и при этом не загрязняется, не становится нечистым. С тех пор в храмах парсиев (т. е. парсов-зороастрийцев) никогда не угасает священный огонь.

Видимый огонь в котле — всего лишь знак первоизданного нематериального огня как силы проявления всякой сущности; парсии поклоняются Богу-Свету, но не материальному костру, поэтому неточно называть их огнепоклонниками. Видимый огонь подобен короне невидимого короля. Храмовый котел с огнем около трех футов в диаметре и высотой в четыре фута. В предписанные часы пять раз в день священники кладут топливо в котел. Предложить для этой цели драгоценное сандаловое дерево — особая заслуга верующего. Зола из сосуда раздается верующим, и они прикладывают ее ко лбу. Огонь есть основной символ Ахура-Мазды. Нередко Ахура-Мазду изображают также в виде старика в шапке, с бородой и крыльями.



Рис. 18. Символ зороастризма котел огня

Отсюда и христианское представление о Боге как Свете. Символ стихии огня у китайцев — табличка из красного агата (чань). В египетской иероглифике огонь также связан с символикой солнечного пламени, жизни и здоровья. Гераклит учил об огне как начале и конце всех вещей, силе превращений. Подобно воде огонь есть символ преобразования и перерождения, а также архетипический образ «явления в себе».

Прохождение через огонь символизирует выход за пределы человеческих возможностей. Древнерусские язычники жгли костры на своих святилищах и поддерживали негасимый огонь перед идолом Перуна. Они сжигали своих мертвецов, которые с пламенем погребального костра переносятся в рай. После принятия христианства на кострах сжигали колдунов и еретиков. Символ огня двойствен: огонь грозен и в то же время дает свет, тепло, очищает, придает творческие способности («искра Божия»).

Числовая символика: монада, диада, триада

В пифагорейской философии особо выделяется следующая «четверица» категорий: 1) монада — первоначало, эфир, нус; 2) диада — первоматерия, неопределенная двоица, апейрон, подчинена эфиру как действующей причине; 3) хронос — время; 4) пространство, бездна — бесконечное и бестелесное существо. Эта «четверица» — корень жизни.

• **М о н а д а** (от греч. *μοναδα* — единица) — субстанциальный элемент, по Лейбницу, нечто самое простое, наименьшее, единое и неделимое. В пифагорейско-платонической философии единицей-монадой выражался принцип единства, стабильности и формы; монада противопоставлялась диаде, т. е. принципу неопределенности, неоформленности, множества и материальной текучести. Бруно, вслед за Кузанцем, трактует монаду как наименьший элемент действительности, средоточие единства физического и психического, микрокосм, в котором отражается макрокосм.

Лейбниц развертывает понятие монады в целую философскую систему — монадологию⁴¹. Он учит, что монада — это духовная

⁴¹ См.: Лейбниц Г. В. Л. Монадология // Соч. : в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 413—429.

единица бытия, непротяженная субстанция, «истинный» атом; она есть для себя весь замкнутый мир, не нуждается в других монадах. Не имея частей, монады не могут подлежать ни образованию, ни разрушению, не могут иметь фигур. Они отличаются друг от друга только внутренними качествами и действиями. Каждая монада развивается из самой себя свои представления. Соединяясь с особым телом, всякая монада образует живую субстанцию. «Всякая монада есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное точно так же, как и сам универсум»⁴². Монады могут произойти или погибнуть сразу, тогда как сложное начинается или кончается по частям. Все монады, сотворенные или производные, составляют создания Бога и рождаются из непрерывных излучений Божества⁴³; Бог — источник существования и сущности монады. Учение о монаде продолжили Х. Вольф, А. Баумгартен и др.

• **Д и а д а** — термин пифагорейцев и платоников для обозначения «иногo» монады. Согласно Пифагору, диада (двоица) относится к причине страдательной и материальной и представляет собой видимый мир. В этом мире господствуют различия, противоположности, изменения. В силу своей текучести материя всегда есть нечто «иное», неопределенное, множественное, неоформленное. Через посредство диады монада вызывает к жизни вселенную, проявляется в мире и завершается в триаде. Тогда диада оказывается слиянием вечно-мужского и вечно-женского в Боге. Нечетные числа у пифагорейцев почитались за божественные, а четные сопрягались с земным началом. В диаде усматривался источник зла, дифференциации, противоположения, дисгармонии.

Е. П. Блаватская подчеркивает, что у ранних пифагорейцев «диада была тем несовершенным состоянием, в которое впало проявленное существо, когда оно отделилось от монады. Это было той точкою, из которой раздвоились два пути — добра и зла. Все, что было двулично или ложно, называлось ими “двоичностью”»⁴⁴.

⁴² Лейбниц Г. В. Л. Монадология. С. 405.

⁴³ Там же. С. 421.

⁴⁴ Блаватская Е. П. Тайная доктрина : в 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 722.

Филолай и Архит сформировали основные понятия пифагорейской математики, в том числе понятия единства диады и гармонии. Вслед за пифагорейцами Платон и платоники противопоставляют монаде диаду и мыслят под последней беспредельность, беспорядочность и бесформенность. Спевсипп подставил на место двойцы *множество*, и впоследствии неоплатоники при противопоставлении формы и материи предпочитали пользоваться терминологией «единое — многое». У Плотина диада — первая эманация Единого.

• *Триада* — термин, обозначающий трицу, тройственный ритм движения бытия и мышления, а также особый способ классификации и моделирования действительности. Пифагор считал число 3 числом тайны. Это число отвечает мужскому началу, Духу. В феноменальном плане троичность есть принцип образования физического тела, а в сущностном плане триада — это первое понятие проявленного божества (Отец, Мать, Сын).

В геометрии только треугольники, а не одна или две прямые линии, выглядят как простейшие завершенные фигуры. Греческая буква Δ, которую изображают в форме треугольника, у эзотериков означает «проводника неведомого божества», и слово *Deus* у латинян начинается с той же буквы. Цифра 3 у древних — идиограф трех материальных элементов — воздуха, воды и земли. Триада — завершенный ансамбль монады и диады.

Пифагор полагал, что закон триадичности есть универсальный закон мироздания. Платон и платоники широко использовали идею триады. Например, они учили об образце, демиурге и материи как о трех началах, а о нусе, псухе и космосе — как трех ступенях бытия. В христианской философии триада играет первостепенную роль. Бог предстает Троицей, соборным единством Отца, Сына и Святого Духа.

Идея триады получила дальнейшее развитие в немецкой классической философии. Так, в системе Гегеля эта идея воплощена в его схеме всякого развития: тезис — антитезис — синтез. Марксисты вслед за Гегелем описывают процессы развития триадически — в форме закона отрицания отрицания. Идея триады — одна из фундаментальных не только в философии, но и во всех прошлых и ныне сосуществующих культурах.

НАУКА И РЕЛИГИЯ

§ 1. Наука как феномен культуры

Соотношение науки и религии. — Книга природы и Книга Откровения. — Духовное и плотское в науке. — Две концепции науки. — Этапы эволюции науки. — Модели роста науки в критическом рационализме. — Условность понятия науки. — Онтологизм, гносеологизм, методологизм. — Кумулятивизм. — Интернализм. — Редукционизм. — Принципы неопределенности и дополнительности. — Неоднозначность предсказаний. — Развенчание идеала системности. — Ризома. — Наука не доказывает, что Бога нет. — Знание — сила? — Экстернализм. — Проверка истинности научной теории практикой. — Истинность не совпадает с научностью. — Сциентизм. — Монизм и плюрализм в науке. — Асциентизм. — Культ «избранного ученого». — Размытость критерия научности. — Во всякой ли культуре есть наука? — Открытость и закрытость науки. — Критика европоцентристского мифа о науке. — Религиозные причины открытости и закрытости науки. — Теория двойственной истины. — Античные корни европейской науки. — О союзе науки с материализмом. — Тайная наука Древнего Китая

Соотношение науки и религии

В каждой культуре во все времена можно различить, например, такие ее специфические компоненты, как религия, техника, искусство. В отношении же науки возникает затруднение. Многие ученые убеждены, что далеко не всякая культура сопряжена с институтом науки. М. К. Петров ясно показал, что в возникновении подлинной науки решающую роль сыграли христианство и хрис-

тианская теология. Даже в современном мире фундаментальные исследования в области естествознания проводятся лишь в нескольких десятках стран (в том числе в России), а большинство народов к систематическому производству научных знаний никакого прямого отношения не имеет.

Значит ли это, что связи «религии — техника» или «религия — искусство» универсальны и являются атрибутами любой культуры, а связь «религия — наука» имеет характер культурной случайности, исторического зигзага? Если да, то, в принципе, человечество может обходиться без фундаментальной науки, но никогда не могло обойтись без религии, техники и искусства. Что же такое наука и какую альтернативную (в отношении к религии) роль она играет в европейской культуре?

Нет единого и общепринятого определения науки, конкурирующие же дефиниции этого понятия туманны и широки. Например, А. И. Ракитов предложил считать наукой любое знание, производящее новое знание: наука — это «особого рода машина по производству знаний». Под столь широкую «науку» подпадает любое знание (обыденно-техническое, художественное, философское, политическое и т. д.) в той мере, в какой оно саморазвивается и обновляется.

В отечественной литературе часты ссылки на дефиницию П. В. Копнина: наука есть знание, имеющее свой предмет, системную организованность и метод. Из этого определения, в частности, следует, что науками можно называть любые процессы обучения (слесарному делу, иностранному языку и пр.), так как всякое нормальное обучение предполагает предмет, систему и метод. Из-за отсутствия удовлетворительного исходного определения науки людям остается руководствоваться интуитивным пониманием природы и сущности этой формы общественного сознания.

Естествознание в первую очередь озабочено вопросами об устройстве природы и функциях ее различных частей. При этом наука познаёт не необозримый мир как целое и не всю сумму частей мира, а лишь некоторые исторически доступные ученым фрагменты универсума; ученый реально вовлечён в наблюдаемый предмет. Поскольку у ортодокса-естествоиспытателя образ целого очерчен

экспериментально доступным и измеряемым горизонтом физических объектов, то он с подозрением относится к философии и религии, предельно общие предметы которых далеко уходят за границу инструментально доступного и измеряемого, а потому трудно различимы.

Религию, в отличие от науки, волнуют другие вопросы. Как человеку следует жить (не по-звериному, а по-Божески)? Какими должны быть его отношения с миром и безусловным началом всего существующего? Как бы ни отличались научные и религиозные представления о мире, они подчас столь же не противоречат друг другу: например, утверждение скульптора о наличии фигуры Венеры в глыбе мрамора не противоречит мнению физика, что глыба мрамора состоит из атомов.

Поскольку эссенциальные задачи у науки и религии столь различны, то правомерно ли говорить о глубинных противоречиях между ними. Почему все же периодически возникает феномен конфликта между этими взаимодополнительными формами общественного сознания?

Кант различал мир феноменов и мир ноуменов, ставя под сомнение возможность человека истинно познавать вещи-в-себе и научно доказывать бытие Бога. По Канту, наука интересуется миром феноменов, Бог же принадлежит к ноуменальному миру и не поддается осмысленному научному описанию. Наука должна заниматься посюсторонним миром явлений и отмежеваться от религии. Гёте на это возражал: «Хочешь узреть Невидимого — взгляни на видимое». Но так ли уж непроницаем барьер между вещественным и существенным мирами и во всех ли случаях наука способна обходиться без религии, а религия без науки?

Ученые иногда признаются, что мало просто ответить на вопрос, как нечто существует, но важно также понять, почему описываемые ими явления природы именно такие, а не иные. Наука никогда не сможет ответить, например, на следующие вопросы: что вызвало Большой взрыв? почему процессы природы носят законосообразный характер? почему мир вообще существует? Внутреннее научное обоснование законов природы оказывается невозможным без специальных трансцендентальных допущений и обраще-

ния к религиозным представлениям о целостности бытия. Наука далеко не всегда нейтральна в отношении сакральных идеалов порождающей ее культуры, а воспитание и становление ученых всегда происходит внутри господствующего мировоззрения и, следовательно, под сильным влиянием религий (теистических либо атеистических).

Понятие «чисто научного» (нейтрального в религиозном и идеологическом смысле) воспитания и образования — наивная абстракция. Если бы на самом деле, скажем, ученый-физик формировался только под влиянием языка науки (например, математики) и учебников по современной физике, то вряд ли бы ему была свойственна ч е л о в е ч н о с т ь, которой на самом деле отличаются подлинные творцы науки.

А. Н. Введенский настаивал на важности влияния сердца как царства религии на разум ученого. В противном случае, пишет этот замечательный православный полемист, «одно научное просвещение само по себе дает лишь дрессировку разуму, и если человек по своей природе хищный зверь, то образование только изощрит ему зубы и отточит ему когти. Еще Ф. М. Достоевский сказал: “Если негодяю дать высшее образование, то из него получится утонченный негодяй и опаснейший для общества”. <...> Значит, без религии человечество одичает, морально опустится и превратится в настоящего зверя, на которого придется надеть оковы»¹.

Различаясь своими предметами, наука и религия в то же время имеют немало общего. И та и другая опираются на интуицию, способности идеального отражения незримых сущностей, на внешний опыт, основываются на формах *faith*-веры и *belief*-веры. Научное и религиозное мироотношение составлено рациональными и иррациональными компонентами. Поэтому неточно и поверхностно распространенное мнение, будто «рациональная» наука полностью противоположна «иррациональной» религиозной вере.

¹ *Введенский М. К.* Протоиерей Александр Введенский. Екатеринбург, 2006. С. 65. Мир, на наш взгляд, становится все хуже и хуже, в связи с чем Б. Пастернак не случайно выразился так: «Не знаю, спасет ли мир красота, но пошлость непременно пожрет его».

Американский богослов Л. Гилки противопоставляет науку и религию следующим образом:

— наука предпочитает объяснять объективные, доступные, повторяющиеся данные, а религия обращает внимание на порядок и красоту в мире, на внутренний опыт людей (на вину и прощение, тревогу и доверие, бессмысленность и целостность);

— наука формулирует объективные вопросы и выясняет, как происходят те или иные события, а религия задает личные вопросы о смысле и предназначении, об истоках и судьбе;

— авторитет науки основан на логических связях и точности наблюдений, для религии же авторитетны Бог и Его пророки;

— науку интересуют количественные гипотезы, тестируемые экспериментальным способом, а религия прибегает к языку символов и аналогий, поскольку Бог трансцендентен².

Многие историки говорят об отношении между религией и наукой как о традиционной и тотальной войне. Например, известно предупреждение Августина, что хороший христианин будет опасаться математиков, поскольку есть опасение, что математики вступили в сговор с дьяволом, чтобы помрачить дух людей и бросить их в объятия ада. Такая модель позже была популяризована Дж. У. Дрэйпером (1874) и А. Д. Уайтом (1896).

Оппоненты им отвечают, что такого рода Армагеддона нет и что невозможно обнаружить «армию» ученых, якобы наступающую на «армию» священнослужителей. Одни христиане думают, что наука и теология частично пересекаются между собой как отрасли знания, другие же утверждают, что наука и религия только взаимодополняют друг друга, но не взаимодействуют между собой.

Р. Мертон (1938) доказывал, что научная революция была навеяна концепцией пуританизма о Боге-суверене и полнейшей пассивности материи; эта концепция оказала решающее влияние на Ньютона, Бойля и ряд других ученых-протестантов. И в научной, и в религиозной среде есть плюрализм мнений, ведутся споры о природе науки, сущности религии и характере противостояния этих форм взаимоотношения.

² См.: *Gilkey L. Maker of Heaven and Earth*. N. Y., 1959.

Не менее сомнительны и представления о наступившем между наукой и религией полном согласии по принципиальным вопросам. Вряд ли конфликты между ними нужно объяснять только взаимным непониманием людьми науки людей веры. Удобнее всего сравнивать науку и религию в плане противопоставления научной и религиозной картин мира, когда та и другая выражены на языке философии.

В XVII—XVIII вв. богословы в первую очередь фокусировали свое внимание на физике и астрономии, а в XIX—XX вв. — на геологии и биологии. Современная генетика дает ученым почву для обсуждения традиционных этико-богословских проблем о свободе воли и нормах поведения человека. В истории взаимоотношения науки и религии бывали периоды их прочного союза и известны эпохи их конфронтации. Начиная с эпохи Возрождения в европейской науке сложился культ эксперимента. Естествознание претендует на обладание высшей истиной и на духовное руководство человечеством.

Э. Бутру, говоря об ученых-атеистах, пишет: «Наука в лице многих своих представителей хочет принципиально *a priori* устранить религию не за какие-либо ее отдельные идеи, чувства, утверждения, а за саму ее манеру мыслить, чувствовать, утверждать и хотеть. Религиозный человек, по мнению людей науки, дает своим способностям применение, враждебное прогрессу человеческой культуры. Научный дух не только отличен от духа религиозного, но является его прямым отрицанием. Он порожден реакцией разума, направленной против духа религии. Торжество духа науки и исчезновение духа религии — одно и то же. Итак, не столько науку и религию в собственном смысле слова, сколько дух науки и дух религии должны мы сопоставлять друг с другом»³.

К середине XX в. различие между «истинностью» и «научностью» стало настолько очевидным, что культ науки стал быстро угасать, оборачиваться обвинениями науки в причинении человечеству многих бед. В своей концепции «эволюционного финализма» Тейяр де Шарден говорит о возрастании возможности

³ Бутру Э. Наука и религия в современной философии. СПб., 1910. С. 310.

примирения науки и религии по мере того, как все индивиды и народы будут восходить посредством всеобщей любви к точке «Омега» — к светлому царству, где Бог будет во всем.

Равновозможны три трактовки темы соотношения науки и религии:

- 1) в главном наука и религия никогда не достигнут согласия;
- 2) уже сегодня они близки друг другу в освещении целого ряда коренных проблем мироотношения;
- 3) объединение науки и религии произойдет в неопределенно далекой эсхатологической перспективе.

Первую версию отстаивают убежденные атеисты. Вторую версию предпочитают многие философы и культурологи, не примыкающие к каким-либо конфессиям или атеизму. Третью версию предложил, например, физик М. Планк, предположивший, что параллельные линии развития науки и религии пересекутся в бесконечно отдаленном от нас времени⁴.

Книга природы и Книга Откровения

В ряде традиций бытие сравнивается с тканью, деревом или книгой. Так, на санскрите сутра означает «нить», и из сутр соткана Книга Бытия. Тантра — это нить, ткань, иногда ткацкий челнок. Символика узлов («узел древа жизни», «узел счастья», «вечный узел» и др.) намекает на формулы связывания и развязывания. В Апокалипсисе есть символ *Liber Vitae* (Книги жизни). «Древо жизни» нередко изображено произрастающим у общего истока четырех райских рек. Листья и буквы Книги жизни уподобляют разным существам во вселенной.

В учении Ибн Араби говорится: «Вселенная — это огромная книга; все буквы этой книги начертаны изначально одними и теми же чернилами и вписаны в вечную скрижаль божественным пером; все они начертаны одновременно и нераздельно; вот почему сущностные божественные явления, скрытые в “тайне тайн”, по-

⁴ См.: Планк М. Религия и естествознание // Вопр. философии. 1989. № 3. С. 25—36.

лучили название “трансцендентных букв”. И сами эти трансцендентные буквы, то есть все творения, которые обрели виртуальное существование в божественном всеведении, силой божественного дыхания спустились на нижележащие строки и составили проявленную вселенную»⁵.

Галилей как-то сказал, что Бог создал две книги — Книгу природы и Священное Писание. Эти книги, принадлежащие одному автору, не могут принципиально противоречить друг другу. Но бывает, что люди неправильно читают ту или другую книгу, а потому находят между этими великими текстами противоречие. Подчас люди поклоняются одной книге и пренебрегают другой. Так могут возникнуть два храма — либо храм науки, либо храм церкви. Вместе с тем, учил Галилей, эти тексты взаимодополнительны: в Писании изложены всеобщие принципы познания сотворенной природы, а к их пониманию невозможно прийти, не изучая явления этой природы.

Кеплер видел главную цель всех исследований внешнего мира в обнаружении рационального порядка и гармонии, которые Бог ниспослал миру на языке математики. Бойль назвал науку «р е л и г и о з н о й з а д а ч е й по раскрытию тех восхитительных деяний, которые Бог являет миру». Ньютон полагал, что вселенная свидетельствует о всемогуществе Творца. Книга природы, обычно молчащая, может, подобно ослице библейского прорицателя Валаама, внезапно заговорить, когда к ней обратится проникательный ученый.

Религиозное мышление выдвинуло и своеобразно обосновало ряд важнейших принципов мироустройства, которые наука заимствовала, радикально преобразовала и превратила в свои методологические постулаты. Среди них принципы единства мира, сохранения энергии, причинности, всемирного тяготения, инвариантности, симметрии, простоты (атомизма), наименьшего действия, происхождения порядка из хаоса, движения мира к концу и хаосу (роста энтропии), подчинения явлений законам, абсолютности скорости света.

⁵ Цит. по: *Генон Р. Символика креста. М., 2004. С. 97.*

Особый интерес представляют религиозные откровения о числах и фигурах, таинственном числе π , нелинейной мистике, согласно которой троица равна единице, а все геометрические фигуры скачкообразно превращаются друг в друга. Из мистики чисел и фигур развилась светская математика, ощущающая ныне тягу к нелинейному мышлению, и теория катастроф. Как выразился Ж. Агасис, швейцарский естествоиспытатель XIX в., «наука есть перевод мыслей Творца на человеческий язык».

Например, нередко математики склонны оценивать свою науку в парадигме платонизма. «Мир математики, — пишет Вл. Д. Мазуров, — не материален. Но он объективен, он реален, он совершенно произволен. Поэтому математика, имеющая дело с реальностью мира идей, может (хотя и не обязательно) естественным образом приводить к той или иной форме идеализма. Наши конструкции в математике — это построения из теней, из проекций истинного мира идей. Тем не менее в глубинной сути математика — гуманитарная наука, она есть наука о человеческом мышлении»⁶.

Духовное и плотское в науке

Плотские потребности души удовлетворяются путем практического применения знания о материальных явлениях природы. Духовные потребности души сопряжены с познанием глубинных сущностей универсума и Абсолюта. Гармонизация плотской и духовной сторон души достигается согласованным прочтением Книги природы и Писания и одинаковым доверием к ним. Религия сосредоточивается на Писании, наука — на изучении Книги природы. В реальном же индивиде религиозное и научное либо легко уживаются друг с другом, либо конфликтуют между собой.

Пропорция духовного и плотского в научном мироотношении индивида обуславливается, с одной стороны, историческими особенностями культуры, в рамках которой ученый творит, а с другой стороны, характером души ученого. Если науку брать не как «на-

⁶ Мазуров Вл. Д. Незначуемое // Науч. тр. профессоров УИЭУП. Екатеринбург, 2007. С. 145—146.

уку вообще», а как конкретно-исторический продукт деятельности ученого, принадлежащего определенной культуре, то легко заметить эти два обстоятельства.

Во-первых, в науке как феномене культуры обнаруживаются либо гармония духовной и плотской тенденций, либо превалирование одной из тенденций над другой.

Во-вторых, наука вбирает в себя многообразие мироотношений ученых как индивидов, причем в душе одного ученого, случается, доминирует духовное начало, а в душе другого — плотское. Таким образом, есть ученые духовно-целостные и есть ученые плотяно-целостные, равно как научные школы могут иметь преимущественно либо духовный, либо плотский характер.

Логика соотношения духовного и плотского не всегда совпадает с логикой противостояния идеализма и материализма, ибо и Книгу природы можно читать духовно. Соотношение духовного и плотского в науке есть предмет конкретно-исторического изучения той культуры, которая порождает ту или иную качественно-специфическую науку. Если культура заставляет науку целиком переключаться на изучение материальных свойств природы, то велика вероятность, что в такой науке возобладает материализм. Напротив, исключительный интерес сообщества ученых к духу, просвечивающему сквозь вещественные оболочки качеств, способствует складыванию в науке религиозно-идеалистического мироотношения. Гармонический взгляд на природу как на нерасторжимое единство духа и материи прививает науке иммунитет против крайностей материализма и спиритуализма.

В методологии естествознания европейского типа все еще господствует монистический материализм как *belief*-вера в то, что в мире нет никакого иного бытия, кроме объективной реальности, данной нам (потенциально или актуально) в наших внешних ощущениях. Различные формы позитивизма и «научного реализма» — суть ослабленные варианты материализма, к которым в XX в. тяготели естествоиспытатели. Классический рационализм отождествлял себя с наукой как высшей формой истинного знания. Вера в могущество естествознания заняла в XIX—XX вв. место монотеизма. Университеты стали именоваться храмами науки. Многие ученые подобно

молящимся в церквах испытывали святые чувства в отношении научного действия.

Если в старые времена под универсальным (университетским) образованием понимали обучение всем музам — искусству, поэзии, науке, истории, риторике, то ныне университет ассоциируется исключительно с научным преподаванием. Под «науку» подгоняют такие дисциплины, как философия, история, обучение иностранным языкам, физическая культура. Неважно, какой предмет читает преподаватель университета, все равно его, явно или неявно, причисляют к категории ученых. Но всякий ли преподающий в университете (скажем, журналистику или художественную литературу) транслирует студентам именно научное знание? Prestижно ли философу или искусствоведу именоваться ученым? И вообще, правильно ли называть систематическое погружение учащихся в основные идеалы национальной и мировой культуры — через преподавание этих идеалов — «научным образованием»?

Это непростые вопросы. Даже очень высокообразованные люди, исповедующие культ естествознания, убеждены, будто наука олицетворяет истину, а религия — предрассудки, заблуждения, мракобесие. Во второй половине XX в. заметно активизировался поиск формул единства науки и религии.

Две концепции науки

По-гречески *ἐπιστήμη* (наука) образовано от предлога *ἐπί*, означающего «над», и *στήμη* — «быть какой-то частью»; тогда этимологически «наука» означает «увидеть (сверху), поставить себя над всем и повсюду». Математика (от др.-греч. *μάθημα* — изучение, наука) — наука, исторически основанная на решении задач о количественных и пространственных соотношениях; такое знание включало арифметику, геометрию, астрономию, музыку.

Русское слово «наука» составлено предлогами *на* и *у* (по В. И. Далю, в церковной азбуке *ук* или *ик*, а также *оу* или *у*); *на* — предлог, указывающий тот предмет, на который обращено действие. Благодаря такой речевой форме даются определения сути, основания любого нечего; *у* означает «при, подле, личное владение, связь,

зависимость». Вероятно, этимология и семантика слова «наука» означает «бытие подле указанного предмета и овладение этим предметом».

Аналогичное значение имеет латинское слово *scientia* (наука). Коренной слог *sc*, т. е. «сквозь», обычно характеризует некоторый сквозной процесс. Например, сцинтилляция — просвечивание насквозь, свет, блеск; скальпель же — средство механического вскрытия. Вспомним, что латинское *entia* в слове *scientia* означает «чистое бытие». *Science* в переводе с английского — наука. Немецкое слово *Wissenschaft* (наука) связывает два слова — древнее слово *wissen* (видеть) и *schaft* (стержень, древко). Так или иначе *Wissenschaft* означает «видение оснований».

Слова *наука*, *science* и *Wissenschaft*, возможно, прежде означали приближение к предмету, видение его оснований и его освоение. Уже первоначальный смысл слова «наука» заключал в себе два пути его понимания и развертывания. Первая интерпретация этого смысла опирается на модель сквозного просвечивания предмета и ведет к пониманию науки как особого видения оснований «нечто», не требующего практического преобразования разглядываемого предмета. Вторая интерпретация сопряжена с моделью острого режущего инструмента, при помощи которого вскрывается невидимая структура изучаемой реальности.

Языковая интуиция закрепила в слове «наука» оба эти значения, разворачиваемые в две противоположные концепции науки. Разумеется, следует помнить, что этимологическое значение термина отличается от современного социокультурного значения того же знакового комплекса. В то же время забвение этимологии фундаментальных категорий ведет к релятивистскому разрушению их смыслового архетипа, не компенсируемому конвенциональными дефинициями.

Согласно первой, широкой, теории, наука есть вид человеческой деятельности, удовлетворяющей потребность общества в познании характера незримых свойств сотворенной природы в ее первозданном, девственном виде. Как же увидеть невооруженным взглядом внутренность вещей? Не лучше ли разобрать

вещи на части, обращая внимание на естественные или искусственные скрепы (связи, законы) частей?

Возможны два ответа: 1) подвергнуть целое механическому разбору на части, испытанию; 2) метод пытки неприемлем по соображениям духовного порядка; совесть подсказывает опираться в познании естества на эмпатию и интуицию, а нравственный разум предлагает выбрать метод аналогии между устройством человека и мироустройством. Человек — часть сотворенной природы, в нем есть то же, что и в окружающем мире. Познавая себя, человек становится мерой вещей (Протагор), их универсальным аналогом.

Вторая, более узкая, теория науки основана на редукции родового понятия науки как систематического познания существенных связей наличных определенностей и выражения этих связей в понятийной форме к одному из возможных видов науки, а именно к экспериментальной («пытающей») науке. В свете этой теории наука есть постоянно воспроизводимая деятельность, связанная с превращением природы в объект дознания и пытки. Субъект науки, естествоиспытатель, не ждет милости от природы, не просит ее самооткрываться и быть искренней. Когда природу вынудят признаться, она раскроет свои тайны. Задача экспериментатора, вооруженного колющими и режущими инструментами, заключается в умелом проведении дознания, допроса.

Ж.-Ж. Руссо предупреждал об опасности научного прогресса для человечества и считал, что науки возникли под влиянием таких людских пороков, как корыстолюбие, праздность, стремление к насилию и власти. «Жрецы» науки, движимые корпоративными корыстными интересами, политизируют и идеологизируют институт науки, из-за чего наука вступает в конфликт с демократической культурой.

Естествоиспытателю, подобно инквизитору, нужно особое воспитание, чтобы его не мучила совесть. Этой задаче, по-видимому, лучше всего отвечает материалистическое мировоззрение. Последовательный материализм учит, будто космическая плоть мертва, не одушевлена, лишена чувства боли и муки, а жизнь есть крайне редкое явление природы. А что если жизнь всеобща и весь космос одушевлен, имеет мировую душу? Если экспериментатор догады-

вается об этом, то и тогда он «умывает руки» — оправдывается тем, что выпытанные им у природы тайны весьма полезны людям, делают нашу жизнь комфортной. Далеко не все соглашаются с такой «двойной моралью».

Пробуждающееся экологическое сознание человечества начинает противиться бесконтрольному научному экспериментированию и требует «перековать мечи на орала». Общества по защите животных первыми «бросили камень» в экспериментаторов, подняли бунт против биологических опытов. Разве испытуемые обычно искренне раскрывают свою душу мучителю? Вспомним формулу Канта: субъект познает в объекте только то, что своим действием сам же вложил в свой объект. А действие равно противодействию. Выходит, субъект познает не столько естественные вещи сами по себе, сколько противодействия ему этих вещей и искусственные новообразования.

Современный философский инструментализм обосновал тезис, что естествоиспытатель в принципе не способен выznать вещь-в-себе и что его пониманию подлeжит лишь та реальность, которая уже трансформирована человеком и приспособлена к его нуждам. Многочисленные сторонники учения о науке как нерасторжимом союзе эксперимента и теории не хотят признавать никакого иного видения сущности науки. Они отождествляют науку «вообще» с той ее европейской разновидностью, которая сложилась четыреста лет тому назад.

Этапы эволюции науки

Науковеды выделяют три основных этапа в становлении науки: от мифа к логосу, от логоса к преднауке, от преднауки к науке⁷. Обстоятельно описаны следующие когнитивные особенности перехода от мифа к рациональной систематизации мысли, а затем — к преднауке:

⁷ См.: Гайдeнко П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987; Ильин В. В. Философия науки. М., 2003; Философия науки / под ред. С. А. Лебедева. М., 2004.

1) типологизация осуществляется уже не по логике «оборотничества», а по каузальному основанию;

2) размышляют не только о видимых, но и о невидимых предметах, прибегая к идеально-объектному моделированию;

3) от эмоционально-эстетических оценок переходят к объектно-субстанциальному описанию;

4) вещи объясняют уже не сверхъестественными, а естественными причинами;

5) у эллинов сложился универсальный алгоритм производства и трансляции знания об общих свойствах вещей;

6) древние греки различили знание и мнение, вычленили в бытии неизменную основу (предмет знания) и поток чувственных данных (предмет мнения).

Одни историки полагают, что собственно наука сложилась в Средние века, прежде всего в Париже (Буридан, Орем) и Оксфорде (Р. Бэкон, Р. Гроссетест). Другие исследователи доказывают, что подлинная наука начинается с XVII в. (с Галилея). Промежуток между средневековой и классической наукой науковеды сопрягают с когнитивными установками универсализма, символизма, иерархизма и телеологизма. Данные установки созерцательной и мистической гносеологии европейского Средневековья обусловлены метафизикой схоластов. За соблюдением этих установок в те времена бдительно следила церковная цензура. Средневековым прообразом экспериментального естествознания были алхимия, астрология, натуральная магия, ятрохимия.

Под у н и в е р с а л и з м о м понимается обобщенно-аподиктическое описание мира как завершенного всеединства космоса и человека. Знание может быть только универсальным и должно основываться на вере в Божественное творение. Универсальные связи в природе спроектированы Богом. С и м в о л и з м — это вытекающая из христианского креационизма вера в то, что каждый фрагмент природы олицетворяет какую-нибудь скрытую фундаментальную сущность, и эту сущность непременно нужно толковать с помощью Писания. Отсюда книжно-экзегетический характер познавательной деятельности. По установке и е р а р х и з м а мир есть пирамида, он состоит из низших и высших символов, а на вер-

ху пирамиды — Бог. Вещи суть более или менее гладкие зеркала и символы сущностей разных порядков. **Телеологизм** — это истолкование происходящих событий как исполнения промысла Божьего в условиях борьбы Бога с дьяволом на Земле как средоточии вселенной.

Формирование классического естествознания во многом обязано, во-первых, синтезу натурфилософии с ремесленно-технической традицией; во-вторых, распространению гипотетико-дедуктивной методологии. Науковеды обнаружили в основании науки Нового времени следующие представления и подходы: натурализм, комбинаторность, квантитативизм, причинно-следственный автоматизм, аналитизм, геометризм, фундаментализм, финализм, имперсональность, абсолютизм, наивный реализм, динамизм, сумматизм, механицизм и др.

Натурализм утверждает идею самодостаточности природы, управляемой объективными естественными законами; он противоположен антропоморфизму, телеологизму, антропоцентризму. **Комбинаторность**, в отличие от символизма и иерархизма, означает описание внешней вещи исключительно как сочетания механических свойств: величины, фигуры, количества движения. **Квантитативизм** основан на идее познания как количественного измерения. Поэтому все качества соизмеримы, нет никакой космической иерархии, мир однороден.

Причинно-следственный автоматизм есть отказ от формальных и целевых причин и признание того, что мир подчинен исключительно автоматике материальной причинности. **Аналитизм** — это описание и объяснение явлений природы методами математического анализа, через дифференциальные законы. Согласно **геометризму** пространство мыслится не в духе геоцентризма (анизотропным и неоднородным), а в духе гелиоцентризма — бесконечным, евклидовым, изотропным, однородным; небесное и земное отождествлены. **Фундаментализм** — утверждение, что вся система знания опирается на предельные унитарные положения, а из них выводятся производные утверждения.

Финализм и **дедуктивизм** суть утверждения, что вся система знания замкнута на себя, неопровержима, абсолютно

истинна, а ученый способен на всеведение; из исходных гипотез следует логический вывод, который, в свою очередь, проверяется экспериментом. **И м п е р с о н а л ь н о с т ь** — такая картина науки, в которой научное знание отображает безличное объективно сущее, и из него исключены оценочные моменты и параметры самого исследователя. Согласно признаку **а б с о л ю т и з м а**, ученый мыслится вне общества и истории, считается средоточием интеллекта, способен прямо и бесстрастно созерцать и регистрировать вечные истины.

Н а и в н ы й р е а л и з м в классической науке — это отождествление (онтологизация) научных гипотез с содержанием самого отображаемого объективного мира. **Д и н а м и з м** есть жесткий детерминизм и монотеоретизм; исключение из мира и науки всего случайного и неопределенного. **Э л е м е н т а р и з м**, **с у м м а т и з м**, **м е х а н и ц и з м** классической науки означают: 1) сведение сложного к простому; 2) реконструкцию мыслимого целого как арифметической суммы частей; 3) редукцию мира и человека к машине-автомату. Таковы важнейшие черты классической науки.

В период неклассической и постнеклассической науки в ней складываются неевклидовы геометрии, небулевы алгебры; принцип дальнего действия вытеснен принципом близкого действия, идея непрерывности — квантово-механическим описанием, линейность — нелинейностью. В новейшей науке получили широкое распространение интуитионизм, конструктивизм, операционализм, идея варьируемой интересубъективности образов и плюрализма описаний. Сегодня многие ученые предпочитают релятивизм, субъективизм, условность, прагматизм; они отказываются от принципов холизма и наглядности, от веры в объективную истину, в реальность законов природы.

Модели роста науки в критическом рационализме

Рост научного знания достигается путем рациональной дискуссии и критики существующего знания. Свой постпозитивизм К. Р. Поппер назвал **к р и т и ч е с к и м р а ц и о н а л и з м о м**.

Согласно модели Поппера, научное наблюдение всегда избирательно, целенаправленно, подчинено теоретической задаче, идее, принципу. Следовательно, наблюдаемое существенно обусловлено концептуальными установками наблюдателя. Развитая научная теория описывает и объясняет не реально наблюдаемое, а абстрактные объекты, не имеющие прямых аналогов в сфере опыта («абсолютно твердое тело», «идеальный газ» и т. п.). Не столько теория соответствует фактам, которые всегда ограничены в пространстве и во времени, сколько факты соответствуют теории, также ограниченной прошлым и настоящим. Опыт лишь временно способен подтверждать теорию, тогда как последующие опыты могут ту же теорию опровергать. Невозможно окончательно подтвердить теорию, но ее можно решительно опровергнуть (фальсифицировать) опытом, даже если она противоречит всего лишь одному опытному факту.

Фальсификация (от лат. *falsus* — ложный и *facio* — делаю) — 1) в обычном смысле — подделка, 2) в логике и методологии науки — процесс сокращения границ реальной применимости гипотезы через выявление таких условий опыта, при которых гипотеза начинает противоречить некоторым фактам и опровергаться. В 1935 г. в книге «Логика научного исследования» К. Поппер предложил при проверке общих суждений отдавать предпочтение фальсификации, а не верификации (подтверждению опытом), поскольку для подтверждения, например, суждения о законе природы, необходимо бесчисленное количество соответствующих фактов, а для опровержения того же суждения порой достаточно и одного противоречащего ему факта. Если гипотеза не опровергнута опытом, то это еще не означает, будто она непременно истинна; скорее, она всего лишь оправданна.

Иное дело — опровержение опытом претензий гипотезы на статус закона природы. Опровержение фактами ряда приложений гипотезы указывает на ложность «широкой постановки вопроса» и требует более узкой переформулировки гипотезы, сокращения ее границ, ослабления объясняющей силы. От фальсификации следует отличать принцип фальсифицируемости, введенный Поппером как альтернатива принципу верифицируемости и используемый им для разграничения науки и метафизики.

Критерием научного статуса теории, по Попперу, являются ее фальсифицируемость, опровержимость или проверяемость. «Теория, не опровержимая никаким мыслимым событием, является ненаучной. Неопровержимость представляет собой не достоинство теории (как часто думают), а ее порок»⁸. Всякая подлинная проверка теории — это попытка ее опровергнуть. Однако фальсифицируем ли сам принцип фальсифицируемости? Впоследствии Попперу пришлось смягчать свой принцип, ограничивая его применение областью эмпирических гипотез и дополняя требованием при опровержении онтологических схем опираться на метод противопоставлений.

Таким образом, процедуры подтверждения и опровержения асимметричны, имеют неравный познавательный статус. На место фальсифицированной гипотезы приходит новая, более жизнеспособная гипотеза, которая исправила обнаруженные опытом ошибки. Это и есть рост научного знания, эволюция науки «по Дарвину». Идеал науки — ученый, в равной мере критически относящийся к своей и чужой теориям.

Поскольку в целом проблема истинности знания неразрешима, говорит Поппер, то полезнее обсуждать критерии правдоподобности теорий. Наиболее правдоподобна, хотя и невозможна та теория, которая исчерпывающе описывает и объясняет объективную реальность. Однако более целесообразно обсуждать не проблему полной истины, а тему постепенного роста научного знания.

Этой теме Поппер посвящает свою «эпистемологию без познающего субъекта», в которой речь идет о трех мирах: 1) объективно существующей реальности, 2) идеальных конструкциях нашего сознания, 3) объективно-истинном содержании мышления. В третьем мире, составленном теориями, гипотезами и идеями, происходит (путем фальсификации) рост научного знания.

Прибавление новых научных проблем Поппер описывает следующей формулой: $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$, где P_1 — исходная проблема, TT — теория, претендующая на решение проблемы (как правило, не единственная), EE — оценка теории, ее критика и устране-

⁸ Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 245.

ние ошибок, P_2 — новая проблема. Эти соображения Поппера уже рассматривались выше при обсуждении проблемы непосредственного знания.

В соответствии с моделью Лакатоса (Имре Лакатос — ученик К. Поппера), реальная история познания отличается от ее логической реконструкции. Он подчеркнул, что эпистемологию интересуют не психологические, а логические правила и законы научного исследования. Ученый выделил четыре типа методологических доктрин и критериев рациональности⁹. Первые три (индуктивизм, конвенционализм, методологический фальсификационизм) оценены им как неэффективные критерии научной истинности. Более подходящей Лакатос объявил четвертую доктрину, а именно метафизику научно-исследовательских программ (НИП).

Лакатос исходит из учения Поппера о «третьем мире», в котором «объективные идеи» претерпевают свою «внутреннюю историю», но предпочитает говорить не о замене старых теорий новыми, а о критическом диалоге конкурирующих исследовательских программ. Именно НИП, а не отдельные теории, по его мнению, являются базовой единицей роста науки, и сам этот рост, как правило, есть результат смены НИП как исторически развивающейся последовательности теорий. В НИП входят самые важные идеи, теории, гипотезы. Она состоит из жесткого ядра и защитного пояса. Жесткое ядро переходит от одной теории данной программы к другой, а защитный пояс может частично разрушаться.

Жесткое ядро — основание НИП. Оно принято элитой ученых по критической конвенции, а потому непроверяемо. Защитный пояс состоит из вспомогательных гипотез, которые построены в целях обоснования НИП, для согласования ее базовых частей и объяснения познавательных операций ученых. Благодаря защитному поясу адепты НИП знают, каких путей в науке им следует избегать в дальнейшем.

В НИПе также перечислены методологические «исследовательские правила»: положительная и отрицательная эвристики,

⁹ См.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.

аномалии, контрпримеры, вспомогательные гипотезы, парадоксы и т. д. В соответствии с позитивной эвристикой ученые отбирают проблемы для исследований, ищут пути улучшения созданных теорий, приспособливают свои теории к контрпримерам и аномалиям. Отрицательная эвристика перечисляет нежелательные методологические приемы и приемы перевода удара опровергающих фактов с жесткого ядра НИП на ее защитный пояс.

НИП изменяется прогрессивно, когда ее теоретический уровень обгоняет рост эмпирии и она успешно предсказывает новые факты. Наоборот, НИП регрессирует, если поздно объясняет новые факты, которые либо предсказаны ее соперницей (конкурирующей с нею НИП), либо открыты случайно. Более прогрессивная НИП рано или поздно вытесняет менее прогрессивную.

НИП ценна тем, что способна существенно пополнять объем научного знания и предсказывать новые факты. На отношение ученых к НИП слабо влияют обнаруживаемые в ней противоречия и объяснительные трудности. По Лакатосу, не противоречие между теорией и эмпирией, а именно конкуренция разных НИП лучше описывает положение дел в реальной науке, предсказание учеными новых фактов. После выдвижения некоторой гипотезы далеко не всегда следует ее опровержение. Не бывает решающих экспериментов, достаточных для опровержения теории. Старая НИП сменяется новой только при условии разрушения ее «жесткого ядра», что и составляет суть «научной революции». Но обычно теоретический уровень науки развивается непрерывно и не зависит жестко от развития ее эмпирического уровня.

Лакатос, в отличие от Поппера, интересуется личностью ученого. Он рассматривает научное исследование как «картину научной игры» по заранее принятым правилам, с которыми связаны оценки рациональности действий ученого, критерии демаркации науки и псевдонауки, «кодекс научной честности» (скромность, сдержанность и т. п.).

Итак, главное в модели Лакатоса не идея опровержения проверяемой теории, а идея «картины научной игры», т. е. образ постоянного проектирования альтернативных концепций, позволяющих рассматривать изучаемый объект с самых различных точек зрения.

В 1962 г. в США вышла книга Томаса Куна «Структура научных революций», в которой рост науки трактуется не как непрерывное восхождение к истине, а как процесс, периодически прерываемый революциями, «сменами парадигм» (м о д е л ь К у н а).

В отличие от Лакатоса, американского философа и историка науки больше волнуют социальные аспекты научной жизни. Кун заимствует у М. Полани понятие «научное сообщество» и провозглашает это сообщество субъектом научной деятельности. Тот, кто не входит в данный круг, не является ученым-профессионалом. Ученый — это такой человек, который принадлежит к научному сообществу, ориентирован на узкую аудиторию своих коллег и не зависит от оценок «дилетантов».

Члены научного сообщества, по мнению Куна, способны без доказательства принимать п а р а д и г м у, т. е. некритически признавать некую единую и надличностную систему стандартов. В этом смысле наука понимается как одна из форм социальной традиции.

«Под парадигмами — пишет Кун, — подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений. <...> Парадигмы включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование»¹⁰. Понятие «научная парадигма» значительно шире, чем понятия «теория» и НИП, поскольку вбирает в себя всю совокупность убеждений, ценностей, технических средств, принятых научным сообществом для сохранения научной традиции. Безликий дух парадигмы навязывает ученым свою волю, задает им образец мышления и действия. Сами же ученые оказываются только выразителями требований со стороны признанной ими парадигмы.

Трактовку научной парадигмы Кун конкретизирует понятием д и с ц и п л и н а р н о й м а т р и ц ы. В нее он включает четыре элемента: 1) символические обобщения (например, закон Ома); 2) концептуальные модели (общие утверждения); 3) ценностные установки научного сообщества; 4) образцы решений конкретных задач и проблем.

¹⁰ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. С. 31.

Традицию (следование парадигме) Кун считает основным фактором быстрого роста науки: наука обычно существует как нормальная наука, т. е. как совокупность исследований, опирающихся на одно или несколько прошлых научных достижений, имеющих характер парадигм. В рамках нормальной науки ученый видит природу сквозь призму полученного им профессионального образования.

При ближайшем рассмотрении научной деятельности, пишет Кун, «...создается впечатление, будто бы природу пытаются втиснуть в парадигму, как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку. Цель нормальной науки ни в коей мере не требует предсказания новых видов явлений: явления, которые не вмещаются в эту коробку, часто, в сущности, вообще упускаются из виду. Ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новых теорий, обычно к тому же они нетерпимы и к созданию таких теорий другими»¹¹.

В нормальную науку входят только те проблемы — задачи-головоломки, которые обусловлены парадигмой. Для них есть уже образец и правила их решения, а также известно, что задача разрешима. Ученому остается в дозволенных пределах проявить личную сноровку и найти в парадигме новые познавательные возможности. А чаще ученые заняты проверкой и уточнением того, что уже известно. «Концентрируя внимание на небольшой области относительно эзотерических проблем, — пишет Кун, — парадигма заставляет ученых исследовать некоторый фрагмент природы так детально и глубоко, как это было бы немыслимо при других обстоятельствах»¹².

Нормальная наука — чуткий детектор познавательных аномалий и тупиков. Чем больше аномалий накопится, тем сильнее потребность в ревизии принятой парадигмы. Для преодоления познавательного кризиса нормальная наука рождает из себя «экстраординарную науку», способную пересмотреть старую парадигму и выработать новую научную веру. Тогда и происходит научно-со-

¹¹ Кун Т. Структура научных революций. С. 43.

¹² Там же. С. 48.

циальная революция, поначалу вносящая в научное сообщество смуту и разлад. Революция кардинально меняет профессиональные предписания, утверждает требуемую веру научного сообщества в эффективность новорожденной парадигмы.

Научные революции редки. Они порождают принципиально новые теории и новые критерии научной рациональности, логически несоизмеримые с прежними концепциями. Научный прогресс очевиден, но относителен, поскольку, по Куну, нет общего критерия истинности сменяющих друг друга парадигм. Многие философы упрекают Куна в психологизме и иррационализме («ученые не критичны к парадигме», «нет объективных критериев научности» и пр.). В то же время они отмечают заслугу Куна в описании «большой современной науки» как живого целого, для которой характерны коллективная работа, разделение труда, автоматизм учебных-винтиков.

Пол Фейерабенд, австро-американский философ, опровергает классические утверждения, будто научные теории либо дедуцируются друг из друга, либо совместимы друг с другом. Он также отвергает идею об инвариантности значений терминов, входящих в разные теории. Фейерабенд защищает антикумулятивизм и создает «эпистемологический анархизм» (м о д е л ь Ф е й е р а б е н д а).

Философ-анархист универсализирует тезис Поппера о нагруженности научных наблюдений теоретическими предпосылками. У каждой теории есть свой собственный набор аксиом, поэтому значения терминов разных теорий вообще несопоставимы, у каждой из них свой язык наблюдений. Некритическое заимствование «чужого» языка вредит научному творчеству. Альтернативные теории взаимно противоречивы по той причине, что каждая из них основана на собственных стандартах и нормах. Так, весьма различны подходы физики и химии к описанию ряда сложных физико-химических процессов.

Фейерабенд противопоставляет «классике» принципы пролиферации (размножения) научных теорий и контриндукции. При конфликте теории с фактом для ее опровержения нужна дополнительная теория, и любая вводимая идея правомерна. Тогда наука — это процесс размножения теорий и множество равноправных типов

знания. В науке нет универсального метода познания, любые критерии научной рациональности относительны.

Фейерабенд заменяет «научное сообщество» Куна «ученым-индивидом». Ученый вовсе не обязан чтить нормы, спущенные ему свыше, так как приверженность общим правилам не служит гарантией объективности и истинности теории. Ученые часто приспосабливаются к научным стандартам, руководствуясь материальными, а вовсе не метафизическими соображениями. А вот толерантность к чужим точкам зрения куда лучше.

Фейерабенд призывает учитывать в эпистемологии культурные традиции, идеологические, политические и прочие факторы. Научная теория обусловлена не только научными фактами, но также традициями и вкусами общества, взрастившего ученого. Успех теории не следует считать признаком ее истинности. Если теория не испытывает объяснительных трудностей, значит, у нее уменьшилось эмпирическое содержание. Это произошло, например, из-за искусственного устранения конкурирующей с ней теории. Или из-за удобного подбора подтверждающих фактов, что нередко превращает теорию в жесткую идеологию.

Модель Фейерабенда критикуют за иррационализм и релятивизм, но высоко ценят за пропаганду принципов плюрализма, толерантности, индивидуального творческого поиска, права на бунт против научной элиты.

Условность понятия науки

Различные концепции генезиса науки предложены Дж. Берналом, Р. Блеккетом, Б. М. Гессеном, Дж. Нидамом, Д. Прайсом, Ф. Энгельсом и др. Одни авторы считают, что наука выросла чисто случайно (например, гипотеза А. Эйнштейна — Д. Прайса), вторые отмечают необходимый характер ее возникновения (например, Дж. Нидам). Согласно концепции «онаучивания общества» М. К. Петрова, наука возникает как «соединительная ткань между развитым в недрах теологии логическим формализмом и материальным производством. Существует ли реальная возможность строго установить, какая из очерченных концепций науки «истинна»?

Выше говорилось, что этимология слова «наука» допускает равносильность обеих концепций. Но многие историки и методологи науки не считаются с этимологическим аргументом, предпочитая более очевидные формы фактической и логической аргументации. Что же следует считать точкой отсчета «подлинной науки»? Момент соединения спекулятивного мышления с экспериментом? Начало методической проверки гипотез о законах природы критерием внешнего чувственного опыта? Выработку умения сводить логическим способом суждения о сущностях и законах к суждениям о явлениях и кажимостях? Или, быть может, наука возникает с появлением массового спроса на профессию ученого и социального заказа на поточную научную продукцию?

Если положительно ответить на эти вопросы, то мы всего лишь условно договоримся считать наукой «экспериментально-теоретическую деятельность в ее позднеевропейской массово-профессиональной форме». Более существенных аргументов обычно не находят, а желание именно так понимать существо науки оправдывают успехами в освоении окружающей среды научно-техническими средствами.

Всякая другая теоретическая деятельность, связанная с систематическим выражением ноуменов в понятиях, наукой в собственном смысле почему-то не считается, идет ли речь о впечатляющих достижениях инженеров Древнего Египта или о физике Аристотеля. Правда, при таком узком подходе возникают трудности с причислением к науке гуманитарных дисциплин, предмет которых — человек как часть сотворенной природы. В конце Средневековья понятие науки как универсального знания было незаметно подменено узким понятием естествознания. Методы поискового и проверочного эксперимента применимы далеко не во всех гуманитарных исследованиях. Например, ими почти не пользуются историки и философы.

Чтобы устранить эти трудности, англоязычные науковеды наделили свойством научности только естествознание (*science*), а гуманитарное знание (*humanities*) вывели за пределы «истинной» науки. Математику, которая также не вписывалась в сферу эмпирико-теоретического знания, договорились рассматривать как особый

общенаучный язык. Тезис о совпадении науки «вообще» с ее уникальным европейским вариантом в свое время подкреплялся верой в близость европейской научности и истинности. Научный разум, толкуемый в духе узкого понятия науки, объявлялся вершиной человеческого мышления. Ему приписывалась исключительная способность познания истины и покорения природы.

Сегодня выяснилось, что этот разум далеко не разумен, потому что, воплощая свои выводы в глобальной технической практике, он подталкивает человечество к самоуничтожению и экологическому кризису. Разумен ли европейский разум, если он не вызнал как следует истинный характер природы, не предугадал ее мести человеку, не учел разрушительные последствия закона о том, что действие равно противодействию? Возрастающее сопротивление природы агрессивному естественно-научному разуму все больше сводит на нет громадные затраты общества на поддержание научно-технического прогресса.

Гносеологическая истинность европейской науки выросла в неразрешимую проблему. Вместо термина «истина» к науке сегодня предпочитают прилагать предикат «практическая эффективность», а понятие истинного разума заменяют понятием операционального интеллекта (Г. Башляр). П. Фейерабенд в 1975 г. заявил, что ученым остается признать только один критерий прогресса науки — «Все сгодится». Расстояние между «научной истинностью» и истиной (в смысле «соответствия знания действительности» у Стагирита) резко увеличилось. В таком случае испаряются основания сводить науку «вообще» к экспериментально-теоретическому естествознанию. Но ведь именно на доводе об эксперименте как самом надежном методе улавливания истины и держалась эта редукция.

Проблема понимания существа науки усугубляется также тем, что нет единой науки, а есть множество разных наук, далеко не всегда стыкующихся друг с другом. В свою очередь, отдельные научные дисциплины способны дифференцироваться на слабо связанные между собой разделы знания. Всегда остро противоречие между индивидуальным характером научного производства и общественным характером признания личных достижений ученых.

Идеал унифицированной науки выдвигался немецкими романтиками (Новалисом, Шлегелем), Шеллингом, Венским кружком и др. Однако попытки объединить усилия представителей различных конкретных наук оказались малопродуктивными, поскольку посылки и выводы этих наук часто несовместимы.

Например, знания о физических вещах почти не помогают понять тайну человека («...Человек не может быть понятием», — говорил М. М. Бахтин). Сомнительна реальность духовного согласия не только между естествоиспытателями и гуманитариями, но даже, например, между специалистами в смежных областях физики. Поэтому так трудно построить устраивающую всех ученых (в том числе из сферы паранауки) единую научную картину мира, которая служила бы общей методологической основой «научного экumenизма».

Онтологизм, гносеологизм, методологизм

Европейская экспериментально-теоретическая наука, вероятно, прошла три этапа развенчивания веры в свою истинность. С XVII в. до середины XIX в. она осознавала себя как онтология природы. Естествоиспытатели глубоко верили в то, что создаваемые ими представления о материи объективно-истинны. Эта вера была поколеблена крушением традиционной научной картины мира. В самом начале научной революции и рождения неклассической физики даже возникло мнение, что «материя исчезла, а остались лишь математические уравнения». Фундамент физики начал радикально перестраиваться.

С середины XIX в. и до первой половины XX в. длилась эпоха гносеологизма. По мере ревизии классических теорий ученые и философы все более активно обсуждали условное и безусловное в научном знании, изучали зависимость содержания знания от познавательных особенностей субъекта, интересовались путями совершенствования теоретических конструкций, уточняли критерии истинности научных утверждений. Все научное знание теоретического плана было объявлено «гипотетическим», а на экспериментальные факты переставали смотреть как на незыблемое

основание теории. «Факт» признали теоретически нагруженным, но вовсе не «упрямой вещью». Отказались толковать теоретическую догадку как форму спонтанного обобщения внешнего опыта, т. е. как «сгусток фактов». Объяснение генезиса научной идеи потребовало ссылки на иной «опыт» — на интуицию ученого. Поппер и «критические рационалисты» нашли нужным заменить критерий подтверждаемости (верифицируемости) гипотезы «упрямыми» фактами противоположным мерилom — критерием опровергаемости (фальсифицируемости) догадки о законе явлений: чем больше опровергающих исключений, тем уже границы применимости гипотезы.

Научно-техническая революция последних десятилетий XX в. обусловила переход европейской науки на этап методологизма. Этот переход был вызван потребностью в рефлексии над инструментально-технологической стороной массового научного производства. Экспериментально-теоретическая наука все теснее зависит от поддерживающей ее промышленности, внешних заказов общества и государства. Аппарат управления наукой срastaется с государственным аппаратом и бюрократизируется. В первую очередь в фундаментальных исследованиях заинтересован военно-промышленный комплекс, тонко чувствующий родство между методами питания природы и способами массового уничтожения людей.

Современная наука служит преимущественно интересам богатых стран, а не бедных и угнетенных государств третьего мира. Политические и экономические силы во многом определяют отбор исследуемых проблем. Государство и экономика задают приоритетные направления, игнорируют «неактуальные» проблемы, распределяют фонды в соответствии с общественными и институциональными задачами, регулируют скорость развития тех или иных отраслей науки. От науки все более требуется не столько «истинность», сколько практическая эффективность, ради которой субсидируется то или иное фундаментальное исследование.

Онтологизм был верой в возможность беспристрастного познания объективной истины и построения такой научной картины мира, которая была бы адекватна всеобщим законам природы. Естество-

испытателям настоятельно рекомендовалось отделять плевелы от зерен — сторониться учений о трансценденталиях. Позитивисты трубили о революции в философии, о появлении «научной философии»: наука, мол, сама себе философия. Марксизм тоже объявил себя научной философией и требовал соединить теорию и социальную практику. Ныне же от онтологического идеала в естествознании, похоже, камня на камне не осталось. Упоминается лишь «онтологический аспект», все слабее просматривающийся сквозь призму гносеологического, методологического и социологического анализа реальности науки.

Классики критического рационализма признали необходимым вернуть философскую метафизику в процесс конструирования научных гипотез, но только при условии, что любое метафизическое допущение построено «на песке», а потому «всякая онтология дозволена!». Поппер утверждал, что наука не может ничего безоговорочно проверить либо доказать. Она способна только осуществлять фальсификацию суждений, доказывать ложность чьих-то претензий на обладание знанием. Очень многое из того, что наука раньше считала познанным, со временем утрачивает свойство истинности.

Четыре века тому назад европейское естествознание заключило негласный договор с философией материализма, который отвечал самому духу свободного экспериментирования с явлениями природы ради выпытывания у нее ее тайн. Материализм убеждал ученых, будто нет ничего надежнее внешних органов чувств человека, если их усилить искусственными органами и приборами. Лишь чувственная воспринимаемость объекта сигнализирует о его реальности; материальный космос — единственная настоящая реальность; достоверно судить о ней позволяют эксперимент и систематическое наблюдение. Эта установка материалистического сенсуализма воплотилась в кредо кумулятивизма.

Кумулятивизм и интернализм

Служат образцом культивирования науки. Теории могут уточняться, но факты незыблемы, не подлежат пересмотру. Научное

сообщество должно аккумулировать их подобно золотому запасу и хранить как зеницу ока. Наука неуклонно растет путем линейной эволюции. Ученые, как муравьи, тащат в одну общую копилку разные факты о мире; эти факты нейтральны в отношении конкурирующих теорий. Наука интернациональна, мало зависит от той культурной среды, в которой живет ученый. По существу, кумулятивизм отрешал науку от духа национальных культур и противопоставлял холодную и объективную науку эмоционально-субъективной религии.

Согласно установке кумулятивизма наука должна быть вне всякой идеологии, а ее результаты следует выражать на интересубъективном (объективном и нейтральном) языке математики, якобы адекватном «языку неживых вещей» и законам природы. Естествознание говорит на искусственном наречии — на жаргоне математики, строгом и однозначном, и верит, что именно такой язык больше всего подходит для выражения объективной истины. Кумулятивизм отождествлял научную объективность с требованием отделять наблюдателя от объекта наблюдений. Однако выяснилось, что в квантовой физике влияние наблюдателя на изучаемую систему как раз имеет решающее значение. Теория относительности описывает массу, скорость и длину объекта в зависимости от положения наблюдателя. Выходит, наблюдатель как субъект наблюдения неотделим от своего объекта.

Кумулятивизм повлек за собой и н т е р н а л и з м — взгляд на науку как такую систему деятельности, которая регулируется только своими внутренними законами, нормами и правилами. Идеал интернализма был теоретически описан лишь в 30-е гг. XX в. (А. Койре, А. Р. Холл, П. Росси, Г. Герлак), но фактически он негласно регулировал в XVII—XIX вв. отношение ученых к своей профессии. История науки представляла как автономная и непрерывная история идей, не подверженная влиянию социально-культурных событий в разных странах. Научная революция развенчала установки онтологизма, кумулятивизма и интернализма и посеяла сомнения в тождественность научности и истинности.

Редукционизм

Научное объяснение объекта путем разложения его на простейшие части с последующей умственной реконструкцией целого как простой суммы или агрегата его элементов называется р е д у к ц и о н и з м о м. При этом подлинно реальным считается элементарный уровень объекта, но не сам объект как сложное целое. Например, физик-редукционист может заявить, что мир — это ничего, кроме суммы кварков, а биолог-редукционист будет доказывать, что люди — это ничего, кроме агрегата клеток, в котором выживают гены. Карл Поппер убедительно показал в книге «Открытая вселенная» (1982), что события, происходящие на более высоком уровне объекта, нельзя предсказать на основе знания состояния низшего уровня.

Квантовая механика обосновала п р и н ц и п н е о п р е д е л е н н о с т и (Гейзенберг): дополнительные величины (например, координата и импульс), характеризующие физическую систему, не могут одновременно принимать точные значения. Вещь (частица) перестает быть для нас определенно-протяженной, как только мы открываем способы точно устанавливать параметры ее движения, измерять ее энергию. И, наоборот, если мы строго локализуем частицу, то тем самым лишаемся возможности вполне определенно описывать ее динамику, импульс. Важную роль в формировании квантовой механики сыграл введенный Бором п р и н ц и п д о п о л н и т е л ь н о с т и, подорвавший веру в объективность и нейтральность физического эксперимента.

Измерительные приборы качественно изменяют реальные свойства микрообъектов, поскольку воздействуют на последние. Стремясь слабо воздействовать приборами на микрообъект, мы «видим» его размытым в форме волны, а при сильном воздействии на него он «выглядит» как частица. Две различающиеся процедуры измерения одного и того же объекта обуславливают альтернативные системы чувственных данных (фактов) и соответственно две взаимоисключающие картины микрообъекта. Волновая и корпускулярная картины микромира дополняют друг друга, и невозможно установить, насколько эпистемически истинна каждая из них в отдельности и дают ли они истину при своем объединении.

Неоднозначность предсказаний

Теория вероятностей усилила сомнение в существовании динамических (однозначных) законов и закономерностей. Синергетика предложила сместить методологический акцент с закономерности на случайность, в связи с чем стало распространяться учение о недолговременности устойчивых и необходимых связей в природе, т. е. о непостоянстве констант и объективных законов природы (И. Пригожин). На заре XIX в. П. С. Лаплас, автор одной из космогонических гипотез и идеолог «железного» (однозначного) детерминизма, был уверен в принципиальной возможности описать движение любой вещи точными законами динамики и вывести, вплоть до мельчайших деталей, все будущие состояния мира из заданных начальных параметров механической системы. Мало что сегодня осталось от той наивной надежды. С точки зрения синергетики нельзя однозначно предсказать будущее. Наука не в состоянии навести надежный мост между настоящим и будущим и тем самым не может исполнять роль пастыря человечества.

Развенчание идеала системности

В 1931 г. логик и математик Курт Гедель доказал теоремы о неполноте. Из второй его теоремы следует, что не существует полной формальной теории, в которой были бы доказуемы все истинные теоремы арифметики. В любой полной формальной системе всегда отыщутся два взаимоисключающих утверждения, выводимые из одних и тех же взаимоувязанных аксиом. Широкая (вольная) трактовка результатов Геделя позволяет предположить, что в каждой развитой логической системе есть следствия, которые невозможно определить ни как истинные, ни как ложные. Само свойство системности научного знания, обеспечиваемое логико-математическими правилами и искусственным языком, неизбежно сопряжено с дилеммами, апориями и парадоксами. Гегель утверждал в «Феноменологии духа», что подлинной формой, в которой существует истина, может быть только научная система. Маркс добавил к этому, что истины науки парадоксальны с точки зрения обыденного опыта.

Сегодня же приходится признать совсем иное: наука как системное знание парадоксальна, поэтому истинность ее высказываний не устанавливается внутренними средствами разнообразных дисциплин. Дерзнем утверждать, что в таком случае теоретику вряд ли всегда полезно ни на йоту не уступать оппонентам и «нести свой крест» — неуклонно руководствоваться в своей профессиональной нише только собственной теорией, т. е. быть последователем (учеником, сторонником, адептом) самого себя, своего собственного учения. Целесообразно время от времени радикально сменять теоретические парадигмы, как это делал, например, К. Р. Поппер (вначале он был антиплатоником, а потом, в 80-е гг. XX в., публично объявил себя неоплатоником).

Европейская наука гордилась своей системностью и сама определяла себя как системно упорядоченное знание о природе. Систематизация зиждется на логико-математическом основании, считавшемся в прошлом целостным и незыблемым. Теперь выяснилось, что логика и математика представляют собой множество разнородных исчислений и систем, которые не удастся непротиворечиво обобщить или погрузить в некую предельно объединяющую их систему. Идеал системности как формы выражения объективной истины, укорененной в вере в точность логико-математического диалога с природой, тускнеет и теряет своих поклонников. Истина мнилась живущей, подобно канарейке в клетке, в системе научных высказываний; ее свойства предполагалось измерять критерием правильности (непротиворечивости, выполнимости). Похоже, «птичка» вылетела из клетки.

Логический критерий истинности рассыпался на множество кусочечных, частных, технических приемов определения правильности систем высказываний и оказался слабо чувствительным к целостности истины. Уже говорилось, что «целостность» противоположна «системности» (если слово «система» переводить с греческого языка: 1) буквально — как затор и 2) иносказательно — как заикленность мысли на каком-нибудь пункте). Экспериментатор изымает из природного целого тот или иной кусок, насильственно переделывает изъятое в нечто осмысливаемое как эталонный объект и субъективно отождествляет свое представление

об эталоне с какой-либо частью подлинного универсума. Из-за такого упрощения мир кажется системно устроенным. Рано или поздно обнаруживается, что «эталон» вовсе не совершенен, что на деле он есть всего лишь окультуренный конгломерат вещей и процессов и что не удалось связать его живыми нитями с целостной природой.

Эпистемическая истина — отношение знания к целостной действительности, но не к системно, не к искусственно представленным обломкам когда-то живых частей бытия. Истина — в «целом, а не в системе» (И. В. Гёте). Сальери у А. С. Пушкина говорит: «...Звуки умертвив, музыку я разъял, как труп. Поверил я алгеброй гармонию». Экспериментальное расчленение природы на потребные науке куски-объекты и систематическое обозревание этих объектов обусловлено специфическими для европейской культуры идеалами.

Оценивать эмпирию европейской науки следует прежде всего в терминах теории правильности. Правильность — соответствие знания установленным правилам и нормам культуры. Системная наука изучает не столько реальные части природы как моменты органического целого и не мир как целое, сколько искусственные образования, иллюзорно представленные в форме картины мира («мертвого скелета природы»), устроенного просто и рационально. Тут уместна притча астронома А. Эддингтона о человеке, который изучал глубоководную жизнь, забрасывая сеть с трехдюймовыми ячейками. После многих измерений пойманных образцов испытатель сделал вывод, что не бывает глубоководных рыб короче трех дюймов. По Эддингтону, мы ловим только то, что определено нашими «рыбацкими инструментами».

То же верно в отношении науки. Ячейки категориальной сети науки не захватывают и не удерживают те духовные предметы, которые являются объектами религиозного опыта; наука весьма селективна и не способна нарисовать универсальную картину мира. Понятно, почему дух, душа, жизнь, любовь, надежда и иные подобные категории ускользали из понятийной сетки материалистической науки. Казалось бы, биология, физиология и психология прямо изучают эти предметы, и их выводы имеют практическую

ценность для людей. Вместе с тем материалистически понимаемые дух, психика и жизнь — не более как технические понятия, смысл которых определяется серией инструментальных процедур.

Разве определение сущности жизни как, скажем, «способа существования белковых тел, обменивающихся веществом с окружающей средой» приблизило нас к разгадке тайны и смысла жизни? Из данной дефиниции жизни всего лишь следует, что некоторый класс аминокислот как-то специфически связан со своим химическим окружением, способен воспроизводить себя (наследственность) и изменяться. В своих «Записных книжках» Витгенштейн оставил запись о том, что даже если наука ответит на все возможно мыслимые вопросы, проблемы жизни по-прежнему останутся нетронутыми. Наука не знает, как мы обучаемся и запоминаем, как мы думаем и общаемся, как мозг хранит информацию, каковы отношения между языком и мышлением. Структурно-системному и линейному принципу научного мышления постмодернизм противопоставил нелинейный подход, основанный на метафоре ризомы.

Ризома

Р и з о м а (фр. *rhizome* — корневище) — понятие, введенное в философию в 1976 г. Делезом и Гваттари в совместной работе «*Rhizome*», обозначающее несистемный и нелинейный способ организации целостности. Эти авторы полагают, что «мир потерял свой стержень».

В классической европейской культуре широко использовалась метафора **к о р н я** как единства стержневой части («система-корень») и ответвлений («система-корешок»). «Корень» задает порядок, структуру и систему, отсюда и проистекает образ мира как космоса.

Метафора ризомы, напротив, основана на образе клубня или луковицы, но не корня. В ней заключена мысль о потенциальной бесконечности, неявно содержащей в себе некий скрытый стебель, который может непредсказуемо развиваться и принимать любые конфигурации. Ризомному подходу отвечает образ мира как хаосмоса, когда мир похож на «сад расходящихся тропок» (Борхес) или

сетевой «лабиринт» (Эко) с их бесконечным числом входов, выходов, тупиков и коридоров, каждый из которых может пересечься с любым другим.

Быть ризоморфным, утверждают Делез и Гваттари, значит порождать стебли и волокна, которые кажутся корнями или соединяются с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах. Фундаментальные свойства ризомы — это отсутствие центра и исходно заложенного замысла, конечность и способность к безграничной эволюции, нестабильность и внутренние разрывы, полиморфность и плюральность, принципиальная открытость внешнему окружению, постоянная креативная подвижность, самоварьирование, самоорганизация. Ризома может быть разорвана, изломана в каком-нибудь месте, перестроиться на другую линию. Разрывы в ризоме возникают всякий раз, когда сегментарные линии неожиданно оказываются на линиях ускользания, и эти линии постоянно переходят друг в друга. У ризомы нет ни начала, ни конца, только середина, из которой она растет и выходит за ее пределы. Ризома не сводится ни к Единому, ни к множественному, она состоит не из единств, а из движущихся линий, а в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома.

Наука не доказывает, что Бога нет

Не бывает «науки вообще». Понятно, почему sacramентальная фраза «пещерных» материалистов «Наука доказала, что Бога нет» сегодня вызывает лишь снисходительную улыбку у серьезных ученых, помнящих предупреждение Ф. Бэкона, что малое знание уводит от Бога, а большое знание приводит к Богу. В самом деле, какая именно научная дисциплина когда-либо занималась доказательством, что Бога нет? Химия? Биология? Физика? Астрономия? Полнота бытия не является предметом их изучения, у каждой науки есть свой собственный ограниченный предмет, свои особые методы.

Нет также некоей науки, которая ухитрилась бы содержательно обобщить все знания о мире в целом и проверить присущими ей методами суждение о бытии Бога. Наконец, явно противоречит те-

зису о том, будто наука доказала небытие Бога, тот очевидный факт, что в Бога верили и веруют многие всемирно известные ученые (Коперник, Кеплер, Паскаль, Ньютон, Ломоносов, Ампер, Вольт, Мендель, Пастер, Менделеев, Павлов, Шрёдингер, Леметр, Бройль, Таунс и др.).

Подчас тезис о том, что нет науки вообще, а есть множество разных наук, пытаются опровергнуть указанием на факт возрастания в науке интеграционных процессов. В современном естествознании возникло даже поветрие искоренять подразделение естественных наук по основанию их предметного различия — подменять традиционную классификацию наук «проблемными» ориентациями естествознания как якобы принципиально нераздельного целого. Физика, химия, биология и иные дисциплины, законно обладавшие равными и суверенными правами в реальной науке и учебных заведениях, «реформаторы-интегрислы» намерены «ужать» и «обобщить», а именно растворить их (под эгидой теоретической физики) в кибернетике, информатике, квантовой механике, генной инженерии и т. п.

Сегодня все фундаментальные естественные науки изучаются в отечественных вузах (на большинстве факультетов) уже не раздельно и основательно, как прежде, а обобщенно и поверхностно — в форме комикса, именуемого «Основами современного естествознания». Такая же судьба скорее всего ожидает в наших вузах гуманитарные и общественные науки: вполне вероятно, что чиновники из Министерства образования, ссылаясь на свершившуюся «интеграцию» вузовского естествознания, объединят философию, филологию, историю, обществоведение и прочие *humanitas* под шапкой некой интегральной «культурологии», беспородной и ущербной в эвристическом отношении.

Из истории науки известно, что античные мыслители акцентировали внимание на субстанциальном тождестве — сводили многое к неразличенному единому (воде, апейрону, воздуху, огню, атому и пр.) и игнорировали конкретные различия между составными частями мира. Чем дальше развивалась наука, тем больший прогресс в ней достигался путем различения и классификации разных предметов. Так, химия и биология быстро прогрессировали

прежде всего благодаря тенденции к дифференциации, которая результировалась в многочисленных классификациях веществ, растительных и животных организмов.

Когда дифференциация в какой-нибудь предметной науке достигает максимума, в ней постепенно начинает доминировать противоположная тенденция к интеграции. Иногда интеграция захватывает ряд смежных наук, чтобы емко упаковать накопленную в них информацию в виде общенаучных понятий, теорий и подходов. Но усиление интеграции всегда имеет свою конкретную меру. При избыточной интеграции рост науки резко замедляется, и для выхода из стагнации нужен новый цикл дальнейшей дифференциации внутри каждой самостоятельной предметной науки (физики, химии, биологии и т. д.).

Поэтому не может быть единой и нераздельной «науки вообще». Ни физика, ни химия, ни биология, никакая другая конкретная наука никогда не могут существовать без сильной или ослабленной тенденции к внутреннему дифференцированию своих «законных» предметов, даже если в науке в целом в какой-то период временно устанавливается господство интеграционных процессов.

Необходимо оберегать состояние принципиальной дифференцированности естествознания на фундаментальные дисциплины, существенно различающиеся по своим предметам. Это состояние служит одним из условий весомого прироста всего совокупного научного знания. Чем большей автономией обладает «предметная» наука (например, химия), тем выше у нее потенциал к дальнейшей внутренней дифференциации и конкретизации и тем, стало быть, больше вероятность в ней великих открытий (подобных открытию Д. И. Менделеева), ощутимо значимых для других наук и человеческих культур.

Вместе с тем из сказанного выше следует, что эпистемический авторитет ученого кончается там, где ученый выходит за рамки своего предмета, когда его суждения о посторонних предметах мало чем отличаются от мнения обывателя. (Слава Богу, что наука формально не обладает деонтическим авторитетом государственных органов, т. е. не имеет законного права приказывать людям думать именно так, а не иначе!)

Суждение об «опровержении» наукой бытия Бога не может быть итогом конкретного научного исследования, эта притча во языцех имеет вненаучное происхождение. Ответственность за нее несет идеология догматического материализма, который жнет, где сам не сеял, т. е. выступает от имени науки.

Справедливости ради отметим, что большинство гениев науки искренне верили в Бога и сторонились прагматичного и услужливого «научного» материализма. Их настораживала готовность многих материалистов восхвалять не только реальные, но и сомнительные достижения естествознания. Как выразился гениальный физик В. Гейзенберг, «первый глоток из кубка естествознания порождает атеизм, но на дне сосуда нас ожидает Бог».

Знание — сила?

Будучи последние четыре столетия «служанкой естествознания», материалистическая философия с ее лозунгом «Знание — сила!» несомненно способствовала научному прогрессу. Она поддерживала веру ученых в чудодейственность эксперимента, вселяла надежду на принципиальную познаваемость разумом мира-в-себе и подвластность явлений природы человеку. Материализм косвенно внес заметный вклад в научно-технический расцвет Европы, развитие прикладных и технических наук. Однако существо европейской науки требует взвешенной оценки. Далеко не всякое знание есть сила.

Усеченный лозунг «Знание — сила!», приписываемый Ф. Бэкону, имеет два олицетворения. С одной стороны, овеществленная сила экспериментирующей науки преобразовала лик нашей планеты, помогла человеку выйти в космос, резко увеличить производительность индустриального и аграрного труда. Не без ее помощи кормится и одевается все умножающееся население Земли. С другой стороны, та же сила оборачивается производством оружия массового истребления всего живого — людей, животных и растений. Она подталкивает ученых ко все более опасным экспериментам с ядерным, химическим и бактериологическим оружием, к евгенике и генной инженерии.

Смертельная угроза экологического кризиса на планете тоже на совести экспериментирующего естествознания. Так что научно-технический прогресс оборачивается регрессом планетарной жизни, а лозунг «Знание — сила!» имеет также теневую сторону. Наука начинает служить сатане, силам зла, когда перестает руководствоваться положительными нормами нравственности. Об опасной для человека природе науки немало сказано, например, в произведениях Руссо и Гёте. Также нетрудно доказать, что довольно часто знание бессильно, а подлинной «силой» оказывается как раз незнание («незнание — сила»).

Американский фантаст К. Воннегут как-то заметил, что в детстве боготворил науку, но вмиг утратил иллюзии насчет нее, когда на Хиросиму была сброшена атомная бомба. Так что наука подчас порождает в обществе «гроздь гнева». В отличие от науки, религия своим предметом имеет «вселенную, в которой налицо моральные и духовные ценности» (Флюэллинг). Рефлексия над иррациональными последствиями целенаправленной деятельности ученых-экспериментаторов позволяет разоблачать миф о науке как высшей форме познания истины.

Экстернализм

Мировое сообщество ученых стало остро осознавать разрыв между истинностью и научностью. Интернализм вытесняется э к с т е р н а л и з м о м — взглядом на ученых как на наемных работников, профессионально исполняющих социальный заказ в соответствии с требованиями целокупной культуры общества. Экстерналисты и социологи науки доказывают, что структура науки и характер эволюции научного знания предопределяются изменяющимися социокультурными условиями. Б. Гессен, одним из первых обосновавший этот взгляд, стремился вывести идейные особенности механики Ньютона из состояния тогдашней промышленности Англии. Дж. Бернал, Дж. Холдейн, Э. Цильзель, Д. Нидам, Р. Мертон обнаружили тесную зависимость между эмпирико-рациональным устройством европейской науки XVI—XX вв. и социально-экономическими и религиозными обстоятельствами европейской жизни.

В науке есть так называемые передний край (сумма научных дисциплин) и тылы (производство и система образования). М. К. Петровым показано, что сегодня государственная выгода и монополия на науку рождает феномен «национальной науки» и что реальной опасностью для реализации научных талантов являются не наука и техника, а борьба на национально-государственном уровне и конвейерность образования.

Пришлось кумулятивизм заменять концепциями стадий роста науки и научных революций. Эволюция науки стала видеться как неравномерный и нелинейный процесс, порождающий альтернативные теории, плохо соизмеримые между собой.

Проверка истинности научной теории практикой

Для вскрытия закономерности исследуемого круга явлений ученый, как правило, должен догадаться о ней, руководствуясь известными ему фактами, сложившимися в науке методами решения проблем, парадигмами, собственным опытом и, наконец, своей интуицией. Предположив, что объективная закономерность состоит в том-то и в том-то, исследователь строит гипотезу, содержательной структурой которой становится предполагаемая закономерность. Гипотеза необходима для превращения догадки об общей для данного круга явлений внутренней связи в мысленное отдельное, которое можно будет позже сопоставить с чувственно воспринимаемой реальностью.

Для построения гипотезы, кроме конкретно-содержательной структуры («стержня» гипотезы), ищут логический, а если возможно, и математический способы взаимосвязи понятий и категорий, синтезируют эти три основные структуры и на основе полученной концептуальной структуры придумывают адекватный ей чувственно-наглядный образ объекта. Сравнивая последний с самим объектом в практике, ученый проверяет истинность или ложность выдвинутой гипотезы. Каждая из названных операций требует творческих усилий ученого и в целом совпадает с этапами проверки теоретической конструкции.

Свой выбор предполагаемой сущности объекта исследователь оправдывает прошлым опытом. Вместе с тем сфера творческого

поиска не обязательно ограничивается привычными рамками. Под давлением фактов и благодаря таланту ученый способен выходить за эти рамки, формулировать «сумасшедшие», т. е. крайне непривычные, идеи, которые, как и «нормальные» идеи, проходят практическую проверку в процессе их выбора. Однако подобная проверка (через соответствие идеи ранее проверенным практикой положениям) имеет опосредованный характер и не подтверждает истину в ее конкретности. Один из методов полной проверки теории — способ восхождения рассуждений от абстрактного к конкретному.

Чтобы дедуцировать из общего (предполагаемой закономерности) отдельное (мысленную конкретность объекта), нужно установить между выбранными понятиями логические, а если удастся, математические связи, подчинив логическую и математическую структуры ее содержательному «стержню». Основные понятия строящейся теоретической системы выбираются, уточняются исследователем и наполняются новым научным содержанием. Но их выбор и «примерка» к системе невозможны без предварительного сопоставления их с опытом.

Выбор подходящих математической и логической структур, как и выбор содержательной структуры и основных понятий, представляет собой творческий процесс, в ходе которого осуществляется их частичная прямая или косвенная проверка. Математическое и логическое выражение содержательной структуры теории является своего рода моделью последней. Логико-математическая модель выполняет самостоятельную роль, формируя и уточняя содержательную модель явлений. Поскольку между формальной и содержательной моделями не может быть полного изоморфизма, логико-математические структуры могут привносить в теорию новые моменты, способствовать получению нового знания, превосходить возникновение новых конкретно-научных представлений.

Физическая теория, например, сегодня немыслима без математической формы. Важная черта ее понятий — количественная определенность, способность выражаться числом или формулой. Это позволяет заменять понятия числами или абстрактными математическими выражениями и оперировать далее с ними по математическим правилам. Выбор математической модели физиком дикту-

ется принципами соответствия, требованиями инвариантности, соблюдением определенной системы законов сохранения, принципа причинности и т. д.

Выполнение данных требований прочно соединяет физическое содержание и математическую форму теории. Но одновременно выполнение этого требования означает частичную проверку как содержательной, так и математической структур физической теории. Измерения и расчет — органические компоненты процесса приспособления математической формы к физическому содержанию. Но нельзя забывать и об относительной самостоятельности математической формы, которая может иметь не только положительное, но и отрицательное значение, превращая теорию в фантастическое описание объекта.

Например, согласно теории относительности в данной точке пространственно-временного континуума можно сконструировать два симметричных световых луча, один из которых направлен в «прошлое», а другой — в «будущее». С математической точки зрения здесь все в порядке, но с точки зрения «реальности» течение времени «вспять» кажется бессмыслицей. Следовательно, несмотря на некоторую проверенность математической структуры посредством соотнесения ее с экспериментальным материалом, необходимость предметного соотнесения всей теории в целом остается. Математический формализм может оказаться не только источником развития теории в сторону ее большей истинности, но и источником заблуждений.

В процессе движения мысли теоретика от абстрактного к конкретному между различными определениями предмета мысли устанавливаются определенные логические связи и отношения. Формирование логической структуры теории предполагает творчество и косвенную проверку получаемых логических связей и отношений. Предмет мысли может рассматриваться с различных сторон, описываться различными определениями. Но между этими определениями надо установить отношение тождества, ибо они суть определения одного и того же предмета.

Связи между предшествующими и последующими суждениями должны иметь характер импликации, одно должно с необходи-

мостью вытекать из другого. Каждый последующий шаг на пути восхождения от абстрактного к конкретному добавляет к определению предмета что-то новое, в логическом плане эти шаги различаются и выражаются через объемные соотношения, т. е. конкретное по определенному логическому правилу включается в объем общего. Это позволяет уже чисто формальным образом возвращаться к исходным рассуждениям, связывать отправные принципы с выведенными следствиями.

Выбор той или иной логической формы, испытанной и проверенной при построении прежних теорий, еще не гарантирует полной правильности построения данной теории, а тем самым и ее истинности; любой конкретный логический аппарат имеет ограниченную область применения, при выходе за которую он перестает быть эффективным и приводит к парадоксам, подобным парадоксам теории множеств. Поэтому необходима проверка практикой всей теории в целом. Вместе с тем вряд ли верно утверждать, руководствуясь общим логическим правилом, что из истинности следствий еще не следует истинность оснований теории, ибо в процессе построения теории постоянно происходит ее частичная проверка практикой.

На деле процесс формирования и проверки концептуальной структуры теории гораздо сложнее, нежели здесь описан, а творческий поиск всех подструктур концептуальной структуры теории, по-видимому, происходит одновременно, по крайней мере поиск и проверка одной из них неразрывно связаны с поиском и проверкой другой.

Непосредственную практическую проверку концептуальной структуры теории в целом проводят следующим образом. Развивающаяся теория все дальше удаляется от своей предметной основы, функционируя по своим специфическим законам. Спроектированное мысленное отдельное не может быть без остатка сведено к эмпирической основе, не может быть прямо переведено на «язык практики». Возникает следующая проблема: как связать «тело» теории с ее предметно-чувственным аналогом, чтобы проверить саму теорию в практике?

Данная проблема всегда встает перед ученым, когда он стремится превратить гипотезу в теорию, т. е. отыскать прямое доказатель-

ство истинности своей гипотезы. Всякий раз решение этой проблемы, если оно находится, чрезвычайно своеобразно, зависит от творческих способностей автора, от его изобретательности и смекалки.

Как было сказано выше, на базе сложившейся концептуальной структуры теории возникает новая структура, элементами которой являются чувственные образы-представления. Поиск чувственной модели начинается и раньше, но, как правило, становление системы научных представлений об объекте исследования завершается только после создания концептуальной системы.

Дело здесь, по нашему мнению, в том, что, пока не создано мысленное отдельное в его конкретности, изоморфная чувственная модель невозможна. Абстрактный мысленный образ слишком далек от своего предметно-чувственного денотата, чтобы человек сумел догадаться об их сходстве. Но чем более конкретен мысленный образ, тем больше вероятность найти способ его практической проверки.

Задача ученого заключается в том, чтобы как можно более полно и точно отобразить в системе чувственных представлений предполагаемую закономерность, сущность объекта. Конечно, перевод концептуальной структуры на язык чувств не может быть абсолютным, полным и точным, поскольку в системе понятий закон выражается в виде суждения, а в системе представлений он «растворен» в единичном. Тем не менее нередко удается найти чувственную модель, которая повторяет в общих чертах содержание теории.

Речь идет о том, что в основных выводах теории заключается в свернутом виде теория в целом, и если удастся чувственно представить связь «предполагаемая сущность явлений → основные выводы теоретической системы», то теория может быть непосредственно проверена. Формулируется цель действия с экспериментальным объектом, представляющая собой сплав рационального и чувственного. Концептуальная структура теории присутствует в цели действия на уровне связи «сущность объекта → главные следствия», чувственная структура теории, по-видимому, полностью входит в состав практической цели.

В процессе практической проверки происходит сверка чувственных образов-представлений — тех, которые были созданы ученым

на основании теоретических рассуждений, и тех, которые возникают непосредственно в ходе практики. Одновременно происходит перевод результатов проверки на язык понятий и суждений, устанавливается истинность чувственных представлений и концептуальной системы.

Итак, непосредственная проверка теоретической системы является творческим поиском чувственных моделей, похожих на проверяемые рациональные образы. Способность производить проверку создаваемой научной теории — важное научное качество ученого, а произведение проверки новых теорий нередко граничит с искусством.

Истинность не совпадает с научностью

В своей книге «Структура научных революций» Т. Кун пишет, что чем более историки науки «изучают, скажем, аристотелевскую динамику или химию и термодинамику эпохи флогистонной теории, тем более отчетливо чувствуют, что эти некогда общепринятые концепции природы не были в целом ни менее научными, ни более субъективистскими, чем сложившиеся в настоящее время. Если эти устаревшие концепции следует назвать мифами, то оказывается, что источником последних могут быть те же самые методы, а причины их существования оказываются такими же, как и те, с помощью которых в наши дни достигается научное знание. Если, с другой стороны, их следует назвать научными, тогда оказывается, что наука включала в себя элементы концепций, совершенно несовместимых с теми, которые она содержит в настоящее время. <...> Устаревшие теории нельзя в принципе считать ненаучными только на том основании, что они были отброшены»¹³.

Факт упадка веры в непрременную истинность научного знания дал П. Фейерабенду веские основания провозгласить принцип теоретического анархизма (плюрализма). По его мнению, исток альтернатив — в различии мировоззренческих и социальных установок ученых. Научное знание нагружено не только концептуальным,

¹³ Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 18.

но и идеологическим содержанием. Существует множество равноправных типов знания. Чем больше у нас вариантов, тем быстрее растет наше знание, однако оно никогда не приближает нас к заветной единственно истинной теории.

Выходит, прав В. И. Вернадский, отрезвляя горячих сторонников идеи научной картины мира как высшей формы истины: «Научное мировоззрение не дает нам картины мира в действительном его состоянии. Оно не выражается только в непреложных “законах Природы”, оно не заключается целиком в точно определенных фактах или констатированных явлениях. Научное мировоззрение не есть картина космоса, которая раскрывается в своих вечных и неизблемых чертах перед изучающим ее, не зависимым от космоса человеческим разумом...»¹⁴

Наука косвенно познает относительную истину, но науку вряд ли следует называть высшей формой познания и воплощения истины. Поппер доказывал, что в выдвижении гипотез отсутствует всякая логика. Она появляется только в их проверке и отбрасывании. Ученые «плодят и размножают» гипотезы, затем стараются опровергнуть или подтвердить их с помощью эмпирических данных, устраняя неподходящие. С. Тулмин сравнил развитие современной науки с биологической эволюцией и выдвинул идею эволюционной эпистемологии. По его мнению, в научном сообществе идет борьба между разнообразными теориями за признание; наиболее удачные из них отбираются и передаются следующему поколению; изменчивость и отбор в мире теорий и в живой природе весьма сходны между собой.

Повторим, что в современной философии развитие науки анализируют при помощи следующих концептуальных единиц: парадигмы (Т. Кун), эволюционного роста научного знания (К. Поппер), исследовательской программы (И. Лакатос), темы в науке (Дж. Холтон), стандарта рациональности и понимания (С. Тулмин), личностного знания (М. Полани), сетчатой модели обоснования (Л. Лаудан), глубинной и поверхностной информации (Я. Хинтиikka).

¹⁴ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 47.

Сциентизм

Сциентизм — 1) культ науки; 2) поклонение ее экспериментальным и математическим методам; 3) абсолютизация роли ученых и научных экспертов в обществе, а также культ избранных ученых-гениев; 4) вера в то, что все имеющие смысл проблемы научно разрешимы.

Этот культ складывается в Западной Европе с XVI в., достигает апогея в промежутке между серединой XIX в. и серединой XX в. (в особенности в эпоху научно-технической революции) и начинает развенчиваться и слабеть к концу XX в. под натиском реалий жизни и в противоборстве с асциентами. Сциентизм тесно связан с технократическим мышлением, истоки которого заложены в «Новом органоне» Ф. Бэкона. Внутри самого «храма науки» сциентизм отличается дискриминацией гуманитарных наук, слабо использующих эксперимент и математический язык, а также культивацией в естествознании методологии эмпиризма, натурализма и антиисторицизма.

С 30-х гг. XIX в. сциентизм проникает в социологию через позитивизм О. Конта. Предпринимаются попытки выстроить социологию по образцу механики (Г. Кэри, Л. А. Ж. Кетле, Д. С. Милль) либо биологии (Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, В. Парето). Христианская идея человека как образа и подобия Бога своеобразно преломилась в сциентизме: человек — творец, он не может ждать милостей от природы, его задача состоит в переделке мира по мерке своих потребностей и желаний. Сциентизм — это иррациональный эффект развитой христианской культуры, идеологически оборачивающийся против христианской доктрины в форме атеизма и материализма. Сциентизм — одна из социоцентрических религий атеистического характера.

Вместе с тем сциентизм, сформировавшись в лоне христианских монастырей и выйдя из них, не есть нечто совершенно новое и не имеющее себе аналогов в дохристианской истории. Скорее всего, сциентизм есть плоть от плоти язычества — обновленная форма языческой магии, продолжение древней магической традиции. Рождаясь из «естественной магии», сциентизм сохраняет с ней внутреннюю идейную связь.

Носитель сциентистского сознания — сциентист, сциент, человек, искренне верующий во всемогущество науки и питающий святы и восторженные чувства к ученым как служителям храма науки. Наша отечественная философия науки в советское время была «служанкой науки», воспевала успехи естествознания, занимала сциентистские позиции. Сегодня она начинает обретать черты «софийной критики науки».

Прав русский мыслитель Л. М. Лопатин, призывавший философию идти «вперед, от Канта». Лопатин считал, что не стоит плестись вслед за позитивной наукой и возводить в абсолют ее обобщения; критическая философия, вооруженная принципами сомнения, очевидности и разумной вероятности, должна опережать науку, а не кланяться ее авторитетам и традициям. Например, не следует считать «онтологической истиной» закон сохранения энергии, поскольку этот закон справедлив только для физических явлений, но противоречит феноменам психической самодеятельности и, следовательно, не годится для понимания бытия в целом.

Монизм и плюрализм в науке

Как и все на свете, наука диалектически-противоречива, будучи одновременно тождеством различного и различием в тождестве. В прошлых и современных науках в изменчивой пропорции взаимодействуют две полярные эпистемические тенденции: авторитарный монизм и анархический плюрализм. В наши дни монизм сопряжен с требованием глобализации в развитии социокультурной среды, а плюрализм — с постмодернизмом, противящимся унификации истины и социальных порядков.

Эпистемический монизм так или иначе связан с верой в скорый «конец науки», а именно — в завершение в какой-нибудь науке проекта под девизом Единственно Истинной Теории. Так, Дж. Хорган, известный американский популяризатор науки, уверяет, будто все основные научные открытия уже случились, а далее человечеству остается лишь посредством технологии адаптировать открытые теоретические истины к практике¹⁵. Тезис о скором закате науки

¹⁵ См.: Хорган Дж. Конец науки. СПб., 2001.

ранее выдвигали Бергсон, Генон, Шелер, Хайдеггер, Шпенглер, Юнг, Элиаде. Тот же тезис поддержали некоторые выдающиеся физики: С. Вайнберг, А. С. Компанеев, Р. Фейнман, С. Хокинг и др. Тоска по авторитарному монизму воплощается в таких модусах сциентизма, как культ мирового лидера в науках (например, поклонение механике в XVII—XVIII вв.), культ передовой научной школы (например, воспевание школы Т. Д. Лысенко в СССР в эпоху сталинизма), культ ученого-корифея (например, современное почитание А. Эйнштейна).

Авторитарный эпистемический монизм направлен на утверждение (среди ученых, учащихся, народов, человечества в целом) идейного единства, тотального единомыслия, сплоченности. Он ощущается прежде всего в попытках сконструировать некую единую научную картину мира (НКМ) и привить ее вначале научному сообществу, а затем и всем людям. НКМ наделена, намеренно или стихийно, квазирелигиозным мировоззренческим потенциалом, своеобразно сакрализована. Обязательность исповедования официальной НКМ учеными и широкой публикой обеспечивается соответствующими социокультурными институтами (идеологическими службами государственной машины, церковью, правящей партией, школой) и закрепляется в словосочетаниях и фразах типа «храм науки», «наука утверждает», «наука учит», «это противоречит науке» и пр.

Подобный монизм подчас способствует укреплению и росту науки, а иногда, наоборот, становится реакционным фактором. Так, большинство историков науки утверждают, что парадигма механицизма, сформировавшаяся в ходе первой научной революции (1543—1687) и узаконенная католической церковью, сыграла в естествознании XVII—XVIII вв. в основном прогрессивную роль. Однако сегодня эту парадигму, все еще тотально навязываемую естествоиспытателям в качестве общенаучной максимы, многие считают устаревшей и даже вредной.

Асциентизм

Противоположная тенденция гносеологического анархизма, или эпистемического плюрализма, противостоит надеждам жрецов хра-

ма науки на наступление светлой эры единственно истинной теории, развенчивает иллюзию конца науки, подрывает веру в избранную отрасль науки, школу, парадигму, персону. Эта внутринаучная тенденция по своему существу носит антисциентистский характер и очень напоминает критику атеистами религиозных конфессий.

А с ц и е н т и з м (антисциентизм) изначально противопоставлен сциентизму. Асциент — идейный противник сциентизма, развенчивающий культ науки и веру в непогрешимость ученых, в способность науки взять на себя роль общественного лидера. Сначала радикальными асциентами были средневековые фидеисты-церковники, а в наши дни к асциентизму примыкают не только богословы-фидеисты, но также многочисленные сторонники светской философии (философии жизни, экзистенциализма, персонализма и др.), заметная часть естествоиспытателей и ученых-гуманитариев. Среднестатистический асциент-ученый верит, что по своей природе и сути наука рассчитана на вечность (подобно морали или искусству), и в будущем эта форма человеческого духа в целом останется той же, что и сейчас.

Асциентизм имеет множество градаций начиная с радикального осуждения светской (немонастырской) и вышедший из-под власти церкви науки как дьявольского наушения и кончая самым либеральным асциентизмом, который уравнивает науку в правах с искусством, религией и иными формами общественного духа и отвергает лишь оценку науки как высшей формы познания и мудрости, а также культы ученых-гениев и абсолютизацию каких-нибудь научных школ. Противостояние сциентизма и асциентизма можно описывать под разными углами зрения и в том числе как особое религиозное противостояние, а именно как конфликт языческого пантеизма (вкупе с его магизмом и особым гуманизмом) с христианским монотеизмом.

Страшилки о закате науки периодически возрождаются и сходят на нет, заменяясь лозунгом о всесии научного прогресса. Подобное, например, случилось под влиянием глубокого идейного кризиса, а затем революции в физике в начале и первой половине XX в. А. Шопенгауэр как-то заметил, что каждый принимает конец своего кругозора за конец света. Потребность человечества

в фундаментальной науке со временем никогда не исчезает, а, напротив, все более возрастает. Поэтому наука никогда не умирала и сегодня не отмирает, но лишь периодически обновляет свои исторические формы. В наступившем веке просматривается не конец науки «вообще», а виден только конец непомерных претензий науки на владение высшей истиной и право быть верховным пастырем человечества.

Сакраментальный сциентизм прошлого ныне незаметно вытесняется профанной наукой, не желающей более возноситься над бытом людей, их моралью, религией, искусством. Скажем, доминировавшая до конца XX в. в теоретической физике «поэзия» в форме тяги к предельной концептуальной интеграции и построению «теорий всего» (вспомним мифы о Большом взрыве, черных дырах, кварках, бутстрапе, виртуальном вакууме и пр.) сегодня уступает место прозе дифференцированного узкоспециального знания, эмпирическим исследованиям мелких тем, сменяется постановкой новых локальных проблем, важных для человечества.

Таким образом, диалектический синтез альтернативных утверждений радикальных сциентов и асциентов — либо конец науки, либо вечный и неизменный континуитет науки — заключается во взгляде на рост науки как на «узловую линию мер» (Гегель), эмерджентное периодическое «снятие» сложившейся науки в качественно новых формах ее существования.

Культ избранного ученого

Теперь подробнее обсудим такую характерную для сциентизма форму, как феномен обожествления ученого. В науке время от времени утверждаются и свергаются персоны-авторитеты, ссылка на труды которых обязательна и соизмерима с почитанием священных книг (например, культы Аристотеля, Ньютона, Эйнштейна и пр.). Молва приписывает ученым-кумирам сверхценные атрибуты. Их учения тщательно оберегаются от критики различными идеологическими органами и институтами. По-видимому, культ ученого-корифея как в меру полезен, так и в меру вреден для науки.

Тут полезно вспомнить хрестоматийную историю об аристотелизме. Человечество так или иначе почитает Аристотеля уже более двух тысяч лет. В XIII в. Фома Аквинский признал учение этого лучшего ученика Платона за абсолютную истину, а католическая церковь официально утвердила и обожествила томизм. Физика и биология Стагирита были важным шагом вперед в древнегреческой науке, но позже некоторые его паранаучные выдумки стали препятствовать росту европейского естествознания. Лишь в эпоху Ренессанса и Нового времени критически мыслящие физики и биологи сумели преодолеть, например, следующие ошибочные утверждения Аристотеля: «Чем тяжелее тело, тем быстрее оно падает»; «Жуки имеют восемь ног»; «У мужчин больше зубов, чем у женщин» и т. п.

Принято считать, что наука рождается из магии, преодолевая ступени астрологии, нумерологии, алхимии и иных оккультных занятий. Отсюда логично предположить, что наука наследует ангельски-демоническую сущность магического колдовства. Маг стремится обрести власть над вещами и людьми, опираясь на хитрость своего разума и интуитивно визнавая тайные законы природы и общества. Суть мага — шаманизм, и творчество мага осуществляется средствами, неизвестными обычным людям. Маг не поклоняется духам, а приказывает им.

В отличие от прочих гениев, в научном гении, как в шамане, чудесным образом дополняют друг друга доброе и злое, высокое и низкое, душевно-здоровое и психопатическое. А. Шопенгауэр считал гениев монстрами с чрезмерной энергией воли и чувствительности, отклоняющейся от нормы. Ч. Ломброзо постулировал связь гениальности с психическими расстройствами.

Взобравшись на верхушку социальной пирамиды, научный гений закрепляется на ней при условии постоянного заимствования продуктивных сил у людей, находящихся ниже (Г. Лебон). В отношении культа ученого, вероятно, справедливо остроумное замечание М. Хайдеггера о том, что кто глубоко мыслит, тот и глубоко заблуждается, поскольку рано или поздно обнаруживают неточность или даже ложность теоретического основания всякого «гениального учения». Прав знаменитый психолог А. Р. Лурия, имеющий в виду

И. П. Павлова, что величие этого ученого в том, на сколько лет он задержал развитие науки.

В культе избранного ученого парадоксально сочетаются ангельская и демоническая сакральность. Научный демон, свободный от норм высокой морали, — это темная, но неизбежная ипостась светлого научного гения. «Совместность гения и злодейства» (доброе и злобное гения) в такого рода образцовых ученых наглядно демонстрируется И. Гёте в образе Фауста, сумрачного германского гения. Фауст заключает договор с дьяволом при условии, что Мефистофель будет ему служить, пока Фауст не успокоится, довольствуясь достигнутым и не попросит «остановить мгновение». Фауст — титан, бунтарь. Он посягает на традиционные нормы, попирает права других людей и является первопричиной множества смертей (Маргариты, их общего ребенка, ее матери, брата). По сути, научный гений, ради экспериментов подвергающий изошренной попытке свои объекты, соответствует лозунгу Мефистофеля: «Я вечно хочу зла и вечно творю благо». Впрочем, этот лозунг можно заменить эквивалентным изречением Данте, отражающим в том числе иррациональные последствия широкомасштабной научной деятельности: «Благими намерениями вымощена дорога в ад».

При внимательном изучении реальных биографий «богоподобных ученых» в них, как правило, можно отыскать и приятные ангельские «плюсы», и отвратительные демонические «минусы». В этом смысле «избранный ученый» остро диалектичен, подобен двуликому Янусу. В нем концентрируется амбивалентная суть науки «вообще» в неразрывном единстве ее светлой и темной сфер. общепризнанный «вождь ученых» может служить достаточно представительным образцом научного бытия, унаследовавшего черты черной и белой магии. В отношении противоречивого научного сообщества как целого такого рода сакрализованный репрезентант воплощает конкретное тождество идеала и идола, кумира и злодея.

Если последовательно руководствоваться принципами диалектики, то культ обожествляемого ученого следует более точно оценивать как тождество и различие положительных и отрицательных черт его характера, которые вкуче позволили такому ученому воспользоваться (нередко с нарушением моральных норм) трудами

своих предшественников, оригинально обобщить разрозненные идеи, сплотить вокруг себя преданных учеников и взобраться в итоге на вершину научного олимпа.

Сквозь призму норм высокой морали нетрудно увидеть, что кое-что в культах выдающихся ученых несомненно заслуживает одобрения, а кое-что — решительного порицания. Поэтому диалектическая оценка культа «избранного ученого» принципиально отличается от соответствующих альтернативных оценок прямолинейных сциентов и асциентов. И те и другие частично правы, поскольку в научном гении действительно переплетено великое и низменное, но сциенты ошибаются, не замечая в научном гении злого и низменного начала, а асциенты не замечают начала добра и величия.

Обожествление сциентами «избранного ученого» всегда происходит путем замалчивания каких-нибудь его негативных или обыкновенных черт и приписывания суперученому исключительно благородных и даже сверхчеловеческих качеств. Истинный сциент, понятно, возносит образцового ученого до небес, умиляется присущей его кумиру калокагатии — соборности истины, добра и красоты.

Асциент, напротив, обнаруживает в том или ином идоле сциентов только самое низменное и преступное и с негодованием осуждает атрибуты, реально присущие «корифею», — гомофобию, зависть, лесть, карьеризм, ориентацию на методы обмана и плагиата, умение недостойными средствами устранять критиков и конкурентов.

Рассмотрим красноречивый пример односторонних (либо только со знаком «плюс», либо только со знаком «минус») оценок сциентами и асциентами культа Ньютона. Мысленно соотнесем эти оценки с изложенной выше гипотезой о научном гении как наглядном репрезентанте дуализма добра и зла в магии и науке; вне такого дуализма не бывает великих научных гениев.

Кульг сэра Исаака Ньютона повсеместен, но наиболее он характерен для Англии, где сциенты наделяют кембриджского гения всеми мыслимыми добродетелями. На его памятнике в Тринити-колледже есть надпись: «Разумом он превосходил род человеческий». Надпись на его могиле гласит: «Здесь покоится сэр Исаак Ньютон, дворянин, который почти божественным разумом первый

доказал с факелом математики движение планет, пути комет и приливы океанов. Он исследовал различие световых лучей и появляющиеся при этом различные свойства цветов, чего ранее никто не подозревал. Прилежный, мудрый и верный истолкователь природы, древности и Священного Писания, он утверждал своей философией величие Всемогущего Бога, а нравом выражал евангельскую простоту. Пусть смертные радуются, что существовало такое украшение рода человеческого».

В честь Ньютона названы: единица силы в системе СИ, многие законы и теоремы, кратеры на Луне и Марсе. В СССР на рубеже 1942—1943 гг. в дни Сталинградской битвы широко отметили 300-летний юбилей Ньютона. К. Р. Докинз, знаменитый английский популяризатор науки, даже предложил праздновать 25 декабря вместо Рождества Христова рождение Исаака Ньютона.

Но асциентами о личности Ньютона сегодня широко распространяется (особенно в Интернете) информация прямо противоположного свойства. Говорится, что когда Ньютон профессионально занялся наукой, то заболел прогрессирующим психозом. Стал ненавидеть людей, особенно, женщин. Совершенно не переносил критики в свой адрес. При намеке на возражение впадал в ярость. Распространял свою постоянную раздражительность на коллег. У него не было близких друзей. Впрочем, есть сведения, что к старости у Ньютона появились прежде не свойственные ему черты: добродушие, снисходительность, общительность.

Историки науки утверждают, что Ньютон демонстративно придерживался арианской ереси, не признавал Троицы, хотя и состоял в колледже Святой Троицы в Кембридже. Стал членом, а позже мастером масонской ложи. Увлекался древней языческой религией богини Весты и розенкрейцерской алхимией, а это не приветствовалось христианской церковью. Пишут, что Ньютон не был справедливым и честным человеком, легко шел на подлог и фальсификацию. Отмечают и то, что его лекции были весьма скучны, студенты их мало посещали.

Асциенты также уверяют, что математик Исаак Барроу, учитель Ньютона, приобщил своего ученика к люцифериянскому ордену вольных каменщиков, а затем передал ему в 1669 г. свою физико-

математическую кафедру в университете. Чтобы придать Ньютону научный вес, Барроу негласно презентует ему переведенные трактаты Омара Хайяма с точными расчетами по физике, астрономии и математике. Выдав расчеты арабского ученого за собственные, Ньютон сразу же получает степень магистра. Он крадет из сочинений Хайяма также способ улучшения телескопа, отчего сразу же становится знаменитым.

Сегодня не секрет, что Исаак Ньютон демонстративно игнорировал имя Роберта Гука, вероятно, первым открывшего закон всемирного тяготения, а также имя Готфрида Лейбница — скорее всего подлинного автора дифференциального и интегрального исчисления, присвоив себе научный приоритет в соответствующих областях физики и математики. Высказывается обоснованное мнение, что именно Ньютон причастен (в свою бытность президентом Королевского общества) к уничтожению всех до единого портретов своего оппонента Гука.

Вот что пишут академики С. И. Вавилов и В. И. Арнольд об авторстве в открытии закона всемирного тяготения. «Если связать в одно все предположения и мысли Гука о движении планет и тяготении, высказанные им в течение почти 20 лет, то мы встретим почти все главные выводы “Начал” Ньютона, только высказанные в неуверенной и малоубедительной форме... — читаем у физика С. И. Вавилова. — Вместе с тем перед нами вовсе не случайно брошенная мысль, но несомненно плод долголетней работы. <...> Бесцельная борьба за приоритет набросила тень на славное имя Гука, но истории пора, спустя почти три века, отдать должное каждому»¹⁶. Эти слова написаны бывшим президентом АН СССР более полувека тому назад, но до сих на них нет должной реакции, и Ньютону продолжают официально приписывать авторство в открытии закона всемирного тяготения. Математик В. И. Арнольд рассказывает, что в письме Гука Ньютону (от 6 января 1680 г.) «содержатся такие важные слова: “Я предполагаю, что притяжение обратно пропорционально квадрату расстояния до центра, соответственно предположению Кеплера о зависимости скорости от расстояния...” Этот

¹⁶ Вавилов С. И. Исаак Ньютон. М., 1961. С. 104.

закон обратных квадратов есть, по-видимому, теория тяготения Гука. <...> По инициативе астронома Галлея (1655—1742) Ньютон написал работу с подробным изложением своих результатов под названием “Математические начала натуральной философии” и прислал ее Королевскому обществу 28 апреля 1686 г. В рукописи Гук не был упомянут ни разу»¹⁷.

О жалобе Лейбница на заимствование у него Ньютоном без положенных ссылок дифференциального и интегрального исчисления В. И. Арнольд утверждает: «Ньютон... повел себя в этой истории не лучшим образом. Он собрал комиссию, задачей которой было разобраться с вопросом о приоритете и вынести окончательное решение. Ньютон к тому времени был уже президентом Королевского общества, поэтому в состав комиссии для придания ей большей беспристрастности были включены, по его словам, многочисленные ученые из разных стран. Комиссия рассмотрела вопрос о приоритетном споре и опубликовала отчет. Отчету интернациональной авторитетной беспристрастной комиссии предшествовали такие слова: “Никто не может быть сам себе судьей и свидетельствовать по своему делу. Такой судья будет судьей несправедным, и будут попораны законы всех стран, если кто-то будет допущен в качестве законного свидетеля по своему собственному делу”».

Далее идет оправдание Ньютона и обвинение Лейбница в необоснованных притязаниях на неопубликованные Ньютоном результаты. Впоследствии, после смерти Ньютона, из его бумаг выяснилось, что Ньютон руководил составлением отчета, и патетическое обвинение несправедного судьи было написано лично им, а “многочисленных ученых не из Англии” было всего двое, и лишь один из них был математиком»¹⁸.

Каким же все-таки был Исаак Ньютон? Полагаю, в этом подлинно научном гении парадоксально сочеталось все то, на чем настаиваются как сциенты, так и асциенты, и вряд ли разумно при- мыкать к восторженным сциентам, адептам его культа. Что же ка-

¹⁷ Арнольд В. И. Гюйгенс и Барроу, Ньютон и Гук. М., 1989. С. 16, 18.

¹⁸ Там же. С. 39.

сается ожесточенного спора по обсуждаемому вопросу между отечественными радикальными сциентами и асциентами, ни на йоту не уступающими друг другу, то их право на свободу убеждений гарантировано известным юридическим законом Российской Федерации о свободе совести и вероисповедований.

Размытость критерия научности

Правы ли сциенты, будто «наука вообще» возникла и сложилась исключительно в Европе, причем именно как высшая форма познания истины? Этот взгляд, как уже говорилось выше, вытекал из убеждения, что лучший путь к истине есть объединение эксперимента и теоретических размышлений. За критерий различения научности и ненаучности (внеаучности) брали свойство «наибольшей истинности». Хотя к этому критерию ныне прибегают все реже, тем не менее по сциентистской традиции многие философы науки продолжают признавать наукой только союз теории и эксперимента, так как этот союз позволяет визнавать, как устроена вещь и почему у нее такая-то структура.

Понятие науки как единства теории и практики возникло путем объединения положения Канта о науке как системе знания с суждением о профессиональной науке как особом социальном институте, финансируемом и снаряжаемом государством. Познавательную сторону науки описывают понятиями системности, строгости, объективной истинности, практической проверяемости, новизны добываемого знания, коллективности научного познания, универсализма, интересубъективности, математизации, логической формализуемости, практической реализуемости, свободы критики, нормативной этики и т. д.

Известно также, что понятие «теория» расплывчато в силу собственного филогенеза. В Древней Греции вначале под теорией понимали лицезрение живой и конкретной действительности (в этом смысле, например, зритель на Олимпийских играх был «теоретиком»). Затем, когда античная диалектика поместила «идеи» в заприродный мир, теорией стали нередко именовать мистическое созерцание (умозрение) трансцендентных идей. «Теоретическое»

постепенно утрачивало свой номиналистический характер и превращалось в нечто отвлеченное от предметно-чувственной действительности — в противоположное «эмпирическому». В переводе на латинский язык теоретическое умозрение стали называть «спекуляцией».

К определению науки можно добавлять еще какие-нибудь специфические отличия, если ориентироваться на эталон современной науки. Но сколь бы конкретным ни было ее определение, трудно скрыть лежащее в его основании туманное и конвенциональное допущение: «Наука — это то, что возникло в Европе в XVI—XVII вв. как высшая форма истины; никакой иной науки не было и быть не может».

Н. В. Бряник отмечает: «Европоцентризм в объяснении происхождения и природы науки до сих пор остается доминирующим в истории и философии науки. Своих оппонентов, признающих культурно-историческую обусловленность науки, зависимость научного творчества от культурно-национальной среды обитания, сторонники европоцентризма называют релятивистами и иррационалистами»¹⁹.

Из-за неясности критерия научности европоцентристская дефиниция науки малоубедительна и противоречит интуиции. Например, трудно интуитивно согласиться с тем, будто Архимед или Эвклид не ученые (ведь даже в школьных учебниках их относят к классикам науки) и что настоящие ученые стали появляться только во времена Галилея и Коперника. Сциентизм — разновидность социоцентрической религии, выражение культа западной науки, веры в ее избранность. Примыкать к этому культу или противиться ему — вопрос свободы совести, но не проблема логической доказуемости. Элементарный логический анализ сциентизма ведет к выводу, что в этой доктрине исходная дефиниция природы науки основана либо на *belief*-вере, либо на негласной конвенции.

В 20—30-е гг. XX в. членами Венского кружка — М. Шликом, О. Нейратом, Р. Карнапом, Г. Фейглем, Ф. Франком и др. — была предложена и развита стандартная концепция науки

¹⁹ Бряник Н. В. Самобытность русской науки. Екатеринбург, 1994. С. 147.

(термин И. Шеффлера). Эта концепция претендовала на описание образца подлинной науки в духе логического эмпиризма и «научного романтизма». Те или иные догмы этой концепции со временем подверглись основательной критике К. Поппером, Т. Куном, С. Тулмином, И. Лакатосом, П. Фейерабеном и др. В конце XX в. неопозитивизму пришлось признать свое идейное поражение и отказаться от допущений возможности: 1) чистых чувственных данных, не «нагруженных» теоретическими смыслами; 2) полной проверки истинности любого научного высказывания; 3) сведения всего познания к чувственному опыту и элементарным видам восприятия; 4) строгого отделения аналитических высказываний от синтетических; 5) четкого различения реальности от концептуальной схемы. В итоге лучшей дефиницией науки многие сегодня признают определение Дж. Бернала (1901—1971): «Наука — это то, чем занимаются ученые».

Во всякой ли культуре есть наука? Часто на этот вопрос отвечают отрицательно. Так, в немецком «Философском словаре» говорится: «Наука — отрасль культуры, которая существовала и существует не во все времена и не у всех народов. Родоначальниками науки как отрасли культуры, выполнявшей самостоятельную функцию, были греки, передавшие затем ее в качестве особого идеала культурной жизни европейским народам»²⁰.

При определении существа науки полезно исходить из следующего простого допущения: каждое общество имеет фундаментальную потребность в методичном и систематическом изучении явных и скрытых свойств окружающего мира. Эта потребность всегда так или иначе реализуется в специфических культурных формах. В ответ на нее возникает позитивное знание законов природы. Эти законы люди познают не только ради чистого любопытства, но также из практической выгоды. Если универсальное подвести под отдельное, то «закон» можно применять к житейским ситуациям.

Мастерство в изобретении посредников между общим и отдельным Платон называл производением. Всякое «технэ» и «уловка» (техника, машина, махинация) предполагает знание общих и

²⁰ Философский словарь / ред. Г. Шишкофф. М., 2003. С. 292.

устойчивых связей явлений. Без такого знания почти невозможно изобретать орудия труда и развивать технологию. Культура имеет мало шансов выжить и укрепить себя без эволюционирующей науки и техники. Технэ «есть особый род знания, — пишут В. В. Николин и Д. М. Федяев, — а именно такое знание и способность, которые занимают некое среднее положение между обыденным опытом и теоретическим знанием»²¹.

Но что такое позитивное теоретическое знание законов сотворенного мира (отличное от метафизики, от знания сил творящей первоприроды), если не наука? Аристотель называл такое знание физикой. И нет веских причин выводить физику Аристотеля за сферу естествознания. Могут возразить, что в «Физике» Аристотеля много надуманного и что его умозаключения не проверены практикой и не имеют прикладного значения. Ну и что из этого? В современном естествознании спустя каждое десятилетие обнаруживается не меньше «пустышек», чем в физике Аристотеля. Значительная часть теоретических выкладок современных физиков не связана с экспериментальными данными. Многие выводы нынешних естествоиспытателей не имеют никакой прикладной ценности.

В трактате «О небе» Аристотель излагает следующую теорию. Земля — сфера, все вещи на ней претерпевают зарождение и распад; четыре земных элемента (земля, вода, воздух и огонь) порождаются друг из друга, движутся прямолинейно. Все эти высказывания соотносимы с существенными свойствами сотворенной природы, вполне конкретны, приведены в систему. Что же в них ненаучного?

А кто наберется смелости отрицать, что Архимед из Сиракуз (в отличие от какого-нибудь типичного нынешнего доктора технических наук) не является образцовым ученым? Ведь он предвосхитил методы интегрального исчисления площадей, поверхностей, объемов фигур и тел, создал труды по статике и гидростатике (закон Архимеда), применил математику к естествознанию и технике, открыл метод определения состава сплавов взвешиванием в воде,

²¹ Николин В. В., Федяев Д. М. Техника в потоке истории. Омск, 1992. С. 11.

изобрел винт, военные метательные машины и многое другое. Он один сделал не меньше, чем способны открыть и изобрести за десятилетия несколько хороших научно-исследовательских институтов. Архимед творил не на пустом месте, а развивал древнюю традицию поисковой научной деятельности.

Ярким примером «неевропейской науки» может служить бурное развитие науки у арабов, особенно в Андалузии, в IX—XIII вв. Мусульманские врачи (Ибн Джульджуль, Абу Джафар ибн Джаззар, Абдуллатиф Аль-Багдади, Ибн Сина, Закария Казвини, Ибн Ун-Нафис и др.) заложили фундамент современной медицинской науки: исправили массу ошибок в области анатомии костей и глаза; установили точное количество костей в человеческом черепе; определили связь сердца и легких; уточнили функции артерий и вен; систематически описали многие болезни и лекарства от них. Акшамсаддин за 400 лет до Пастера впервые открыл существование микробов. Ибн Сина (X—XI в.) создал наиболее полную в Средние века работу по медицине «Канон врачебной науки», а в 1130 г. врач Ибн Зухр ввел знаменитую клятву Гиппократа.

Благодаря арабам в XII в. индийская цифровая система пришла в Европу. Сабит бин Курра (IX в.) открыл дифференциальное исчисление. Аль-Баттани (IX—X вв.) — первооткрыватель тригонометрии, а его современник Абуль-Вафа ввел термины «тангенс», «котангенс», «секанс», «косеканс». Аль-Хорезми (VIII—IX в.в.) написал первую книгу по алгебре (от араб. *аль-джебр* — восстановление, перенос членов из одной части уравнения в другую с изменением знака). Понятие «алгоритм» также связано с этим ученым (произошло от названия его трактата «Аль-Хорезми говорит» (лат. *Algorismi dicit*). Омар Хайям (XI—XII вв.) экстраполировал понятие числа на положительные иррациональные числа, изобрел уравнение, известное ныне как бином Ньютона.

Ибн Хайсам (IX в.) основал оптику, и от его работ впоследствии отправлялся Кеплер. Аль-Кинди за 1100 лет до Пуанкаре и Эйнштейна разработал релятивистскую физику. Ибн Хайян (VIII—IX вв.) впервые высказал мысль о превращении металлов. Ибн Рахман (IX в.) составил таблицы движения Луны, Солнца и планет В XI в. Бируни доказал факт вращения Земли (за 600 лет до Галилея) и

высчитал ее диаметр (за 700 лет до Ньютона). Перечисление этих открытий можно долго продолжать²².

В 1925 г. Б. Малиновский, выдающийся британский антрополог и этнограф, сказал: «Нет обществ, какими бы примитивными они ни были, без религии и магии. Но тут же следует добавить, что нет и диких племен, люди которых были бы начисто лишены научного мышления и элементов науки, хотя часто именно так о них судят. В каждом примитивном обществе, изучавшемся заслуживающими доверия и компетентными наблюдателями, всегда обнаруживаются две четко различимые сферы, Сакральное и Профанное, другими словами, сфера Магии и Религии и сфера Науки»²³.

Ни одна культура не обходится без систематического изучения окружающего мира и природы человека, т. е. без науки. «Начиная с Античности, — читаем у Г. Н. Волкова, — познание действительности превращается в особую форму деятельности. <...> Иначе говоря, наука в совокупной системе общества институируется как подсистема, имеющая относительную самостоятельность функционирования и исторического генезиса»²⁴.

Открытость и закрытость науки

В одних культурах институт науки имеет сравнительно открытый (светский, публичный) характер, и доступ к профессии ученого свободен для многих людей. Такой характер, например, имела Академия, основанная Платоном в 385 г. до н. э. К ее слушателям предъявлялись следующие требования: иметь хорошее общее образование, развитые математические способности (девиз Академии: «Негеометр да не войдет!»), воздерживаться от плотской любви и мясоедения. В Академии исследовались проблемы философии, математики, астрономии, естествознания.

Изобретаемые академиками теории имели свободное хождение в обществе и подлежали публичной оценке. О социальном призна-

²² См.: Харун Яхья. Коран указывает путь науке. М., 2002.

²³ Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 19.

²⁴ Волков Г. Н. Истоки и горизонты прогресса. М., 1976. С. 139.

нии и одобрении Академии можно судить хотя бы по тому факту, что она просуществовала до VI в., а затем возродилась во Флоренции в 1459 г. В Европе университеты выросли из христианских монастырей и превратились в светские учебные заведения и центры науки. Об их церковном прошлом напоминают сохранившиеся в европейской науке ученые степени бакалавра, магистра и доктора.

В иных культурах институт науки слит с институтом церкви, носит закрытый характер и не афишируется. В них доступ к теоретическому знанию крайне затруднен, обставлен множеством запретов, а продукция сокрытого научного производства циркулирует в сфере светской жизни в строго дозированной опредмеченной форме — в виде технических изобретений и рецептурного знания. Логическая связь между теориями и произведенными из них прикладными новациями и рецептами держится в тайне, не доводится до широких слоев населения. Тем не менее «сокровенная наука» как реальность закрытых обществ по своему существу есть сплав теоретических допущений и технических приложений. Эту реальность порождает специфическая социальная необходимость.

Наука как тайный институт и профессия, в которую посвящаются избранные, была характерна для культур Вавилона, Египта, Китая, Индии и ряда других стран Древнего Востока. Но и в Древней Греции не все знания были доступны публике. Так, Гераклит свои сочинения отдавал в храм эфесской Артемиды, чтобы их не мог прочесть каждый. Пифагор запрещал записи своих лекций. Только начиная с Платона доступ к философским текстам стал открыт.

Противопоставление открытой и закрытой науки, строго говоря, достаточно условно. Всякое общество вынуждено засекречивать определенные научные теории и вытекающие из них технические следствия, прежде всего те, которые связаны с военным делом и средствами широкомасштабного воздействия на природные процессы и человеческое поведение. Например, советская культура, казалось бы, открывала в науку путь любому гражданину, однако на карте нашей страны не были обозначены десятки городов, в которых засекреченные ученые трудились над созданием оружия массового уничтожения людей. Тщательно отобранные в соответствии

с идеалами большевистской религии теоретики и практики соблюдали обет молчания. Им запрещалось делиться с посторонними своими знаниями о грозных силах природы. Разве не так же монастырские алхимики Средневековья утаивали сведения о превращении химических веществ?

Так что экспериментально-теоретическая наука европейского типа не является полной противоположностью теоретико-рецептурной науке восточных обществ. Есть особый аспект «закрытости науки», который касается языка науки и становится заметным в условиях кризиса классической науки. Язык науки все более теряет свою определенность, полноту и непротиворечивость. Почти все науки замкнуты в себе, отгорожены от других наук. Наука отчуждается от национальной культуры, а широкая публика плохо понимает, о чем говорят ученые.

Критика европоцентристского мифа о науке

Если сказанное верно и если существует преемственность между сменяющимися друг друга культурами, то можно сделать вывод, что наука как нечто исключительное и уникальное возникла вовсе не в Европе. Пифагор, Сократ, Платон, Аристотель много заимствовали из сокровенной науки и тайных доктрин Вавилона, Египта и Иудеи, хотя и не слишком распространялись об истоках своих познаний. Многие историки науки замечали и обсуждали только то, что лежит на поверхности. Вероятно, феномен относительной открытости европейской науки широкой публике дал им основание провозгласить тезис о чисто европейском происхождении института науки. Закрытый же характер науки древневосточного типа не позволял отчетливо видеть связь между номотетическим мышлением ученых-жрецов и техническими новациями; формулы законов природы монахи шифровали, «запечатывали» в гексаграммы, притчи, иносказания.

Поэтому не приходится удивляться широко распространенному в европейском науковедении мнению об отсутствии в странах Древнего Востока института науки. Даже такой знаток китайской культуры, как Дж. Нидам, разделял подобное мнение, вместе с тем

отмечая, что традиционный Китай славился своей технической мыслью и рецептурным знанием. Нидам уверял, будто у китайцев, в отличие от европейцев, никогда не было привычки к абстрактно-логическому мышлению, столь необходимой для выработки научного метода. Даже китайская математика была чисто расчетной, прикладной дисциплиной и не имела универсально-теоретического характера²⁵. Ну а как быть с утонченной китайской философией, с диалектикой ян и инь? Разве даосизм не является примером абстрактного мышления высокого уровня?

Рано или поздно тайное становится явным. Частично расшифрованы научные трактаты восточных мудрецов. Уже трудно не рассматривать науку как грань всякой культуры. Европоцентристский миф о науке постепенно опровергается. И все же пока остается немало сторонников этого мифа, считающих себя трезвыми аналитиками, а в мифотворчестве, напротив, обвиняющих критиков европоцентризма: «...Нам необходимо избавиться от мифа о науках древности, так как те способы мышления, которым иногда приписывают научный характер, относились совсем к другим познавательным традициям и значительно отличались от научной традиции. Их линейное развитие могло вести к чему угодно, но не к современной науке»²⁶.

Как правило, европоцентристы убеждены, что научное знание как таковое зарождается в период XV—XVII вв. благодаря развитию промышленности, культуры бюргерского города и складыванию капиталистических отношений. Бесспорно, характер науки зависит от специфики хозяйственных идеалов соответствующей культуры. Но вряд ли институт всякой науки следует выводить и объяснять исключительно из особенностей христианской культуры, т. е. только из одной из множества культур, причем далеко не самой древней.

Потребность в систематическом изучении и концептуальном описании мира, как уже сказано, обусловлена родовыми способностями

²⁵ См.: *Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 1—5. Cambridge, 1954—1974.*

²⁶ *Пыхтин В. Г., Пыхтина Т. Ф. Наука как социальный и гносеологический феномен. Новосибирск, 1991. С. 127.*

человека, реализуемыми в специфических культурных формах. В древних восточных культурах наука была настолько тесно связана с религиозной методологией, что не испытывала особой надобности становиться отдельным светским занятием и конфликтовать с религиозными учениями. Что же касается европейской культуры нашей эры, то возможность отделения науки в форме светского института от религиозного фундамента культуры была заложена в самих принципах теизма, в христианском вероучении.

Почему та наука, которую обычно приводят в пример, развилась прежде всего в западной цивилизации? В XIII в. арабская наука лидировала в астрономии, оптике и медицине, но позже темпы ее развития резко замедлились из-за жесткого контроля власти духовенства над высшим образованием. В мусульманских учебных заведениях запретили изучать Аристотеля и греческое наследие, научные исследования разрешалось проводить только в отдельных библиотеках и астрономических обсерваториях. В Китае государственная власть строго следила за тем, чтобы содержание высшего образования не выходило за рамки изучения трудов классиков, а китайские мудрецы редко затрагивали тему науки.

Религиозные причины открытости и закрытости науки

Почему в одних культурах наука скрыта от публики (является для профанов «тьмой кромешной» и теоретическим священнодействием для жрецов), а в других становится светским занятием и быстро эволюционирует благодаря материальной поддержке властей, промышленников, предпринимателей?

Возможно, одна из главных причин этого кроется в контрасте между религиями пантеистического и теистического типов. Но тут нужна оговорка относительно ислама. Ислам руководствовался не только теизмом, но также вводил запрет на вольное экспериментирование с сотворенными Богом вещами и существами. Поэтому мусульманская наука, имеющая публичный характер и открытая всем общественным сословиям, тяготела к умозрительному теоретизированию.

Напротив, теизм христиан предусматривал в практическом преобразовании физического мира людьми один из путей к Творцу, уподобление Богу. Напомним, что теизм мыслит Бога пребывающим вне рамок мира, сотворенного им из ничего, но не из себя. Христианский теизм построен на принципе различения метафизики и физики, знания об Абсолюте и знания о сотворенном изменчивом мире. Неудивительно, что предмет теологии столь радикально отличается от предмета естествознания.

Из-за этого контраста естественные науки должны были рано или поздно отделиться от породившей их религии, хотя именно теизм идейно обусловил характер европейской экспериментальной науки. В теизме укоренены причины противопоставления Бога и физического мира, религии и науки. Теизм косвенно ответствен за рождение внутри него, вынашивание и отделение от него идеологии естественно-научного материализма. Наука унаследовала от западного христианства пять допущений: мир умопостижим, доступен восприятию, в видимом мире действуют случайность и выбор, мир объективен и един (К. Фергюсон).

Теория двойственной истины

В «Диалогах о двух системах мира» Галилей проводит мысль о разных предметах религии и науки: религия учит тому, как взойти на небо, а наука — тому, как небо вращается. Из доктрин теизма прямо следует, что знание об Абсолюте принципиально отличается от знания о сотворенной природе и что эти знания суть две разные истины. Правда, Фома Аквинский не допускал противоречия между истиной религии, воплощенной в Библии, и истиной искренней науки. (Выше предполагалось, что осваивающее и отчуждающее познания произрастают из единого корня — опыта взаимодействия самобытия с инобытием; из этой же гипотезы вытекает, что между религиозной и научной истинами существует не только акцидентальные различия, но — в конечном счете — также субстанциальное тождество.)

Арабские теологи и ученые Абу Али Ибн Сина (Авиценна) и Ибн Рушд (Аверроэс) обосновали теорию двойственной истины,

согласно которой религия ищет свою истину, а наука — истину совсем иного рода. Распространение этой теории среди мусульман и христиан предоставляло науке право добиваться независимости от религии и церкви и сосредоточиваться на изучении собственного предмета. В свою очередь, теистическая религия не учиняла науке особых препятствий и предоставляла ей искомую автономию при условии, что ученые будут признавать сотворение Богом исследуемой ими природы и не станут возражать против приоритета религиозной истины перед истинностью знания вторичных причин миропорядка.

Широко известен масонский миф, будто европейская наука складывалась на рубеже XVI—XVII вв. в острой борьбе с догматами христианской церкви. Этому мифу противостоит вполне обоснованное мнение о том, что первая научная парадигма Галилея — Ньютона (идеи математического моделирования и физического эксперимента) существенно обусловлена нуждами Реформации. Период XVI—XVII вв. — это вершина христианства, пик межрелигиозных войн, начало «охоты на ведьм».

Галилей, Кеплер, Ньютон, Декарт и другие творцы первой научной революции отличались высокой личной религиозностью и страстью к теологии. Они верили в исходные аксиомы, адекватные именно духу христианства, но не язычества, буддизма или ислама.

Кстати, церковь осудила гелиоцентрические воззрения Галилея на основании соответствующих экспертных доводов авторитетных ученых того времени: подтвердить гелиоцентризм было нечем; опытные подтверждения появились только в XIX в. (1821 — расчеты годичного движения Земли по звездному параллаксу; 1860 — при помощи маятника Фуко).

Рождение экспериментальной науки и появление инквизиции — тесно связанные стороны жесткой политики официальной церкви в отношении ренессансного оккультизма.

Творцы классического естествознания исходили из следующих христианских аксиом:

- физический мир существует объективно и не является пустым;
- этот мир не злой и весьма удачно устроен;

- земной мир не божествен, не есть Бог;
- мир и человек относительно независимы от Бога;
- Библия ничего не говорит о свойствах звезд, строении Земли, жизни после смерти;
- Библия умалчивает об идеале устройства общества (в виде монархии, демократии пр.);
- мир подлунный и надлунный миры единообразны, изоморфны и изохронны;
- природа способна самовозрастать без помощи духов.

Для эпохи Возрождения было характерно увлечение магизмом: всякое небесное и земное явление оккультисты объясняли действием духов и чудесных сил. А католическая церковь еще в XIII в. провозгласила анафему тем, кто считает звезды одушевленными и совершенными.

Протестантизм стал разрушать сложившуюся католическую систему религиозной безопасности, когда принялся профанировать святое причастие, крест, крещение и пр. В Средние века с колдунами и ведьмами боролись, как правило, святыми молитвами и крестным знаменем. А вот в эпоху Реформации деревенские протестанты были вынуждены защищать себя от колдовства «охотой на ведьм», народным самосудом, кострами. Для сдерживания стихии демократических расправ с представителями черной магии был создан официальный церковный институт правосудия — инквизиция. (В России казнь за колдовство впервые была введена Петром I в 1714 г.)

Реформация объявила решительную борьбу с оккультизмом, и для «обезбоживания фюзиса» потребовались ученые-аскеты с функцией монашества в миру. Систематическое изучение природы как познание воли Бога — на основе перечисленных выше аксиом — было объявлено церковью особым и очень важным религиозным занятием. Поскольку Библия не учит астрономии, то нужно было создать космогонию и физику путем заимствования, критики и перестройки античной натурфилософии, в том числе метафизики Аристотеля.

Буридан (XIV в.) сформулировал принцип инерции, говоря, что Бог придал светилам начальный «импетус» (импульс), сохраняемый

неизменным во всех частях вселенной. Галилей конфликтовал не с Библией, а с физикой Стагирита, советуя исследовать мир при помощи «испанских сапог» эксперимента. Скажем, изучая свойства падения камня, бросаемого с Пизанской башни, физик вправе применять полученные выводы к расчетам движения звезд и планет, ибо универсум единообразен. Нужно было также преодолевать предубеждение платоников о несовместимости Божественно совершенной математики с рукотворно несовершенной механикой.

Церковная инквизиция преследовала только тех ученых, которые открыто бросали вызов библейской доктрине сотворения мира и пропагандировали оккультные науки. Таких отступников среди крупных ученых тогда было немного. Жертвами инквизиции стали Н. Коперник, М. Сервет, Дж. Бруно, Дж. Ч. Ванини, А. Везалий, Т. Кампанелла и некоторые другие ученые и философы. Инквизиция была судебно-политическим учреждением католической церкви и существовала с XIII по XIX в. Особенно она свирепствовала в Испании, когда ее возглавлял Т. Торквемада, изгонявший из страны евреев (1492). Разумеется, число казненных инквизиторами ученых-еретиков не идет ни в какое сравнение с массовым уничтожением священнослужителей большевиками-атеистами в России.

Настороженность церкви к естествоиспытателям вызывалась также важным обстоятельством когнитивного плана. Ученые создавали свои теории применительно к идеализированным и абстрактным предметам — безразмерным точкам и линиям, предельно круглым и твердым шарам и т. п. Они оперировали понятием абсолюта: абсолютно черное тело, абсолютный эфир. Говорили о реальности предельно малых и бесконечно больших величин, бесплотных по своей сути. Все это не могло не напоминать язык духовных дисциплин. Вместе с тем ученые претендовали на то, что их теории описывают и объясняют посюсторонний мир, освещают устройство вещей. Тем самым ученые, сами того не желая, отождествляли язык религии и язык науки, представления о духе и материи. А это не могло не приводить к материалистическому пантеизму — наделению материи самодвижением и размещению Абсолюта внутри вещества.

Вышедшая из недр теизма и отчужденная от него материалистическая наука Европы не могла обойтись без специфической религиозной методологии, культивирующей идеал целостности универсума. Не оставалось ничего иного, как принять на вооружение ревизованный пантеизм. Например, Спиноза, руководствуясь инспирированным Дж. Бруно вариантом пантеизма, объявил природу субстанцией, причиной самой себя. Выходило, что наука имеет своим предметом не сотворенную природу, а субстанцию и ее модусы. Позже Г. В. Плеханов высоко оценит спинозизм как предтечу диалектического материализма.

Резонная причина некоторого недоверия христианской церкви к предельно общим выводам европейского естествознания состояла и в том, что нет достаточных оснований отождествлять знание о теоретических объектах с образами фрагментов живой и конкретной действительности. Естественно-научная теория с ее абстракциями и идеализированными предметами — своего рода карикатура на эти фрагменты мира. Разве научная теория не противоречит здравому смыслу?

Выше было сказано, что античное понятие теории обозначало хладнокровное созерцание и описание того, что происходило на самом деле; теорос — зритель, но не участник событий, его задача — пересказать без утайки и субъективных добавлений то, чему он был свидетелем, чтобы другие люди могли умозрительно представить себе случившееся. Теория излагалась общедоступным языком и была ярким образным повествованием о важнейших реальных событиях.

Физические теории Нового времени, наоборот, стали рассказывать о неких ирреальных объектах, причем разговор велся на искусственном языке, мало понятном обывателю. Тем не менее ученые претендовали на освещение подлинной реальности в форме высшей истины. Научная магия походила на мистерии. Ну как тут усомниться в стремлении ученых создать свою тайную конфессию и собственный храм! Или, быть может, ученые просто занимаются надувательством простых людей?

В самом деле, среди ученых периодически разражались скандалы по поводу подтасовок, подправок и подгонки эмпирических

данных под изобретенные теоретические схемы. Упреки в предвзятом отборе и манипулировании фактами раздавались, например, в адрес Галилея, Ньютона, Лавуазье и ряда других именитых ученых, не говоря уже о рядовых служителях науки. А в массовой науке XX—XXI вв. число недобросовестных ученых неимоверно возросло. Фальсификация и лакировка экспериментальных данных, плагиат, склонение к соавторству, мошенничество, преступные опыты над людьми и т. п. стали, к сожалению, тенью атрибутом науки.

Из-за наивной веры в постоянный научный прогресс в обществе широко распространено так называемое научное легковерие, т. е. некритическое отношение к сенсационным сообщениям в прессе об успехах в науке и слабо доказанным итогам исследований. Наука всегда давала повод для идейного и нравственного надзора за ней со стороны церкви и тем более церкви государственной. Правда, далеко не все священнослужители и религиозные деятели отличались высоким интеллектом и строгими нравами, а потому сами давали повод для насмешек и справедливой критики.

Итак, идеалы монотеизма, вошедшие в твердое ядро христианской культуры, во многом предопределили характер экспериментально-теоретической науки Запада и способствовали инструментальному «выпытыванию» у сотворенной природы ее тайн. Второй стороной генотипа христианской культуры являются фундаментальные хозяйственные идеалы, также по-своему обусловившие основные тенденции экономического развития европейских государств и облик европейской науки. Науковеды экстерналистской ориентации отмечают, что наука Нового времени унаследовала от древних культур Греции и Рима ряд особенностей своего стиля теоретизирования и открытость публике.

Античные корни европейской науки

Категориальный строй европейского мышления предзадан греческим и латинским языками. В духовных учебных заведениях и отпочковавшихся от них университетах непременно изучались языки греков и римлян, на этих же языках писались научные и фило-

софские трактаты. Свободное занятие науками в античном полисе было возможным благодаря институту рабовладения. Раб — «говорящее орудие», особая вещь. Потребность в искусном абстрактном мышлении и умении схематизировать быстро изменяющиеся внешние ситуации проистекала из необходимости рационально организовать и спланировать труд рабов. Равноправие граждан полиса и свобода распоряжаться своим временем обусловили широкий обмен информацией между ними, состязательность; появилась нужда в нейтральных судьях, объективном критерии истины, правилах определения предмета диалога или спора, строгом логическом каноне мышления. Все это так или иначе стимулировало развитие теоретической деятельности и увеличивало разрыв между творческим умозрением и физическим трудом рабов.

В период становления в Европе капиталистических отношений начали стираться прежние социальные различия между городскими сословиями, например между верхушкой ремесленников и университетскими схоластами. Этому процессу способствовала Реформация. Так, революция 1640 г. в Англии вынудила дворянство заняться промышленным производством и техническими науками. Новые идеалы хозяйствования освящались духом пуританизма. Промышленность требовала такой науки, которая имела бы выход в практику через эксперимент. Массовый хозяйственный спрос на деловое и эффективное научное знание, за которое неплохо платили, вызвал изменения в структуре научной деятельности. Теория срасталась с экспериментом, а умозрительные идеи — с фактами о реакциях испытываемых вещей.

Ощущался недостаток в ученых-экспериментаторах, в связи с чем начала расширяться сеть университетов, а затем стали учреждаться политехнические институты. Европейская наука, сориентированная на хозяйственные нужды, все сильнее зависела от внешнего финансирования и поставок оборудования. Она перенесла акцент на «плотское» и смыкалась с материализмом. И все-таки многие ученые, в особенности в области фундаментальных теоретических исследований, сторонились прагматических соображений и материализма.

О союзе науки с материализмом

Ленин, как известно, решительно настаивал на важности союза естествоиспытателей с материалистами. Но такой союз есть всего лишь продукт преходящих исторических условий, но вовсе не принципиальное выражение общей природы всякой науки. Многие ученые, в особенности выдающиеся, верили и упорно продолжают верить в Бога. Знаменитый биохимик М. Бехе сказал об этом так: «Количество ученых, верящих в Создателя или в существование некоторой Истины по ту сторону природы, гораздо больше, чем это пытаются представить популярные средства массовой информации. В целом процент верующих составляет 90 % общего населения, и нет никакой причины думать, что среди ученых дело обстоит по-другому»²⁷.

Историко-культурный взгляд на институт науки не подтверждается тезисом о долговечности гармонии между наукой и материализмом. Если обратиться к истории наук в странах древнего и средневекового Востока, можно обнаружить, что там наука покоилась на принципиально иной методологической основе. Она росла в союзе с религиями пантеистического типа. Атеистам очень хотелось доказать, будто всякая наука тяготеет к стихийному или «научному» материализму, поэтому они обходили стороной тему восточной науки либо настаивали на такой узкой дефиниции науки, согласно которой наука — это уникальный феномен Европы Нового времени. Гейзенберг писал, что современную атомную физику материализм XIX в. уже не устраивает, поскольку «развитие физики последних лет совершает очень отчетливо, если привести сравнение с античной философией, поворот от Демокрита к Платону»²⁸.

Религиозный пантеизм, свойственный прежде всего культурам индуизма, даосизма и буддизма, учит, что Абсолют присутствует в каждой части мира и в том числе в вещах, с которыми имеет дело человек. Отсюда требование бережного и любовного отношения

²⁷ *Behe M. J. Darwin's Black Box. N. Y., 1966. P. 23.*

²⁸ *Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1963. С. 38.*

к природе и духовный запрет на своевольное экспериментирование с вещами и существами.

Например, согласно доктрине реинкарнации безнравственно вмешиваться в естественный ход событий из познавательного любопытства, поскольку каждое явление может оказаться существом, воплотившимся в соответствии со своей кармой в минерал, растение или животное. Переселившиеся в эти формы души ожидают повышения своего статуса, питают надежду когда-либо приблизиться к состоянию нирваны. Природа — живое целое; неумелое обращение с ее органами нарушает циклы превращений, отбрасывает перевоплощающиеся существа на более низкий уровень жизни и вынуждает их снова начинать уже пройденный путь. А это жестоко по отношению к объекту эксперимента и отягощает собственную карму ученого, отдаляет человека от нирваны как своей конечной цели.

В условиях господства такой идеологии потребность общества в научной теории и технических нововведениях способна удовлетворяться только особо отобранными и проверенными учеными. Ученый должен жить «не хлебом единым», быть глубоко религиозным человеком, умеющим подавлять в себе эгоизм, желание прославиться или разбогатеть на ниве научной деятельности. Ученых нужно защищать от развращающего влияния светского общества. Они обязаны проходить обряд посвящения, давать клятву беречь теоретические и технологические тайны, вести монашеский образ жизни и не метать бисер перед невеждами. В книге Э. Шюре «Великие посвященные» приводятся впечатляющие примеры обряда посвящения тех, кто выдержал все испытания, в «знающее» сословие.

Тайная наука Древнего Китая

Приведем примеры «закрытой науки» традиционного Китая. Европа позаимствовала великое множество китайских изобретений: астрономические приборы, количественная картография, знание об экваториальных небесных координатах, компас, румпель, многоярусные мачты мореходных судов, стремена, подвижный шрифт, приспособления для печати, первый закон механики, порох, пушки,

возвратно-поступательный механизм, механические часы, фарфор, бумага и т. п. Знаем ли мы авторов этих изобретений, имеем ли мы представление о том, какие именно теоретические выкладки вели к появлению на свет этих поразительных открытий, изобретений, этой техники? Нет, не знаем. Разве что есть упоминание о Цай Луне, изобретателе бумаги, которого китайцы объявили святым.

В школе нас учили, что первый закон механики сформулирован Ньютоном. Но оказывается, его уже знал Сиддхартха Будда, а в середине XX в. историки обнаружили, что этот закон изложен шифром пентаграмм в книгах даосов еще в прошлой эре. Другими словами, этот закон теоретической механики был известен древним жрецам и монахам задолго до рождения европейской физики!

На вопрос, что такое винчестер и откуда он взялся, мы без труда отыщем ответ в энциклопедическом словаре: это нарезное охотничье ружье стал выпускать американец О. Ф. Винчестер. А откуда взялась пушка? Ответ: она изобретена... просто китайцами! Не лукавят ли те, кто заявляют, что у китайцев наука не могла возникнуть в принципе? Ведь всякое сложное изобретение предполагает выяснение скрытой сущности того или иного природного процесса, т. е. опосредуется теоретическими размышлениями.

У каждого изобретения есть свой автор. Народ сам по себе (как безымянная масса) ничего не изобретает, а изобретают индивиды. Но нам может быть не известен автор. Мы не знаем, кто именно изобрел дымный порох, потому что древние изобретатели таких грозных смесей намеренно засекречивались. Восточные мудрецы хорошо понимали, насколько опасно обучать народ тонкостям теоретического знания. Если знаешь сущность явлений, то сумеешь извлечь из этого знания выгоду для себя. Иногда по неопытности, недосмотру или злему умыслу ты можешь, из-за своего знания, навредить не только себе, но также обществу и государству.

Конфуций учил, что как только могущественное знание выходит из-под контроля жрецов и правителей, то в обществе воцаряются беспорядки, войны, начинается разрушение святых идеалов. Не будет массового обучения тонким материям — не станет и общественного беспокойства. Многознающими подданными трудно управлять. Не давайте мудрого знания всем подряд, говорил Кон-

фуций, и народ от этого выиграет стократно. Однако если народ будет следовать Конфуцию, то он станет «зарывать свой талант в землю».

Из представления о хрупком органическом триединстве природы, общества и индивида вытекал важнейший восточный принцип «Не навреди!». В Ригведе сказано, что тот, кто волшебные слова постигнет, то пусть от всех хранит и в учении скроет. Китайская Книга перемен написана тайным шифром, ключи к которому европейские специалисты уже подобрали. Эта книга описывает единый мир в аспектах его покоя и изменчивости, рассказывает о тяготеющих друг к другу полюсах мира, разнообразных ритмах, циклах и движениях. В ней содержится информация о тепловых и световых процессах, о шестидесяти четырех основных видах внутренних состояний и энергетических связей сил плотной материи инь и тонкого бытия ян. Инь и ян сравнимы с современными концептами вещества и поля.

Известный физик Д. Бом полагал, что теория взаимосвязи инь и ян есть как раз то учение, к принципам которого сегодня только еще приближается квантовая физика европейцев. Современные физики уже отказываются от идеи автономии плотной вещи и трактуют частицы как средоточия (концентрации) полей. При этом «материя» начинает теоретически видеться настолько тонкой, что кажется почти живой и разумной. В популярной книге Ф. Капры «Дао физики» говорится о близком сходстве между опытом единства в восточных религиозных традициях и единством мира, описываемом квантовой физикой.

Физическая наука даосов не ограничивалась изложением теоретических положений, но также выводила уроки правильного включения человека в природные ритмы, избегания конфликтов между обществом и природой. Она учит путям к вершинам добра и справедливости. Главный урок этой физики — не разделять целое на части в процессе познания мира, а полагаться на умение эмпатии, ощущения себя соучастником живого целого. Это тип осваивающего, а не отчужденного познания. Скрытое бытие надо постигать изнутри вещей, мысленно соединяя потом усвоенные сущности с их внешне воспринимаемыми проявлениями.

Ясно, что этот метод закрытой науки Востока во многом противоположен европейскому методу «взламывания» вещей инструментами. Но именно европейской физике в лице ее видных представителей ныне приходится сознаваться, что ее предельно общие гипотезы приближаются к теоретическим прозрениям даосов. Почему древние египтяне, индусы, персы, китайцы и другие крупные восточные народы не знали таких быстрых темпов развития, как европейцы? Ведь выросший из генотипов их культур «институт закрытой науки», вероятно, располагал серьезными теоретическими возможностями, чтобы обеспечить технический прогресс. Это обстоятельство можно объяснить и причинами духовного порядка.

Восточная религиозная наука была запрограммирована так, чтобы не стремиться во что бы то ни стало насыщать общественную жизнь техническими средствами, популяризировать теоретическую мудрость и плодить ученых-профессионалов. Она страховала себя от последствий онаучивания народа — от дестабилизации общественных устоев и ритмов природы. Она исходила из веры в то, что гармония человека и природы будет сохраняться, пока за внедрением технических новшеств существует строгий контроль и пока новации не противоречат древним духовным традициям. Если технический прогресс чересчур облегчает труд людей, делает их жизнь комфортной и самодовольной, то за расцветом культуры последует ее упадок и гибель. Что ж, действительно поток истории не смыл в небытие Египет, Индию, Иран или Китай, как это когда-то случилось со многими воюющими с ними странами.

Итак, наука не сводится к ее европейской разновидности и вовсе не обязательно нуждается в союзе с материализмом. Соотношение плотского и духовного в науке определяется исторически изменяющимися особенностями порождающей ее культуры. «И-Цзин» учит, что когда вещи доходят до крайней точки, они непременно возвращаются назад. Быть может, это наблюдение полезно учесть европейским естествоиспытателям. Современная теоретико-познавательная наука прислушивается к критике ее со стороны общества и ищет способы уравновесить в себе плотское и духовное начала. Попытка восстановить союз с космоцентрическими религиями — одна из современных тенденций экспериментально-теоретической науки.

§ 2. Соотношение науки и религии

Языческие источники первой научной революции. — Оккультные науки: астрология, алхимия. — Другие причины конфликта науки и религии в Европе. — Роль метода в науке. — Обоснование независимости науки от религии

Учитывая, что как наука, так и религия чрезвычайно ценны для человечества, можно без преувеличения утверждать, что «от решения вопроса об отношении между ними зависит дальнейший ход истории» (А. Уайтхед). «Естественная религия», обобщающая экзистенциальный опыт людей в форме особого вненаучного знания, как правило, вытесняется церковной «доктринальной религией» (Л. Н. Митрохин). Институт церкви, соположенный с властными структурами, навязывает своим адептам корпоративные политические взгляды и антинаучное мировоззрение. С другой стороны, естествоиспытатели стремятся придать своему «лабораторному знанию» универсальный характер и принижают роль всякого вненаучного знания. Так в «фаустовой» (техногенной) цивилизации сложилось жесткое противостояние религиозной и сциентистской картин мира.

На протяжении многих веков христианская церковь контролировала интеллектуальный прогресс в Европе, подчас тормозя его. В то же время она много делала для освобождения языческой науки от обожествления природы (создала, например, все условия для становления и развития теоретической механики). Обе эти грани религии — консервативную и прогрессивную — важно учитывать в их конкретно-историческом единстве. Те, кто не замечают диалектической противоречивости религии, сводят религию либо к силе, тормозящей научный прогресс, либо, наоборот, к фактору, порождающему и развивающему феномен европейской науки. Среди первых чаще оказываются ученые-материалисты, среди вторых — богословы. Отношение западной науки к религиям менялось от эпохи к эпохе.

Можно выделить три основных этапа взаимодействия института «открытой науки» и религии. Первый этап длился от Античности до эпохи Возрождения и характерен союзом науки и религии. Если не считать редких исключений, ученые Античности и Средневековья всегда объясняли конечные причины явлений исходя из религиозных принципов. Так, учение Аристотеля о природе вещей органически сплавлено из религиозных и научно-физических идей. Второй этап, начавшийся с конца XV в. и длившийся до середины XX в., отмечен острым конфликтом науки и монотеизма. Третий этап наступает в наши дни и является своего рода отрицанием отрицания первого этапа. Он знаменуется расширяющимся диалогом науки и религии.

Языческие источники первой научной революции

Началом научной революции обычно считают 1543 г., когда появилась работа Коперника «Об обращениях небесных сфер», а концом — выход в свет в 1687 г. сочинения Ньютона «Математические начала натуральной философии». Главные творцы этой революции — Коперник, Тихо Браге, Кеплер, Галилей, Бэкон, Декарт, Ньютон. Мировоззренческое содержание новой науки с огромными трудностями рождалось в горниле противоречивого взаимоотражения принципов христианской философии, разнообразных неоязыческих учений и идеи систематического эксперимента.

Между учеными того времени существовали серьезные разногласия в оценке христианских и языческих источников, из которых должна вырасти новая европейская наука. Одни из них заступались за христианство и резко осуждали магию, алхимию и астрологию. Другие, напротив, высоко ценили оккультные знания. Например, Ф. Бэкон критиковал магию Парацельса, а Н. Коперник для подкрепления своего гелиоцентризма ссылался на авторитет таких язычников, как Платон и Гермес Трисмегист.

Многие современные науковеды считают, что неоязычество — в формах неоплатонизма, герметизма, астрологии, магии, оккультизма — было одним из важнейших идейных источников класси-

ческой науки. У любой фундаментальной отрасли научного знания (в особенности у астрономии, физики и химии) был и по сей день остается свой теневой двойник в сфере оккультных наук.

В эпоху Возрождения естествознание перестает быть созерцательным. Если прежде только дьяволу приписывалась способность вмешиваться в ход вещей, сотворенных Богом, то теперь ученые, например алхимики, сами стремились активно овладевать природой. Оккультизм, соединяясь с натуралистическим пантеизмом, становится предшественником экспериментальной науки.

Творцы научной революции часто ссылались, например, в своих трудах на учение герметизма, весьма популярное в эпоху Возрождения. Часть идей, сомнительное авторство которых приписывается Гермесу Тризмегисту, содержится в латинской версии «Corpus Hermeticum». В герметизме Бог представлен в образах мистического света и корня всех вещей. Бог есть Монада и Единое — начало бестелесное, трансцендентное и бесконечное. С одной стороны, Бог толкуется апофатически: не имеет ни формы, ни фигуры, лишен сущности и поэтому безусловно невыразим. С другой стороны, Бог есть катафатически трактуемая первопричина мира, благо и Отец всему; следовательно, Бог есть и то, что невидимо, и то, что более всего видимо. Между Богом и миром помещается нисходящая ступенчатая иерархия.

Вслед за Богом как высшим Светом (Разумом) следует его первородный сын — Логос. Высший Бог порождает также Разумного демиурга, субстанциально равного Логосу. Логос и Разумный демиург творят космос. Ниже в иерархии стоит Антропос, т. е. человек бестелесный, сотворенный высшим Богом по «образу Бога». Иерархию замыкает Интеллект, который дается человеку земному (человеческий ум есть как бы «Бог в человеке»). Коль скоро Разум представляет собой часть Бога, то познавать самого себя значит познавать Бога.

Коперниканская революция в астрономии методологически основывалась на древнем культе Солнца и на соответствующих идеях герметизма, философии Платона и неоплатоников. Как известно, Платон сравнивал Бога с совершенным геометром и верил, что вселенная чрезвычайно проста в геометрическом отношении.

Познать мир — значит выявить простую и рациональную упорядоченность всех находящихся в нем вещей. По учению неоплатоников, в небесных сферах запечатлены неизменные симметрии, заданные Богом сотворенному миру, а Солнце символизирует божественность мироздания и мистический центр космоса. Математические свойства суть истинные и постоянные характеристики вещей.

Сориентированный своими учителями на мистическую метафизику неоплатоников, в том числе на труды Прокла, Коперник разглядел в математике магический ключ к познанию вселенной. Он стал исповедовать античные гелиоцентрические воззрения, подчинил им свои многочисленные расчеты и наблюдения и с позиций солярного культа подверг критике библейский геоцентризм и учение Птолемея. Под влиянием этого язычества (считавшегося полностью преодоленным в культуре средневековой Европы) Коперник построил новую, диссидентскую, астрономическую картину мира, в которой вселенная хотя и оставалась конечной и замкнутой, но все же стала значительно шире, чем мир Птолемея.

Кеплер, как и Коперник, вывел свою метафизику Солнца из языческого неоплатонизма. По Кеплеру, Солнце обладает «двигательным интеллектом» и является причиной всех физических явлений. Оно собирает и располагает все вещи вокруг себя. С увеличением расстояния между какой-нибудь планетой и Солнцем его влияние на нее становится более слабым. Движение планет по эллипсам обусловлено двигательной душой Солнца. Его душа имеет характер магнетизма. Планеты следуют по своим орбитам, подталкиваемые лучами Солнца как двигательной душой. Орбиты планет имеют форму эллипса, поэтому лучи, падающие на планету, находящуюся на двойном удалении от Солнца, вдвое слабее. Скорость движения планеты вдвое меньше по сравнению с орбитальной скоростью, которую планета имела бы, находясь ближе к Солнцу.

Галилей, вслед за Коперником и Кеплером, мыслил вселенную в духе неоплатонизма и преклонялся перед геометрией. Для него вселенная — это огромная Книга, сочиненная Богом на особом языке, весьма напоминающем язык математики. Сущности природных явлений поддаются адекватному выражению только через матема-

тические символы, а умозрительную наглядность математическим умозаключениям придают геометрические образы. Мир постоянно открыт перед нашими глазами, но чтобы его познать, надо научиться понимать язык, условные знаки Книги природы. Ее буквы — это треугольники, квадраты, круги и другие геометрические фигуры. Без них не поймешь ни слова в тексте природы и будешь тщетно блуждать по миру, как в темном лабиринте. Разговаривая с природой с помощью наблюдений и экспериментов, надо фиксировать ее ответы в формах кривых линий, кругов, треугольников, т. е. на языке геометрии, а не на языке, каким выражают общепринятые мнения.

Известно, что многие астрономы-иезуиты вначале вполне толерантно отнеслись к выводам Галилея о вращении Земли вокруг Солнца. А вот его коллеги-оппоненты из академической среды неистовствовали (Галилей подрывает основы христианской веры!) и требовали вмешательства церкви. И только тогда, по наущению «чистых» ученых, против Галилея выступили некоторые представители католических орденов, а также протестанты — Жан Кальвин и Мартин Лютер.

Следовательно, в гонениях на ученых-«еретиков» подчас повинны не столько церковные круги, сколько ближайшие научные коллеги этих «еретиков», ловко использующие влияние церкви как мощное средство борьбы с теоретическим и мировоззренческим инакомыслием в науке. В 1992 г. папа Иоанн Павел II признал ошибочность суда инквизиции над Галилеем и заявил: «Ведя научный поиск, Галилео чувствовал присутствие Творца, который, волнуя его дух, побуждал его, предвосхищал его догадки и помогал ему».

В Ньюtone слились в единое гармоническое целое богослов, алхимик и ученый (правда, богословские труды Ньютона по своему объему превышают количество страниц его естественно-научных трактатов). На формирование его научного мировоззрения серьезное влияние оказала алхимическая идея активных начал, и в первую очередь идея «центрального огня». Ньютон верил, что первая и самая древняя религия — индоевропейский культ богини Весты — была самой рациональной и самой истинной. Система мира в ней символизировалась эмблемой святилища с огнем

в сердцевине. В срединной части храма Весты постоянно поддерживался огонь. Образ этого храма стал для Ньютона символом универсума с центральным светилом — Солнцем. По мнению Ньютона, эта исходная религия была искажена в ходе истории, и народы мира предпочли геоцентрическую систему мира. Моисей попытался возродить изначальный культ и установил в скинии огонь. Однако спустя некоторое время «народ Израиля» вернулся к поклонению идолам. Тогда миру был ниспослан Иисус Христос, дабы вернуть народы к их исконной вере.

Революция в естествознании коснулась химии и медицины. Искусство врачевания всегда было прямо или косвенно связано с магией и колдовством. Серьезное влияние на развитие медицинской науки оказало учение Парацельса. Свою преподавательскую деятельность врач Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм (Парацельс, 1493—1541) начал с того, что сжег книги самых крупных авторитетов — Галена и Авиценны, за что его прозвали «Лютером в химии».

Синтезируя элементы теологии, философии, астрологии и алхимии, Парацельс создал ятрохимию, т. е. врачебную химию, которая в дальнейшем доказала свою широкую практическую применимость. Например, опираясь на ассоциации железа с красной планетой и с богом Марсом (бог войны весь в крови и железе), ятрохимики успешно исцеляли больных анемией солями железа. Правильность подобного лечения сегодня подтверждена и обоснована научной медициной.

Парацельс отверг теорию Галена о том, что причиной болезней является дисбаланс в человеке четырех основных «жидкостей», и выдвинул гипотезу, согласно которой основную роль в нашем теле играют сера, ртуть и соль. Болезни возникают из-за нарушения равновесия между этими химическими элементами, и здоровье следует восстанавливать минеральными медикаментами, а не с помощью петушиных гребешков и подобных им органических лекарств.

Основываясь в целом на магии, Парацельс вместе с тем вооружил научную медицину идеей о человеческом теле как химической системе и развернул свою новаторскую мысль в эффективную исследовательскую программу. Еще одна плодотворная идея Пара-

цельса заключалась в том, что любая болезнь специфична, и против нее действены только специальные лекарства, а универсального снадобья, вопреки традиционному убеждению, не существует. А болезнь специфична, доказывал Парацельс, поскольку Бог создал *ex nihilo* многообразие семян вещей, внедрил в каждый зародыш силу саморазвития жизненного начала (архео), а также определил для всех тварей их особые функции и границы свободы. Следовательно, любая вещь развивается в то, что она уже есть «сама по себе».

Подытожим те изменения, которые внесла первая научная революция в прежнюю, средневековую, картину мира. Вопреки традиционной космологии Аристотеля — Птолемея центром мира видится не Земля, а Солнце. Все вещи находятся в безусловной зависимости от Солнца и имеют огненную природу. (Не потому ли наука об огне и тепле, термодинамика, вкпе с ее принципами сохранения энергии и возрастания энтропии стала фундаментом физики?) Вселенная объявлена бесконечной в пространстве и вечной во времени, в связи с чем обострилась проблема, где мыслить место пребывания Бога.

Картина круговращения планет заменяется представлением об их перемещении по эллиптическим орбитам. Было показано, что природа Луны схожа с природой Земли, и поэтому нет смысла различать земную и небесную механику. Возникло противоречащее Библии допущение, что земное человечество не является вершиной мироздания и что, возможно, существует множество населенных планет, подобных Земле. В результате научной революции сама научная деятельность перестала быть вотчиной элиты созерцателей, превратилась в доступное любому образованному человеку рутинное экспериментирование с какими угодно материальными предметами.

Благодаря развившемуся методу систематического эксперимента естествознание обрело независимость от христианской церкви и схоластической философии. Его перестает интересовать субстанция вещей, предпочтение отдается функциональному объяснению предметов. Наука укрепляла свою автономию при помощи академий, лабораторий и международной кооперации. Тем самым

революционная наука вошла в конфронтацию с господствующей в обществе христианской идеологией.

В конце концов оккультизм и его ближайшие «родственники» были практически изгнаны из естествознания, чему немало способствовала христианская церковь. Однако в естественных науках до сих пор остаются паранаучные ответвления, подпитываемые из мистических, магических и герметических источников. В наши дни паранаука вновь набирает силу, пытается выйти из тени и конкурировать с собственно наукой. Паранаука многолика: оккультизм, алхимия, теософия, живая этика Е. И. и Н. К. Рерихов, экстрасенсорика, эниология, учение о торсионных полях, астрология, ноо-космология, кармическая медицина и др.

В эпоху первой научной революции обе эти ветви науки (наука и паранаука) находились в синкретическом единстве, затем отделились друг от друга. По закону отрицания отрицания они, вероятно, вновь сомкнутся, и тогда надо ожидать новой научной революции. Явным признаком нынешней революции в естествознании служит усиливающаяся идеологическая борьба между физиками-ортодоксами и адептами модной гипотезы о торсионном поле. Считается, что это поле виртуально образуется вращением элементарных частиц и является самым фундаментальным. Его наделяют таинственной способностью порождать все известные типы физических взаимодействий (Г. И. Шипов, А. Е. Акимов). Свое открытие единого торсионного поля некоторые физики-революционеры истолковывают как обнаружение того самого Божественного все-ленского разума, которое всегда так упорно ищут эзотерики и оккультисты.

Любопытна также в естествознании голографическая гипотеза (Д. Бом, К. Прибрам, М. Талбот и др.), согласно которой мир, в котором мы живем, есть всего лишь сложная иллюзия: все, что в нем находится (от снежинок и листьев клена до электронов и комет), суть призрачные картинки-проекции, спроецированные из некоего уровня реальности, который находится далеко за пределами нашего обычного мира. Сходны с эзотерическим знанием некоторые концепции в психиатрии (Ст. Гроф, Д. Кэннон, М. Ньютон, Р. Моуди) и в биологии (Р. Шелдрейк).

Современные эзотерики широко оперируют такими квазинаучными понятиями, как биополе, микролептоны, психополе, тонкие энергии, эгрегор и т. п. Современная физика выдвигает гипотезу о фундаментальном порождающем уровне мира, под которым понимает вакуум в различных его вариантах; при этом абстракция вакуума очень напоминает дао китайцев, нагваль индейцев, Великую пустоту индуистов, беспредельность в агни-йоге. Согласно антропному принципу в физике необходимость возникновения человека заложена глубже уровня элементарных частиц — на уровне вакуума.

Оккультные паранауки: астрология, алхимия

Оккультизм (от лат. *occultus* — тайный, сокровенный) — 1) нетрадиционные религиозные учения о недоступных обычному опыту тайных силах, скрытых в человеке и космосе; 2) сумма паранормальных верований в мистическую связь человека с трансцендентным миром. Оккультисты уверены, что нынешняя наука возникла из древней магии, но отказалась от иррациональных методов постижения мистических феноменов.

Традиционные религии, как правило, отрицательно относятся к оккультным наукам, а академическая наука относит их к разряду лженаук и псевдонаук. В эпоху Ренессанса в Европе широко практиковались такие оккультные течения, как алхимия, герметизм, христианская каббала, розенкрейцерство (Парацельс, Мирандола, Фичино, Бёме, Сен-Мартен и др.). В настоящее время распространены следующие оккультные науки: астрология, магия, экстрасенсорное восприятие, нумерология, эниология, хиромантия, спиритуализм, символизм карт Таро, гадание на игральных картах и др.

• **Астрология** (от др.-греч. — ἄστρον — звезда, и νόμος — слово, закон) — древняя дисциплина, возникшая в Месопотамии в III тыс. до н. э.. Математически описывает и предсказывает — в виде гороскопов — воздействие небесных тел на земной мир и людей (на их темперамент, характер, поступки и будущее). Гороскоп — схема части неба, видимой в определенном географическом пункте. В гороскопе говорится о соположении небесных тел относительно

12 знаков зодиака и 12 домов гороскопа. Астрология выросла из народных примет и предзнаменований и в древние времена была важным этапом в становлении науки астрономии.

Первые индивидуальные гороскопы появились в V—IV вв. до н. э. В работе Птолемея «Тетрабиблос» (I в.) изложены основные принципы классической астрологии. Европейская, как и индийская, астрология происходит от шумеро-вавилонских астральных мифов, состоит из нескольких разделов (натальная, предсказательная, медицинская и др.), учит об ассоциации планет и звезд с различными богами.

Современная западная астрология опирается на тонкий математический аппарат, строгие определения аспектов между планетами; вершины домов гороскопа привязаны к астрономическим параметрам небесной сферы. Из наблюдений за небесными событиями астролог выводит гипотезы о соответствующих земных событиях. Ныне астрологи предпочитают именовать свое занятие «символическим языком», допускающим множество истолкований.

Академическая наука оценивает астрологию как ложную гадательную магию. В России астрологию жестко критикует Комиссия по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований при Президиуме РАН. Однако многие ученые поддерживают астрологию, не считают ее лженаукой, признают ее социально полезной.

• **А л х и м и я** — учение магов и эзотериков о трансмутации меди, свинца и других рядовых металлов в благородные металлы в целях обретения совершенства. Высказываются разные мнения о происхождении термина «алхимия»: 1) «египетское искусство», от егип. *хем*, *хми*, что значит «Черная страна» (самоназвание Египта); 2) от греч. *χημεία* — плавка и литье металлов.

Оккультная паранаука алхимия тесно сопряжена с магией, теургией, астрологией («планеты влияют на зарождение металлов») и каббалой. Она активно развивалась в Западной Европе с IV по XVI в., а с XVIII в. стала угасать. В своих лабораториях алхимики применяли печи и перегонные кубы, совершенствовали приемы перегонки, возгонки и фильтрования веществ. Они открыли способы получения многих минеральных и растительных красок, стекла, эмалей, солей, кислот, щелочи, сплавов, лекарственных препара-

ратов. Алхимия несомненно способствовала появлению и развитию в Новое время таких экспериментальных наук, как химия и фармакология²⁹.

Р. Луллию (XII—XIV вв.) приписывают авторство 500 сочинений по алхимии, главное из которых — «Завещание, излагающее в двух книгах всеобщее химическое искусство». Парацельс определил алхимию как науку о превращении одних металлов в другие, а Р. Бэкон — как науку приготовления некоторого эликсира, который, будучи прибавлен к неблагородным металлам, превращает их в металлы совершенные.

Алхимики верят, что свое «герметическое искусство» делать золото они получили от бога Гермеса-Тота. На запечатанных сосудах алхимики ставили печать с изображением Гермеса, откуда и пошло выражение «герметически закрытый». Парацельс связывал алхимию с каббалистикой. В частности, он утверждал, что число золота по-еврейски — 209, оно соответствует значению Иеговы в мире духов. В XV—XVII вв. развивалась «придворная алхимия», которой увлекались многие коронованные особы.

Идея трансмутации металлов основывалась на учении древнегреческих философов о том, что все едино, «все в одном» и все вещи суть разные комбинации нескольких «первозлементов», способных взаимопревращаться при определенных условиях. Алхимики сводили первозлементы к женскому и мужскому аспектам хаоса, первоматерии, а именно к «философской ртути» и «философской сере». Приведем схему мистических смыслов серы и ртути:

«Сера»	Самец, мужское начало	Сила	Причина
«Меркурий»	Самка, женское начало	Материя	Предмет
«Соль»	Детеныш, среднее начало	Движение	Результат

Металл тем более чист и совершенен, чем больше в нем «серы», и самый совершенный металл — золото. Несовершенные металлы «больны», однако опытный алхимик якобы способен их исцелить при помощи Бога, молитв, заклинаний и «философского камня».

²⁹ См.: Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

Философский камень (лат. *lapis philosophorum*), или красная тинктура, — реактив, необходимый для превращения металлов в золото, для создания эликсира жизни и трансформации низшей животной природы человека в высшую, божественную. Того, кто нашел этот камень, именовали адептом. Считалось, что раствор философского камня (*aurum potabile* — питьевое золото), если его употреблять внутрь в малых дозах, исцеляет все болезни, омолаживает, продлевает жизнь. При помощи малого магистерiums («белого льва», белой тинктуры) алхимики надеялись превратить любой неблагородный металл в серебро. В трактатах алхимиков символом философского камня выступает либо дракон Уроборос, пожирающий свой хвост, либо ребис — продукт алхимического брака «короля» (философской серы) и «королевы» (философской ртути).

Другие причины конфликта науки и религии в Европе

Как же возник конфликт теоретико-экспериментальной науки Европы и космоцентрической религии? В нем, вероятно, повинны и наука, и христианская религия, поскольку и та и другая желали установить свою монополию на окончательную истину. «Двухвековая история страстной борьбы науки и религии, — пишет Тейяр де Шарден, — доказывает не неправоту одной из них, а то, что они не могут развиваться нормально одна без другой. Религия и наука — две неразрывно связанные стороны или фазы одного и того же полного акта познания, который только один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции, чтобы их рассмотреть, измерить и завершить»³⁰.

Любая наука и любая религия суть истины преимущественно относительные. Мир сущностей сокрыт от нашего внешнего взора, и, догадываясь о его существовании, человек страшится его. Религия и наука пытаются проникнуть в этот мир тайны, чтобы составить для людей ясный путеводитель, карты сущностей. Но не всякая модель сокровенных сущностей, научная или религиозная, пригодна к практическому употреблению.

³⁰ Шарден Т. де. Феномен человека. М., 1987. С. 222—223.

Доктрина или модель имеют три логически независимых свойства: истинность, привлекательность и полезность. Не всякая истина полезна. Не всякая полезность истинна и привлекательна. Не все привлекательное истинно и полезно. Общество по-разному настроено на принятие или непринятие научных теорий и религиозных учений. Привлекательная доктрина (теория) очень быстро распространяется в обществе, даже если ее истинность и полезность еще не установлены. Такого рода привлекательные модели сущностного мира обычно называют мифами.

С. Тулмин выделил два типа мифов: 1) антропоморфный, характерный в первую очередь для древних культур; 2) механоморфный, присущий современной западной науке. Миф объективно может быть истинным или ложным, но его свойство привлекательности мало зависит от его совпадения с действительностью или от его ложности. Миф привлекателен потому, что дает быстрый и желаемый ответ на важнейшие запросы жизни и ума и субъективно разрешает волнующие людей проблемы.

Примерами ложного научного мифа могут служить неodarвинистская теория эволюции и агробиологическое учение Т. Д. Лысенко. Примерами истинного мифа являются метафора о Сизифе и миф о Всемирном потопе; первый хорошо подтверждается фактами тщетности попытки людей достигнуть земного совершенства, а второй — массой научных данных о том, что Всемирный потоп случался на Земле по крайней мере дважды. Новая наука о микрообъекте создает новую мифологию науки — мир интеллектуализированных объектов (Я. Э. Голосовкер).

В условиях трудной проверяемости теории или догмата люди склонны выбирать те из них (среди равноправных вариантов), которые проще объясняют свой предмет и наиболее привлекательны. На защиту «избранного» мифа поднимаются широкие слои народа. По этой причине конкуренция мифов вызывает острые социальные конфликты.

Начиная с эпохи Возрождения, и в особенности в ходе Реформации и промышленной революции, в Европе естествознание решительно изменяет характер своих теорий. Оно все более сосредоточивается на систематическом исследовании истины и полагается

на критерий практики. Абстрактные термины науки, референтами которых считаются скрытые сущности, и термины наблюдения стали прежде всего оценивать мерилami адекватности, простоты и проверяемости экспериментом, но не критерием привлекательности или полезности. Наука стала сторониться стерильных моделей, мало что говорящих о фактах и слабо предсказывающих явления, но зато много говорящих о ненаблюдаемых мирах. Это означало переход естествознания от мифотворчества к моделированию предметных областей и усиление внимания к точным эмпирическим и математическим методам.

Эффект социального конфликта, сопровождающего соперничество научных мифов, стал уступать место духу кооперации, социального единства естествоиспытателей, толерантности. Правда, сказанное не распространяется на гуманитарные науки: в них опора на мифотворение никогда не осуждалась. Кант противопоставлял исторические и математические науки, усматривая между ними разрыв. Дж. Ст. Милль выделял как антиподы моральные и естественные науки. Дильтей доказывал, что гуманитарным наукам чужд «язык природы», ибо и предмет у них иной, нежели у естествознания.

В то время как естественные науки «объясняют», гуманитарные науки «понимают дух внутри нас», являются герменевтикой. По мнению Дильтея, естествознание отвечает техническому интересу человека, а гуманитарные науки — морально-социальному интересу. Поэтому гуманитарные науки тесно связаны с общественной идеологией, с идеалами и обычно предпочитают мифотворчество, а не моделирование.

И все-таки простые люди чаще доверяют собственному опыту, а не абстракциям «точных» наук. Например, атомная физика заявляет, что у вещей нет ни запаха, ни цвета, ни вкуса, а есть только непрестанное движение элементарных частиц. Вот, люди видят, что, на лугу пасется корова, а физик им говорит: нет, это не корова, а «бешеная пляска электронов!» (Ч. Чейз). Люди смотрят на горизонт и голубое небо, а физик снова разоблачает их фантазии: ни горизонта нет, ни голубого неба и вообще не верь своим глазам и ушам! Кто кого вводит в заблуждение?

А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа» оценивает позицию здравого смысла в отношении теоретической науки так: «Какая нелегкая занесла нас в этот бедлам, где чудятся только одни пустые дыры и мертвые точки? Нет, дяденька, не обманешь. Ты, дяденька, хотел с меня шкуру спустить, а не реалистом меня сделать. Ты, дяденька, вор и разбойник».

Роль метода в науке

Под влиянием учений Ф. Бэкона и Р. Декарта стал утверждаться взгляд на естествознание как на систематический метод, годный для применения в любых условиях. Ныне специфику науки прежде всего усматривают именно в особенностях ее методов, но не предмета. И тому есть логические основания. Сотворенная природа подразделяется на объективную и субъективную реальности. В свою очередь, объективная реальность бывает сверхчувственной (эссенциальной) и данной нам чувственно. Субъективная реальность бывает осознанной и бессознательной. Наука делает предметами своего изучения все перечисленные виды реальности, поэтому любая область сотворенной природы может стать предметом той или иной науки. В этом смысле у науки как бы нет своего специфического предмета, а главное в ней — метод подхода к явлениям и сущностям.

Например, «жизнь» по-своему изучается физикой, химией, биологией, психологией, социологией. Каждая отдельная научная дисциплина вычленяет свой предмет сквозь призму схем действия с ним. Так, прикладная физика сосредоточивается на метрически протяженных объектах, а теоретическая физика — на неметрических объектах виртуального вакуума, не доступных приборным измерениям. Физиологи регистрируют «внутреннюю жизнь» организмов в терминах нейродинамики, а психология бессознательных состояний человеческой души не доверяет даже самоотчетам испытуемых, реконструируя эти состояния через анализ оговорок, описок или сновидений пациентов. И все это — наука, неважно, изучает ли она материальные или нематериальные процессы.

Верифицируемость и фальсифицируемость научных высказываний фактами внешнего наблюдения уже не считаются неизменными параметрами научной истины. Критерий практики волнует математиков и логиков в меньшей степени, чем священников. Тезис об универсальной эмпирической проверяемости научных утверждений был навеян установками материализма и физикализма, надеждой свести всякий научный поиск к измерениям физических тел и процессов. Стало ясно, что в науке, как и в религии, не существует нейтральных описаний, не зависящих от интерпретации.

Поскольку наука проявляет интерес к предметам всякого рода (телесным и душевным, природным и социальным), то для нее все-таки важнее не прямая практическая проверяемость результатов исследования, а ее систематический метод. Благодаря своему методу, позволяющему со временем уменьшать количество ошибок и добиваться практической реализации идей, естествознание сделало за последние четыреста лет гигантский рывок вперед.

И дело здесь не столько в приближении к вечной истине, сколько в успехах технического плана. Скажем, о природе гравитации и сегодня известно немногим более, чем во времена Аристотеля, вместе с тем систематическое исследование проявлений притяжения тел помогло создать методики измерения гравитации и множество технических устройств, воплощающих принцип тяготения. Истинность идеи и практическая реализация идеи — далеко не одно и то же. Ложные идеи неплохо воплощаются в жизнь и регулируют человеческое поведение.

В отличие от естествознания религия имеет свой специфический и волнующий предмет — незримый Абсолют, связь человека и Абсолюта. Религия никогда не поступится ценностью этого предмета ради спокойного и методически-монотонного поиска истины. В то время как европейское естествознание быстро прогрессировало начиная с эпохи Возрождения, христианство по темпам своей эволюции отставало от науки. В итоге между естествознанием и христианством в Европе возник и усилился конфликт, ядром которого стало несогласие в трактовках сущности космоса, природы, общества, жизни и человеческой души.

Обоснование независимости науки от религии

Логика борьбы естествознания с монотеизмом вела к отождествлению науки с идеологически нейтральным моделированием природы, а религии — с пассионарным мифотворчеством. Руководствуясь парадигмой механики как раздела физики, наука заключила негласный договор с материализмом и обрела склонность пренебрегать сакральными идеалами. Вследствие этого рано или поздно должна была возникнуть дисгармония между технико-хозяйственным и духовным аспектами христианской культуры. Возвращение к былой гармонии этих аспектов предполагает ускорение развития религии, а также пересмотр естествоиспытателями своего некритического отношения к философии материализма, позитивизма, установкам объективизма и технократизма.

В то время, когда естествознание отдавало предпочтение экспериментальному познанию мира, католическое богословие упражнялось в схоластике, совершенствовало логическое мастерство и абстрактное мышление. В XVI в. христианская теология стала испытывать кризис. Видные богословы понимали необходимость примирения естествознания с религией, искали выход из создавшегося положения. Средневековые философы и теологи заложили основы объяснения права естествознания на относительную автономию. Альберт Великий обнаружил в философии Аристотеля подход к объяснению природы, не зависимый от буквы Библии. Ж. Буридан предположил, что в сотворенном мире нет целевой причины, а связь явлений природы целиком обусловлена действующими причинами. Вселенная все более представлялась гигантским механизмом, работающим по своим внутренним законам. Такой взгляд начали распространять на общество и на человеческого индивида.

Мыслители Ренессанса возвеличили в человеке его телесную ипостась, провозгласили человека высшей ценностью бытия и мерилom всех вещей. Культ плотского человека, утверждаемый гуманистами, сблизил естествознание с материализмом. Католицизму отдавались на откуп вопросы добра и зла, смысла жизни и спасения души. Естествознание возжелало объяснять природу человека

и наше поведение посредством тех же понятий, коими оперировала наука механики. В зеркале естествознания человек казался существом, способным дойти до земли обетованной и дорасти до господина мира.

Бэкон верил, что люди сами добьются могущества, если будут бороться со своими заблуждениями (идолами рынка, театра и т. п.) с помощью систематического научного метода сбора и обобщения фактов. Гоббс не отрицал Бога как первопричину мироздания, но и не признавал Его как нравственную сущность. Он предложил воздвигать общество и государство на принципах естественных наук и полагаться на разумный общественный договор между всеми людьми.

Декарт отличился попыткой доказать самодостаточность логико-дедуктивного метода познания мира. Он укреплял идеал математизации естествознания и верил в возможность отыскать универсальный способ открытия полной истины. Декарт теоретически отделил мир материи (протяжения) от мира души и постулировал независимость материальной субстанции от духовного начала. Он не отрицал Бога и даже занимался уточнением доказательств Его бытия. Вместе с тем дуализм Декарта стал одной из идейных предпосылок размежевания естествознания, которое должно изучать протяженные тела, и религии, изучающей непротяженные духовные связи. Поскольку у них нет общего предмета, нет и основания для их идейного противоборства.

Не менее противоречивым является наследие Ньютона. С одной стороны, Ньютон был «не от мира сего», глубоко верующим человеком, принципиальным противником детерминизма механистического толка. Его богословские труды насчитывают тысячи страниц. С другой стороны, Ньютон провозгласил лозунг: «Физика, бойся метафизики!». Он описывал вселенную как самодостаточный механизм, которому придан неисчерпаемый импульс. И все-таки Ньютон был вынужден допустить необходимость периодического вмешательства Бога в движение планет для тех случаев, когда в их движении назревает катастрофа. Лейбниц тоже придерживался деизма, видя во вселенной гигантский часовой механизм. Этот механизм был однажды заведен Богом, а далее он действует

автоматически. Богу отводилась роль пускового начала, после чего надобность в Боге отпадала. Европейское естествознание XIX в. приписывало материальному миру атрибуты вечности, бесконечности, несотворимости, неуничтожимости, подчиненности собственным универсальным законам.

Когда появилось эволюционное учение Дарвина, его стали экстраполировать на весь мир. Согласно идее эволюции, мир саморазвивается от простого к сложному через естественный отбор разных вариантов самоизменения. В естественно-научной картине мира Богу оставалось все меньше и меньше места. Эволюционная теория стала для материалистов-гуманистов «змеем-искусителем»: они поверили, что путем саморазвития человек достигнет совершенства и займет то место, которое прежде отводили Богу. Религия как вера в потустороннего Творца должна уступить место научной вере во всемогущество человека. Социоцентрические религии (культ науки и культ человека) теснили космоцентрические религии. Наука обновила свое религиозное основание и обернулась противоположностью монотеизму.

Любопытно, что Ветхий Завет предусмотрел подобную ситуацию. Сатана внушал первым людям вкусить с древа познания и стать похожими на богов. Известно также, чем кончилась эта история — изгнанием из Эдема. Падший человек хочет вернуть доверие Бога, восстановить с ним утраченную связь. Похоже, современный экологический кризис и ослабевание культа науки все возвращают на круги своя. Вместе с тем вера в Бога не заменяет научного исследования, поскольку в первую очередь сопряжена с требованиями к человеку вести себя в соответствии с традиционными формами религиозного опыта.

Игорь Сикорский, изобретатель вертолета, предупреждал, что если человечество не будет совершенствоваться в нравственном отношении пропорционально интеллектуальному прогрессу, то ему грозит вырождение или гибель. Сикорский привел пример с вымиранием динозавров. Динозавры были так велики и сильны, что самые крупные из них могли, наверно, надвое перекусить тигра или затоптать слона. И все же по какой-то причине вид этот почти сразу исчез. Да минует нас чаша сия!

Сикорский далее пишет, что среди других гипотез, объясняющих исчезновение животных, сильнее которых никогда не было на земле, есть такая: динозавры откладывали яйца в песок и потом больше не обращали на свое потомство никакого внимания. Теперь то же самое делают ящерицы. Предполагается, что какое-то сообразительное животное меньших размеров стало питаться яйцами динозавров, которые никто не охранял, и это послужило причиной вымирания вида. Если это так, то, значит, при всей своей силе и многочисленности динозавры не обладали даже минимумом альтруизма, присущего птицам и млекопитающим, которые заботятся о своем потомстве и тем самым — о сохранении вида. Динозавры не проявили ни малейшего альтруизма, и необычайно мощный вид бесследно исчез.

По мнению Сикорского, эта история должна послужить нам символическим предупреждением, ведь современного человека можно считать интеллектуальным сверхдинозавром. Прогресс интеллекта требует все более обширной и сложной организации и управления. Это, в свою очередь, создает необходимость нравственного прогресса, ибо ни одно организованное общество не может существовать, если его управители и члены не обладают некоторой долей высших чувств и благородных побудительных импульсов. Еще недавно казалось, заключает Сикорский, что наука уводит ученых от религии в сторону материализма. Теперь впечатление такое, что тенденция обратная. Истинная наука возвращает к Богу, хоть это и требует пересмотра кое-каких традиционных представлений, оказавшихся ложными³¹.

Постепенно естествознание начало более трезво оценивать свои границы. Оно уже не отторгает те возникающие внутри него теории, которые согласуются с монотеизмом. Например, родившиеся в лоне физической науки теории тепловой смерти вселенной, раздуваемой вселенной и реликтового излучения венчаются выводами о начале и конце физической формы движения материи. Антропный принцип в физике говорит о том, что мир предуготовлен для человека. Среди основных альтернативных теорий жизни внут-

³¹ См.: Сикорский И. Эволюция души. О смысле жизни // Новый журнал. 2008. № 252.

ри биологической науки есть витализм, апеллирующий к Творцу. Неодарвинизму противостоит научный креационизм, громко заявивший о себе в 60-е гг. XX в. Научный креационизм основывается на методах естествознания и прямо не ссылается на библейское учение о сотворении мира и человека, но его главные выводы совпадают с идеями монотеизма.

§ 3. Эволюционизм и креационизм

Эволюционизм. — Креационизм. — Аргументы креационизма. — Подлоги антропологов-эволюционистов. — Не всякий эволюционизм ложен

Вряд ли кто будет спорить с тем, что всякий организм развивается и изменяется в пределах своего вида: взрослая особь разворачивается из эмбриона, возникают новые «расы» человека, новые породы кошек, собак, фруктовых деревьев. Но порождает ли такая изменчивость принципиально новые виды организмов? Истинно ли утверждение, будто все многообразие растений и животных произошло путем качественного преобразования нескольких древних примитивных организмов? Не является ли первочеловек Адам просто преобразенным зверем? Эволюционисты веруют в радикальную эволюцию природы и положительно отвечают на эти вопросы, а креационисты признают эволюцию лишь в пределах вида и отвергают идею «изменения в другую разновидность». По словам отца Серафима (Роуза), «самая причина, почему было изобретено эволюционное учение, заключалась в том, чтобы объяснить вселенную, исходя из того, что либо Бог не существует, либо он не способен создать мир или привести его в бытие в шесть дней одним Своим словом»³².

³² Серафим (Роуз), иеромон. Православный взгляд на эволюцию. СПб, 1997. С. 83.

Эволюционизм

Эволюционизм (от лат. *evolutio* — развертывание, развитие) — комплекс сведений об истории биосферы и методологическое учение об общих законах исторического развития органического мира. Идея эволюции живой природы сформировалась в лоне мифологии. Среди древних философов, обсуждавших эту идею, наиболее известны Анаксимандр, Эмпедокл и Тит Лукреций Кар. С наступлением эпохи Возрождения и в особенности в Новое время в европейскую культуру проникает пантеистическая идеология и вместе с нею попытка объяснить органический мир сквозь призму эволюционной идеи.

В биологии первыми предложили развернутые концепции изменения видов Ж. Б. Ламарк, Э. Ж. Сент-Илер, К. Ф. Рулье. Например, согласно Ламарку, эволюция организмов представляет собой двуединый процесс: один тип эволюционных изменений обязан действию внутренних, Божественных, сил, другой же является результатом прямого приспособления к среде, следствием упражнения и неупражнения органов. Считается, что эволюционизм превратился в подлинно научную теорию благодаря трудам Чарльза Дарвина, и в узком смысле под эволюционизмом как раз чаще всего имеют в виду дарвинизм и неodarвинизм.

В 1859 г. выходит книга Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь». В этом сочинении обобщены факты, собранные Дарвином в период его кругосветной экспедиции на королевском корабле «Бигль» (автор, естествоиспытатель-любитель и дипломированный богослов, находился на «Бигле» в роли неоплачиваемого сборщика коллекций по естественной истории). 30 июня 1860 г. в Оксфорде состоялись шумные дебаты о теории эволюции между Т. Гексли и епископом С. Уилберфорсом. Эту дату и считают днем рождения дарвинизма.

Дарвинизм — это натуралистическая теория эволюции органического мира Земли, основанная на воззрениях Дарвина. По Дарвину, эволюция осуществляется в результате взаимодействия трех основных факторов: изменчивости, наследственности и естествен-

ного отбора. Идея естественного отбора в ходе борьбы за существование была заимствована Дарвином из произведения Т. Мальтуса (1766—1834) «Опыт о законе народонаселения».

Изменчивость служит основой образования новых признаков и особенностей в строении и функциях организмов; наследственность закрепляет эти признаки; под действием естественного отбора устраняются организмы, не приспособленные к условиям существования. Благодаря этим трем факторам организмы в процессе эволюции накапливают все новые приспособительные признаки, что в конечном счете приводит к образованию новых видов.

Дарвинизм способствовал утверждению в науке XIX в. историчистского подхода, когда акцент в исследовании любого предмета смещается с вопроса об устройстве предмета на вопрос о его происхождении. Так, в астрофизике механицизм Ньютона оказался вытесненным космогонической гипотезой Канта — Лапласа об истории Солнечной системы.

В XX в. К. Р. Поппер убедительно покажет: 1) дарвинистские концепты (механизм эволюции, естественный отбор и приспособляемость) суть тавтология, т. е. обозначают одно и то же; 2) предполагаемые законы эволюции сопряжены с ненаблюдаемыми макрособытиями, т. е. не имеют эмпирического подтверждения; 3) дарвинизм (эволюционизм) не соответствует строгим требованиям к научным теориям, так как не объясняет происхождения жизни и ничего не предсказывает, не предназначен к опровержению и имеет метафизический характер; 4) эволюционизм — не особая теория, а разновидность ситуационной логики (необязательной для всех), касающейся устройства нашего мышления, но вовсе не устройства природы³³.

Позже открытие Де Фризом макромутаций у некоторых растений вынудило эволюционистов ослабить свой тезис о существенной роли отбора; в противоборстве с формальной генетикой (в частности, с вейсманизмом-морганизмом) и креационизмом классический

³³ См.: *Поппер К.* Дарвинизм как метафизическая исследовательская программа // *Вопр. философии.* 1995. № 12. С. 39—49.

дарвинизм постепенно превращался в синтетическую эволюционную теорию, отказываясь от прежнего радикализма (например, от гипотезы о переходных видах). Заметный вклад в развитие неodarвинизма внесли отечественные биологи К. А. Тимирязев, И. В. Мичурин, И. И. Мечников, Н. А. Северцов, Н. И. Вавилов. Н. И. Шмальгаузен и др.

Книга Ч. Дарвина «Происхождение видов» вплотную подводит читателя к выводу о том, что, подобно другим существам, человек возник естественно-эволюционным путем. Правда, сам ее автор, оставаясь верным христианству, такой вывод не афишировал, но его последователи (Т. Гексли, Э. Геккель и др.) данный вывод сделали. Так, Дарвин считал абсурдным предположение, будто глаз или перо павлина возникли в результате эволюции. По его словам, объяснить возникновение жизни на земле только «случаем» — это как если бы объяснили происхождение словаря взрывом в типографии. Э. Геккель признал дарвинизм «новой религией без Бога», а биологические музеи, пропагандирующие эволюционизм, назвал «храмами новой всемирной религии» (тотемизма).

По Т. Куну, главное в дарвинизме — не идея эволюции, а неприятие процесса изменения жизни как «разумного целенаправленного проекта». Но если жизнь не предначертана и произошла по воле неразумного случая безо всякого плана, то к ней бессмысленно примерять схему эволюции как направленного разворачивания того, что первоначально заложено кем-то или чем-то в зародыш³⁴.

Строго говоря, в квазинаучной теории эволюции освещается только проблема биологического вида *homo sapiens*, но в ней нет речи — в философско-мировоззренческом аспекте — о природе и генезисе человека. Мировоззренческий атеизм относит *homo sapiens* к виду «голых обезьян», креационистский монотеизм усматривает в *homo sapiens* образ и подобие Божье. Однако биологический эволюционизм как наука прямо не участвует в идеологическом споре между атеистами и теистами. Поэтому вряд ли возможна креационная биология как чисто биологическая наука, альтернативная

³⁴ См.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 224—225.

биологическому эволюционизму. Не случайно креационизм в биологии нередко оценивают как «уродливый результат вторжения религии в сферу естествознания» (А. А. Аскольский).

Дарвинистов упрекают в том, что они принижают честь и достоинство людей. Дарвинисты же отнюдь не «посыпают голову пеплом», а возражают, что их учение, напротив, возвышает человека: ведь если верно, что человек самостоятельно поднялся на высшую ступень органической лестницы, то в будущем ничто не помешает ему подняться еще выше.

Горячо приветствовали рождение дарвинизма родоначальники марксизма; эволюционизм стал краеугольным камнем диалектического материализма; критика дарвинизма в СССР приравнялась к идеологической диверсии — к критике основ марксистско-ленинской идеологии — и сурово преследовалась законом. Ницше, отправляясь от неodarвинизма, построил свое атеистическое учение о сверхчеловеке, а чуть позже идеологи немецкого фашизма вывели из эволюционной теории доктрину высшей арийской расы.

Когда говорят о развитии космоса, то вначале обращают внимание на количественную сторону этого процесса — на расширение вселенной, изменение ее температуры и плотности. В. С. Степин следующим образом резюмирует теорию Большого взрыва и эволюции Вселенной в целом: примерно 15—20 млрд лет тому назад из точки сингулярности в результате Большого взрыва началось расширение Вселенной, которая вначале была горячей и очень плотной, но по мере расширения охлаждалась, а вещество во Вселенной по мере остывания конденсировалось в галактики.

Последние, в свою очередь, разбивались на звезды, собирались вместе, образуя большие скопления. В процессе рождения и умирания первых поколений звезд происходило синтезирование тяжелых элементов. После превращения звезд в красные гиганты они выбрасывали вещество, конденсирующееся в пылевых структурах. Из газово-пылевых облаков образовывались новые звезды и возникало многообразие космических тел³⁵.

³⁵ См.: Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. М., 2004. Гл. 7.

А вот как сегодня обычно описывают качественную эволюцию Вселенной:

- через 10—15 секунд после Большого Взрыва плазма составлена свободными кварками, электронами, глюонами, фотонами, нейтрино и др.;

- при связывании кварков глюонами компонуются протоны, нейтроны и другие адроны;

- при первичном нуклеосинтезе протоны и нейтроны объединяются в ядра гелия;

- протоны и ядра гелия при посредстве электронов складываются в водород и гелий;

- из этого первичного легкого нейтрального газа компонуются первые поколения звезд;

- внутри звезд рождаются более тяжелые элементы (углерод, кислород и др.);

- около некоторых звезд, содержащих тяжелые элементы, возникают планеты земного типа;

- в ходе химической эволюции на планетах земного типа появляются органические соединения;

- химическая эволюция ведет к жизни;

- в ходе биологической эволюция появляется разум.

Недавняя расшифровка генома человека и иных организмов стала серьезной поддержкой теории «эволюции на молекулярном уровне». При сравнении геномов человека и мыши напрашивается вывод, что эти виды произошли от общего предка, но вовсе не созданы «из ничего». Коль скоро геном шимпанзе на уровне ДНК совпадает с геномом человека на 96 %, то вряд ли справедливо библейское утверждение, что Бог сотворил человека отдельно от всех других живых существ.

Известный биолог-атеист Р. Докинз в книге «Эгоистичный ген» заявляет:

- 1) поведение людей мотивировано генами, борющимися за выживание и распространение;

- 2) люди — всего лишь скафандры, необходимые для выживания генов;

- 3) в Боге и религии больше нет необходимости, так как сегодня

вся сложность человеческого организма уже объяснена как результат эволюции генов.

Теисты-эволюционисты резонно возражают Докинзу:

1) сведение целого (человека) к сумме элементов (клеток, генов) есть разновидность мало что объясняющего редукционизма;

2) события, происходящие на более высоком уровне объекта, нельзя предсказать, исходя из знания о состоянии его низшего уровня;

3) аргумент Докинза не колеблет предположения, что Бог осуществил Свой план творения посредством механизма эволюции.

Многие эволюционисты обычно провозглашают, что эволюция — это научный факт, однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что именно фактических свидетельств у них явно не хватает и что эволюционизм прежде всего вырастает из горячей веры в эволюцию — веры в то, что мертвая материя обладает необъяснимой способностью преобразовывать себя и создавать органические структуры, жизнь.

«Великая эволюционная тайна, — пишет гарвардский зоолог-эволюционист П. Д. Дарлингтон, — заключается в том, как произошла и развивалась материя, почему она приняла свои настоящие формы во Вселенной и на Земле и почему она способна формировать себя и существующие сложные молекулярные системы. Эта способность присуща, как нам известно, материи, ее организации и энергии»³⁶.

Какой же сильной должна быть вера, чтобы искренне утверждать, будто немыслящие атомы, без конца рекомбинируясь и усложняя свои целокупности, в конце концов превращают себя в мыслящие человеческие существа! Такого рода материалистическая вера формируется у многих людей благодаря школьному воспитанию, особенно в тех странах, где законом до сих пор разрешено монополично преподавать учение Дарвина и запрещено знакомить учащихся с научным креационизмом. Однако такую веру трудно обрести в условиях, когда школьная программа предусматривает проблемное преподавание биологии.

³⁶ *Darlington P.* Evolution for naturalists. N. Y., 1980. P. 15.

Креационизм

Креационизм (от лат. *creatio* — творение) доказывает, что посясторонний мир возник примерно 6 тыс. лет тому назад путем акта творения. Идею креационизма выдвинул английский ученый У. Палей (1743—1805), современник деда Ч. Дарвина; ее поддержал естествоиспытатель Ж. Кювье (1769—1832). Согласно этой идее все живое и неживое явилось результатом воплощения замысла Бога, и с тех пор все твари не подвергались радикальному изменению. В 1655 г. вице-канцлер Кембриджского университета Джон Лайтфут, основываясь на свидетельствах Библии, вычислил, что Бог сотворил человека в 9 часов утра 23 октября 4004 г. до Р. Х.³⁷ Потом эти подсчеты уточнялись. Разумеется, подобные утверждения невозможно проверить лабораторным экспериментом. В равной мере не подтверждается прямыми экспериментами и эволюционная доктрина, согласно которой Вселенная возникла и начала расширяться 12—15 млрд лет тому назад, а возраст Земли — около 4550 млн лет.

Правда, в иудеохристианском креационизме обнаружен ряд логических противоречий, вызванных, вероятно, компоновкой библейского Пятикнижия из четырех неоднозначных письменных источников или традиций. Так, А. Мень замечает, что в Книге Бытия говорится: сначала были «созданы растения и животные, а затем человек; согласно (же) Быт. 2, когда появился человек, растений еще не было, и животные были созданы после человека»³⁸. Стало быть, по второму варианту Бог сначала сотворил Адама и вдунул в него душу, а затем появился растительный и животный мир; в конце творения Адамово ребро было трансформировано Богом в неодошевленную Еву. По первому же варианту, наоборот, Адам появляется после сотворения растений и животных. О чем епископ Фефан Затворник (1815—1894) сказал так: «Было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой, и из животного стал человек»³⁹.

³⁷ См.: Chaos to creation // Cam. University of Cambridge. 2004. № 43. P. 14.

³⁸ Мень А. Исагогика. М., 2000. С. 92, 120.

³⁹ Фефан Затворник. Письма. М., 1898. Т. 1. С. 98.

Согласно Библии каждая тварь создана «по роду своему» и не «изменена в другую». Разъясняя библейский креационизм, св. Василий Великий пишет: «Итак, всего несомненное, что в каждом растении или есть семя, или скрывается некоторая семенная сила. И это значит слово: *по роду*. Ибо отпрыск тростника не производит маслины, а напротив того, от тростника бывает другой тростник, и из посеянных семян произрастает сродное им. И, таким образом, что при первом сотворении возникло из земли, то соблюдается и доныне, чрез сохранение рода последовательностью преемства» (Шестоднев, 2). В святоотеческой литературе также говорится, что грехопадение человека вызвало катастрофу бытия: вся материя регрессирует, беднеет разнообразие жизни на Земле, исчезают многие виды растений и животных. Так что в целом мир не прогрессирует, а регрессирует к «концу времен».

Младоземельные креационисты — наиболее радикальные современные креационисты, считающие теорию эволюции ложной. Их креационизм трудно примирить с современной наукой — космологией, геологией, биологией. Младоземельцы верят, что:

- 1) Бог собственноручно сотворил мир;
- 2) Земля молода, ей менее 10 тыс. лет;
- 3) Бог создавал каждый вид отдельно, а не из других видов; при этом Бог многократно использовал одни и те же идеи — отсюда и сходство (родство) между организмами и их видами;
- 4) Адам и Ева произведены Богом из «праха земного», и люди не являются потомками прежде созданных животных;
- 5) человек сосуществовал вместе с динозаврами (драконами, «бегемотами»), которые вымерли совсем недавно — всего лишь несколько веков тому назад.

Научный креационизм появляется в биологической науке в 30—60-е гг. XX в. как выходящий за рамки неodarвинизма способ осмысления биохимических и генетических экспериментов, проводимых в то время вне специальных креационистских задач. С 60-х гг. XX в. начинают публиковаться оригинальные исследования ряда биологов, намеренно планировавших свои опыты с целью проверить то или иное положение эволюционной или креационной гипотезы и в конечном счете произвести выбор между этими гипотезами.

В 1961 г. в США выходит в свет книга «младоземельцев» Д. К. Уиткомба и Г. Морриса «Потоп из Книги Бытия», в которой соавторы, теолог и ученый, сопрягают библейские и научные сведения о геологической истории нашей планеты. Под влиянием этой книги в 1963 г. в США возникает Креационистское исследовательское общество, пост президента в котором последовательно занимали генетик У. Леммертс, инженер Г. Моррис, физик Т. Барнс, ботаник Д. Хоу, биолог У. Раш. Ныне в этом обществе примерно тысяча членов имеют ученые степени в какой-нибудь области естествознания и примерно две тысячи сочувствующих членов без ученых степеней.

В 60-е гг. XX в. в разных странах оформляются креационистские общества, некоторые из них выступают с требованием узаконить введение креационизма в средних образовательных школах и других общественных институтах. В 1970 г. Г. Моррис основывает в Сан-Диего Колледж христианского наследия и, параллельно, научно-исследовательский институт, который с 1972 г. известен как Институт креационных исследований (ИКИ). ИКИ активно публикует книги, статьи, издает ежемесячник «Акты и факты», проводит конференции, при нем действуют очная и заочная аспирантуры. По своим главным выводам научный креационизм совпадает с догматом теизма о сотворении мира Богом «из ничего»; данный догмат разделяется христианами, мусульманами и иудеями.

Библейский креационизм признавали подавляющее большинство ученых, в том числе биологи, предшественники Дарвина, когда эволюционизм еще не был широко признанным объяснительным принципом. В наши дни происходит своего рода отрицание отрицания: объяснительная недостаточность эволюционной доктрины стала настолько явной, что потребность науки в альтернативной методологии заставляет многих исследователей отказываться от этой доктрины в пользу переосмысленного библейского креационизма.

В чем состоят аргументы креационизма? Согласно эволюционному учению мир самопроизвольно усложняется, рождаются все более высокие формы жизни. Это учение вступает в противоречие с фундаментальными принципами физики, а именно законами сохранения энергии, заряда, спина и т. д. Из законов сохра-

нения следует, что в мире есть сохраняющаяся основа и что эта основа не эволюционирует. Физика не знает и не формулирует законов эволюции. Что же касается Земли, то на ней скорее всего наблюдается деградация минеральных, растительных и животных структур, но никто еще не наблюдал их спонтанного самоусложнения. Второе начало термодинамики повествует об увеличении энтропии (беспорядка, хаоса) в замкнутых системах.

Библейское учение о приближающемся конце света никак не противоречит фундаментальным постулатам физики:

- 1) мир подчиняется законам сохранения, т. е. спасается ими;
- 2) все виды физического движения самопроизвольно переходят в тепловое рассеяние, но обратный переход тепла в иные формы движения возможен только при дополнительной затрате энергии;
- 3) целокупная энергия сохраняется, но вследствие возрастания в мире энтропии мир ожидает тепловая смерть, хаос молекул, конец света (Р. Клаузиус).

Если бы законы эволюции действительно существовали, говорят креационисты, то за десятки тысяч лет своего существования человечество зарегистрировало бы превращение одних родов и видов организмов в другие роды и виды, причем более высокие. Ведь замечают же астрономы медленно идущие планетарные и звездные процессы, суммируя многовековые наблюдения. Вряд ли гипотетическая эволюция жизни на Земле идет еще медленнее, чем космические процессы.

Ни палеонтология, ни мировой опыт селекционеров не дают прочного основания для вывода о происхождении живого из неживого, а из простейших форм жизни — сложных организмов. Скрещиванием селекционерам удавалось добиться лишь внутривидовых изменений, но отнюдь не выведения новых видов жизни. Нередко гибридные сорта могут жить только в искусственной среде, нуждаются в поддержке их человеком, некоторые из них не дают потомства.

Палеонтология не нашла убедительных доказательств гипотезы о «переходных видах» растений и животных. Эволюционисты оперируют лишь несколькими сомнительными примерами «переходных видов», однако если бы эволюция, о которой они говорят, действительно имела место, то примеров в ее пользу должно быть

невообразимое множество. Дарвин верил, что наука в будущем расширит эмпирический базис его гипотезы, но этого так и не произошло. Тогда имеет право на существование иная гипотеза: жизнь возникает только из жизни; виды организмов возникли одновременно и не превращаются друг в друга; число видов может только уменьшаться.

Отвергая материалистическое учение об эволюции, креационизм как одно из направлений в биологической науке находится в согласии с монотеизмом. Может ли кто-либо из нас, ссылаясь на собственный опыт, заявить, будто видел, как нечто само по себе, без помощи человека, становится более сложным и совершенным? Разве из кучи промышленного мусора, спрашивает креационист, пронесшийся ураган сложит самолет? Сможет ли груда кирпичей сама из себя вырастить дворец? Человек много тысяч лет сосуществует с обезьянами, но не было свидетельств о случаях перерождения какой-либо породы обезьян в людей или о потомстве «переходного типа» от обезьяны и человека.

Теория эволюции не дает внятных ответов на вопросы о направленности, программе и механизме эволюции жизни. В лучшем случае механизмом эволюции объявляется мутагенез: случающиеся мутации дают возможность накапливать полезные признаки и как-то трансформироваться в более высокоорганизованный вид. Но обнаруживается ли в массе мутаций (случайностей) некая закономерность и вертикальная направленность? Если да, то отчего мутирующий ген обычно ухудшает свою жизнестойкость?

Признано, что теория Ламарка о приспособлении к среде и концепция Дарвина об естественном отборе не справляются с объяснением механизма эволюции, равно как плохо объясняет этот механизм мутационная гипотеза Де Фриза.

Некоторые креационисты-младоземельцы недавно заявили, что Бог, желая проверить твердость нашей веры, намеренно вводит нас в заблуждение — специально инициирует аргументы в пользу теории о том, будто эволюция космоса и Земли началась миллиарды лет тому назад (намеренно старит окаменелости, искажает показания радиоактивных часов и пр.). Но создаваемый ими образ Бога-обманщика противоречит духу христианства.

Подлоги антропологов-эволюционистов

Эволюционисты возлагали особые надежды на получение археологических данных об ископаемых предках человека. В книге Т. Хайнца «Творение или эволюция?» подробно анализируются аргументы сторонников доктрины происхождения человека из тех или иных разновидностей обезьян. Хайнц доказывает, что целый ряд таких аргументов основан на подлогах.

Например, пилтдаунский человек был реконструирован на основе изучения окаменевших костей, найденных в 1912 г. в песчаной яме в Суссексе (Англия). Считалось, что эта находка наконец-то заполнила брешь в цепи между обезьяной и человеком. Ссылаясь на найденную горстку костей, эволюционисты изобразили древнее существо, а скульпторы создали соответствующие фигуры для музеев. В течение сорока лет картинки пилтдаунского человека печатались в учебниках.

Но вот американский биолог С. Ф. Спенсер однозначно показал, что эта мистификация была результатом сговора между антропологами Ч. Даусоном и А. Кейтом. Даусон нашел останки, а Кейт при первой реконструкции ископаемого черепа внес изменения, чтобы сделать его более похожим на череп современного человека. Челюсть обезьяны была присоединена к черепу современного человека. Челюстная кость и зубы подделаны так, чтобы выглядеть древними. Одна из костей носа была взята от какого-то небольшого животного⁴⁰.

Хайнц приводит пример также с небраскским человеком, кандидатом в прародители человеческой расы. В действительности был найден всего лишь зуб, но этого оказалось достаточным, чтобы реконструировать такой образ древнего существа, какой нужен был эволюционистам. Потом было доказано, что этот зуб принадлежал не человеку, а свинье⁴¹. Вообще, там, где находили останки какого-либо обезьяньего «предка» человека (презинджантропа, зинджантропа, австралопитека, питекантропа, неандертальца), в тех же

⁴⁰ См.: Хайнц Т. Творение или эволюция? Чикаго, 1990. С. 11—12.

⁴¹ См.: Там же. С. 13—14.

культурных слоях подчас обнаруживались и признаки присутствия гомо сапиенс, однако об этих следах человека эволюционисты предпочитают не упоминать.

По-видимому, прав Н. А. Бердяев, заявляя: «Опыт эмпириков подозрительно рационализирован, опыт этот тенденциозно конструирован и ограничен пределами, не самим опытом поставленными. Эмпирики слишком хорошо знают, что в опыте никогда не может быть дано; они слишком хорошо уверены, что чудесное никогда не было и не будет в опыте дано. Но откуда такая уверенность, из опыта ли она почерпнута?»⁴². Неодарвинистская доктрина эволюции — сциентизированная разновидность языческого тотемизма, фальсифицирующая факты и подгоняющая их к мифу об обезьяньем предке человека.

Не всякий эволюционизм ложен

Вместе с тем антиномист не будет спешить отбрасывать идею эволюционизма как изначально ложную. Если Бог сотворил мир, то вовсе не исключено, что Бог заложил в мир механизм эволюции. Этот механизм может быть совсем не таким, каким его себе представляют неодарвинисты. Библейский рассказ о последовательности творения мира (Быт 1 : 1—2, 7) в самом общем плане не противоречит научной теории Большого взрыва. В Библии говорится, что Бог был всегда, но мир сравнительно молод. В первый день был создан свет, во второй — вода и небо, в третий — суша и растительность, в четвертый — Солнце, Луна и звезды, в пятый — птицы и рыбы, в шестой — сухопутные животные и люди. Та же последовательность развития Вселенной — в эволюционистском атеизме. Библейское повествование нередко по своей форме поэтично, поэтому продолжительность «дня творения» совсем не обязательно понимать буквально, о чем предупреждает апостол Петр в своем втором послании: «...у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Петр. 3 : 8).

⁴² Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М., 1989. С. 46.

Трудно не согласиться, например, со следующими доводами против преподавания в школе биологами-креационистами библейской истории о Ноевом ковчеге:

Как мог Ной поместить в ковчеге 2,5 млн ныне живущих видов живых организмов? Путешествовал ли он в Австралию за кенгуру, в Южную Америку за броненосцами, в Арктику за моржами и белыми медведями, в Антарктиду за пингвинами? Чем же он кормил животных, пока плавал в ковчеге в течение года? Почему он не взял с собой динозавров и бесчисленное количество других вымерших видов организмов? Очевидно, просто потому, что создатели легенды ничего не знали об их существовании. Кроме того, Ной и члены его семейства должны были унести с собой представителей около 500 паразитических видов, то есть, погружаясь в ковчег, они должны были болеть одновременно чумой, холерой, менингитом, энцефалитом, амёбной и бактериальной дизентерией, сыпным и брюшным тифом, сонной болезнью, малярией трехдневной, четырехдневной и тропической, сифилисом, гонореей, дифтерией, гепатитом А, В и С, гриппом, туберкулезом, лейшманиозом, аскаридозом, оспой, чесоткой, проказой и т. д. и т. д. для того, чтобы передать возбудителей этих заболеваний следующим поколениям людей. Абсурд? Конечно. Просто 6—8 тыс. лет назад ничего не было известно о многих заболеваниях человека и тем более об их возбудителях. Но мы должны будем во все это поверить, если примем идею одной великой катастрофы — Всемирного потопа, изменившего лик Земли. <...> Идея создания православного учебника биологии изначально несостоятельна. Нельзя излагать современную биологию, пользуясь языком и понятиями Ветхого Завета⁴³.

Среди монотеистов есть не только креационисты, но также и сторонники религиозного эволюционизма. По Августину, в дни сотворения мира Бог заложил в природу невидимые и потенциальные «семенные причины-логосы» (*rationales seminales*), которые содержат то, что должно раскрыться в будущем. Альберт Великий признавал трансмутацию, т. е. переход одних видов в другие. Эволюционные представления широко распространились в естествознании XVII—XVIII вв. (Дж. Рэй, Р. Гук, В. Лейбниц и др.).

⁴³ Мамонтов С. Г. [Рецензия] [Электронный ресурс]. Рец. на кн.: Вертьянов С. Ю. Общая биология : для 10—11 кл. URL: vertyanov.ru.

В 1996 г. Иоанн Павел II в своем послании к Папской академии наук заявил, что «новые открытия ведут нас к признанию того, что эволюция — нечто большее, чем гипотеза». При этом он, вслед за своим предшественником Пием XII, добавил: «Если человеческое тело происходит из живой материи, существовавшей до него, то душа сотворена непосредственно Богом». В. И. Вернадский, Тейяр де Шарден, Бергсон, Уайтхед, Барбур, Пикок, Коллинз и другие ученые предложили своеобразные варианты идеи эволюции природы.

Например, Артур Пикок (1924—2006), британский ученый и теолог, страстно доказывал, что вера в эволюцию и христианская вера не являются взаимоисключающими. В своем эссе «Эволюция: переодетый друг веры?» Пикок утверждает, что его представление об эволюции полностью согласуется с представлением о всеведущем и всемогущем Боге, который устанавливает первоначальные условия и естественные законы и знает, какими должны быть результаты. Эволюция есть продолжающееся действие Бога в мире. Путем постоянного творения Бог поддерживает в мире общий порядок и структуру и делает вещи тем, чем они являются.

Все процессы, открываемые науками (особенно эволюционной биологией), суть действия Бога-Творца. То, что ученые называют случайностью или мутацией в биологической эволюции, есть не что иное, как целенаправленное действие Творца. Не бывает творения без разрушения. Одни организмы погибают, чтобы пришли другие. Боль, страдание и смерть — это такое необходимое зло во вселенной, без которого не возникали бы существа, способные к общению с Богом. Любой научный анализ физических процессов, открывает действия Бога. Поэтому, согласно Пикоку, дарвинизм не враг, а «переодетый друг» религии.

Правда, если допустить вслед за теистами-эволюционистами, что человеческое тело чудесным образом произошло из обезьяньего (Бог создал человека по образу и подобию обезьяны), то возникает проблема единственности первого человека. Если Адам был просто эволюционировавшим зверем, рассуждает священник Тимофей, то кто из эволюционировавших обезьян согрешил, внес в природу смерть и тление и почему наказаны за него все? Почему

даже в мифах разных народов есть четкое указание на единственного предка?⁴⁴.

Генетики доказали, исследуя ДНК митохондрий, что все люди на земле произошли от одной человеческой супружеской пары, а не из генов обезьян. Теория эволюции логически противоположна главным принципам христианства. Вероятно, в процессе взаимотражения эволюционизма и креационизма возникнет более обстоятельная теория «эволюционного креационизма», сближающая естествознание с теизмом. Пока же миф об эволюции в неодарвинистском смысле вполне устраивает многих биологов с точки зрения объяснения происхождения человека и имеет право на существование как гипотеза, конкурируя с альтернативной теорией.

Согласно Тиллиху, различие между смыслами этих учений не столь уж велико, если изложить их на языке диалектики возможности и действительности:

- креационистское учение об извечности и одновременности всех видов вписывается в учение Аристотеля о потенциальности (*dynamis*);
- акцентацию эволюционистами условий возникновения видов можно истолковать как идею последовательной актуализации (*energia*) во времени той или иной «витальной возможности, сущностно укорененной в неорганическом».

Важны также следующие соображения. Пока нет критерия для внятного отграничения научного эволюционизма от паранаучного креационизма. Читая справочную литературу по истории естествознания, замечаешь, что «научное» прошлых веков нередко превращается в наши дни в «ненаучное историческое заблуждение». Возможно, многие современные биологические гипотезы завтра станут ненаучными. С высоты шутильной дефиниции науки Дж. Бернала (наука есть то, чем занимаются ученые, а ученые — это люди, которые свою профессию именуют наукой), паранаучные креационисты мало чем отличаются от научных эволюционистов, и конкурентная борьба между ними носит характер обычной внутривидовой (внутринаучной) борьбы за лидерство и академическую нишу.

⁴⁴ См.: Тимофей, *свящ.* Две космогонии. М., 1999.

Вспомним также, что первая, и вторая научные революции начались именно тогда, когда оккультные паранауки (астрология, алхимия, витализм, парафизика, парапсихология и пр.) стали на равных конкурировать со своими «нормальными» науками-антиподами, и из диалектического синтеза науки и паранауки возникло классическое естествознание. Сейчас происходит новая научная революция. Для борьбы с обновленным оккультизмом (научным креационизмом, учением о торсионном поле, астрологией, верой в космическое сознание и пр.) в АН РАН создан своего рода «институт инквизиции», началась очередная «охота на ведьм» (нечто очень похожее на рассвет первой научной революции). Возможно, в недалеком будущем возникнет принципиально новая биология как результат синтеза нынешней биологии и парабиологии. Из этой гипотезы вытекают три вывода:

- 1) борьба биологов-эволюционистов с парабиологами-креационистами является необходимым и важным условием научного прогресса;
- 2) нынешние биологи должны быть морально готовы к радикальной смене (в скором будущем) общенаучных парадигм и самого нынешнего биологического стиля мышления;
- 3) в вузах следует более толерантно знакомить будущих биологов с тезаурусом и аргументами парабиологов-креационистов.

§ 4. О сходстве науки и религии

О роли веры в науке. — Интуиция как форма веры. — Интуиция и предельные основания бытия. — Степени истинности религиозных и научных суждений. — Проверимость религиозных и научных истин. — Дедукция в религии и науке: природа логической импликации. — Хэтчер об эмпирическом аспекте откровения. — Осипов о союзе науки, философии и религии

В естествознании есть немало гипотез, подобных по своей мифологичности эволюционной теории. Среди видных ученых распространяется убеждение, что базовые принципы естественно-научной картины мира нагружены общекультурным содержанием и несут на себе отпечаток религиозных установок ученых, будь то установки пантеистические, теистические или атеистические. Если это так, то точнее было бы говорить не о конфликте между экспериментально-теоретической наукой и религией «вообще», а о конфликте между мировоззренческими — идеалистически-религиозными и атеистико-материалистическими — убеждениями участников научного процесса, в котором верх берет та или иная группировка.

Обсуждая проблему отношения между научной и религиозной истинами, православный богослов А. Нестерук пишет: «... Обе истины — и научная, и религиозная — имеют общее основание, общий источник их онтологической внеположенности — Бога, чье бытие, так же как и бытие людей в Боге, явлено нам через сопричастие, общение с Богом. Эта разделенность между богословием и наукой может быть преодолена в том случае, если богословие и наука восстаноят присущее им отношение к евхаристии, понимаемой в космических терминах как возношение человеком творения Богу через искусство, науку или технику. Научную деятельность можно интерпретировать как космическую евхаристическую деятельность (“космическую литургию”). Науку, таким образом, можно воспринимать как вид религиозного опыта»⁴⁵.

⁴⁵ *Нестерук А.* Логос и космос : Богословие, наука и православное предание. М., 2006. С. XXIX—XXX.

В диалоге с наукой христианство прежде всего представлено своим богословием, предельная цель которого (в отличие от науки) заключается в преодолении этого мира и апофатическом признании трансцендентных вещей. Предмет богословия онтологически шире предмета науки, поэтому богословие «вполне допускает» любую научную теорию мироздания и «открыто» навстречу любой научной теории (В. Н. Лосский). «Наука и богословие... — справедливо заключает А. Нестерук, — являются двумя разными философскими системами: (1) онтологический монизм мира в науке и (2) онтологический дуализм между Богом-Творцом и миром в богословии. Из этого следует, что какое бы то ни было прямолинейное посредничество между наукой и богословием с философской точки зрения проблематично и возвращает нас к проблеме соотношения между богословием и философией. <...> Наука как участница диалога с богословием не может вступить в этот диалог в “чисто научном” модусе; она неизбежно будет истолкована в широком культурном, языковом и социальном контексте таким образом, что это поставит глобальное восприятие науки в перспективу метанаучную. Философия, таким образом, играет роль языкового и концептуального посредника между рациональными моделями науки и безграничным апофатизмом богословия»⁴⁶.

Вступая в третью фазу своего взаимоотношения с космоцентрическими религиями, естествознание в лице многих его «колледжей», ранее примыкавших к атеизму, перестает удовлетворяться материалистической методологией и претендовать на высшую истину. Лауреат Нобелевской премии физик Р. Э. Милликэн говорил, что люди, которые мало что понимают в науке, и люди, которые мало смыслят в религии, могут порой поспорить, а зрители — подумать, будто спор происходит между наукой и религией, в то время как в действительности речь идет о столкновении двух типов незнания.

⁴⁶ *Нестерук А.* Логос и космос... С. 91.

О роли веры в науке

Наука и религия имеют немало общего, даже если не упоминать о таких формах их взаимопроникновения, как алхимия, астрология и эниология. Религия не только вера, но и особое знание; а наука не сводится лишь к эксперименту и логическому мышлению и непременно опирается на особую веру. Религиозная основа естественно-научного материализма XVII—XX вв. — вера ученых в то, что мир в своей сущности есть идеально правильный механизм. Через веру в истинность своей гипотезы ученый стремится отыскать фактические и логические доказательства ее состоятельности. Он доверяет мнениям других ученых, иначе ему пришлось бы все доказывать самому. Он верит в возможность открытия незримых сущностей и законов, а также доверяет экспериментально устанавливаемым данным.

Широкая публика вынуждена верить тому, что провозглашают ученые. *Belief*-вера является атрибутом научного познания, а большинство обычных людей бездоказательно верят в то, что ученые считают доказанным и истинным знанием.

А. Эйнштейн так оценивал веру И. Кеплера в существование закона природы: «Какой глубокой была у него вера в такую закономерность, если, работая в одиночестве, никем не поддерживаемый и мало понятый, он на протяжении многих десятков лет черпал в ней силы для трудного и кропотливого эмпирического исследования движения планет и математических законов этого движения»⁴⁷. О знаменитом физике П. Эренфесте Эйнштейн отозвался иначе: «...Его трагедия состояла именно в почти болезненном неверии в себя. Он постоянно страдал от того, что у него способности критические опережали способности конструктивные. Критическое чувство обкрадывало любовь к творению собственного ума даже раньше, чем оно зарождалось»⁴⁸.

О своей же вере Эйнштейн в разные годы говорил противоречиво, склоняясь в конечном счете к пантеизму Спинозы. Вот подборка его основных высказываний на данную тему.

⁴⁷ Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965. С. 106.

⁴⁸ Там же. С. 114.

Я верю в Бога, как в Личность, и по совести могу сказать, что ни одной минуты моей жизни я не был атеистом. Еще будучи молодым студентом, я решительно отверг взгляды Дарвина, Геккеля и Гексли как взгляды беспомощно устаревшие.

Бог изошрен, но не зловреден. <...> Бог не играет в кости. <...> Был ли у Бога выбор, когда он создавал вселенную?..

Я не верю в персонифицированное Божество и никогда этого не отрицал. <...> Идея персонифицированного Божества никогда не была мне близка и кажется довольно наивной.

Я верю в Бога Спинозы, проявляющего себя в упорядоченной гармонии окружающего мира, а не в Бога, занимающегося судьбами и делами отдельных людей.

Способность воспринимать то непостижимое для нашего разума, что скрыто под непосредственными переживаниями, чьи красота и совершенство доходят до нас лишь в виде отраженного слабого отзвука, — *это* и есть религиозность. В этом смысле я религиозен.

Религиозность ученого состоит в восторженном отношении к законам гармонии.

Громадную роль в фундаментальных научных открытиях играет *faith*-вера — непосредственное знание в формах интуиции, совести и мистики. Само по себе обладание достоверными фактами не ведет к их целостному обобщению. Ученые ежедневно собирают множество данных, но до сих пор, например, геология или география не порадовали человечество фундаментальными теориями. Бывает и наоборот, когда из минимума фактов гений или талант как бы извлекает главную идею будущей основополагающей теории. Брешь между сбором фактов и выдвижением гипотезы о законе преодолевается прямым, мистическим постижением скрытой сущности.

Интуиция как форма веры

Современная философия науки возвращается к учению Платона о трех взаимосвязанных путях познания — интуиции, опыте и мышлении. Сегодня мало кто не признает реальности интуиции. Интуиция слабо зависит от объема внешнего опыта человека, но ее

результаты могут иметь важные прикладные последствия. Интуиция не есть нечто просто субъективное и случайное, так как ведет к объективному и эффективному знанию. Уму научает не столько многознание, сколько ниспосланный дар интуиции. Многознание само по себе не порождает интуицию, хотя и способствует раскрытию ее безмолвного содержания.

Атеистически мыслящие философы науки, признавая феномен научной интуиции, обычно сводят ее к *belief*-вере. Так, М. Бунге описывает интуицию как спрессовывание эмпирического опыта и быстрое отождествление предмета и знака. Под интуицией он также понимает ясное видение значения и/или взаимоотношения последовательности знаков, способность к интерпретации и наглядно-геометрическому представлению объекта в виде схемы, модели. Однако, по Бунге, интуиция — это все же недостоверный зачаток мысли, неразвитый способ обычного мышления.

«Интеллектуальная интуиция — это род психических явлений, промежуточных между чувственной интуицией и разумом или участвующих и в том, и другом. <...> Интуиция плодотворна в той степени, в какой она уточнена и переработана разумом. <...> Построение абстрактных теорий сопровождается почти полным устранением из них интуитивных элементов»⁴⁹.

Бунге связывает природу интуиции с деятельностью внешних органов чувств, а потому не может объяснить, почему интуитивная догадка сообщает ученому то, что не извлекается из эксперимента или операций со знаками языка. Концепция Бунге расходится с устойчивой философской традицией в решении этой проблемы.

Аристотель указывал на интуицию как на самостоятельный способ познания и высший источник истины. Дильтей учил о ней как о мистической эмпатии, а еще раньше Кант упоминал об априорной интуиции пространства и времени. Бергсон под интуицией имел в виду слияние субъекта и объекта в интеллектуальной симпатии, Гуссерль — эйдетическое усмотрение сущности, Шелер — прямое улавливание иррациональных ценностей.

⁴⁹ Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967. С. 152—154.

Научная интуиция традиционно понимается как непосредственное (не-образное) знание сущностей, т. е. как вид *faith*-веры. Пола-ни писал, что поскольку «молчаливым знанием» пользуются наука и религия, постольку наше знание природы имеет прямое отношение к нашим религиозным верованиям; наука и религия имеют общую основу.

Интуиция и предельные основания бытия

В науке используются в основном те же методы познания, что и в религии. Но ученых-первопроходцев, интуитивно проникающих в сущности, гораздо больше, чем религиозных пророков, озаряемых видением сил Абсолюта. Чем более масштабна и сокровенна изучаемая реальность, тем большую роль в ее постижении играет интуиция и тем менее буквален язык, которым хотят логически выразить внутренний опыт умозерцания великих сущностей. Логика науки, вероятно, многим отличается от логики религиозного познания. Наука чаще имеет дело не с предельными целостностями, а с отдельными фрагментами космоса, жизни, общества и человека. По мере того как научная теория восходит к более общим моделям, ее язык становится все более иносказательным, косвенным, метафорическим, притчевым и приближающимся к языку мифологического и религиозного иносказания.

Так, фундаментальные модели в физике подчас наследуют «каиноу печать» демонологии — опираются на метафоры демонов, черных дыр, странностей и т. п. Чем масштабнее объект научного исследования, тем меньшему количеству ученых удастся создавать плодотворную и долго живущую основополагающую теорию этого предмета. Не этим ли обстоятельством можно как-то объяснить высокий процент христиан среди ведущих физиков и астрофизиков?

Если верно, что по мере расширения предмета познания до масштабов космоса и жизни резко возрастают требования к постигающей эти целостности научной интуиции, то понятно, почему так быстро сужается круг авторов, обладающих талантом создавать адекватные предмету модели и учения. Всеохватывающие концеп-

ции и доктрины творят ученые-одиночки. Создав такого рода учение, его автор отдает его на суд публики, а последователи учения сплываются в конфессиональную лигу.

Дух школы в науке не менее значим для ее эволюции, чем дух религиозной конфессии для развития церкви. Наука и религия как формы познания становятся соизмеримыми, когда обращают внимание на их вершины и отвлекаются от их прозы.

Степени истинности религиозных и научных суждений

Высказывания подлинных пророков об Абсолюте различаются в деталях, но совпадают между собой в главном. Эти высказывания сохраняют свое относительно истинное содержание на протяжении столетий. Научные теории недолговечны, постоянно уточняются, отвергаются или заменяются новыми конструкциями. Из этого атеисты делают вывод, что религия догматична и цепляется за свои изначальные заблуждения, тогда как естествознание шаг за шагом приближается к полной и точной истине. В свою очередь, многие люди, верующие в Бога, истолковывают то же самое обстоятельство иначе: избранная ими религия истинна, а теоретическое естествознание блуждает в потемках.

Вероятно, следует различать оценки истинности Писания и Предания. Отцы церкви и теологи, бывало, искажали Слово Божие из прагматических соображений или из-за неточного толкования своих интуитивных прозрений.

Интуиция подлинного пророка отличается своей глубиной от интуиции последователей пророка. Простой человек уверен в истинности своей *faith*-веры. Он полагает, что состоит в прямой связи с Духом и что интуиция его не обманывает. Но можно ли точно знать, не пребывает ли его душа в каком-либо служебном духе и не искушает ли его лукавый?

Для исповедующих строгий теизм есть только один критерий истины — слово Писания, изреченная интуиция признаваемого пророка. Когда утверждают, что определенная научная теория опровергает некоторое положение Предания, то априори трудно

судить, права ли интуиция автора теории или же истина на стороне Предания. В таких случаях говорят, что время рассудит.

В случае же противоречия между Писанием и естественно-научной теорией высокой степени общности нужно учитывать, что, например, ниспровергатели Библии постоянно посрамляются хотя бы тем, что положения Библии все более подтверждаются фундаментальными открытиями современной науки. С большой долей вероятности можно говорить об ошибочности той научной теории, которая по своему существу противоречит словам Писания о трансцендентном бытии.

Сколь бы ни убеждали публику атеисты, будто в наш просвещенный век разумно полагаться именно на научные теории, а не на «религиозное мракобесие», как раз научные теории подвержены перманентному пересмотру. По словам Г. К. Честертона, по крайней мере пять раз (ариане, альбигойцы, гуманисты-скептики, Вольтер, Дарвин) вера по всем признакам сходила на нет. Но каждый раз оказывалось, что проиграли ее сокрушители.

Католический архиепископ Ф. Доде заметил, что «после Ф. Ницше (после 1900 г.) в теории атеизма мало чего появилось нового, а атеизм К. Маркса есть атеизм буржуазии, которая хорошо ела и пила. Для спасения своего атеизма Ф. Энгельс обратился к идее вечности движения, заимствованной из индуизма и философии сократиков». Современная наука, говорит Ф. Доде, уже не цепляется за эту идею, не дает доказательств вечного движения вещей, да и дать не может. У атеизма сегодня нет прочной научной основы, а опора на систему Маркса не привела ни к построению адекватной картины мира, ни к организации жизни на основе атеизма.

Проверяемость религиозных и научных истин

Belief-вера и *faith*-вера — атрибуты научного и религиозного познания, хотя предметы их верований различаются. Высказывания «от *belief*-веры» научного и религиозного плана поддаются предметно-чувственной проверке настолько, насколько имеют фактуальное содержание. Высказывания же «от *faith*-веры» научного и религиозного видов прямо не проверяются практикой, соотно-

сятся со скрытыми реалиями посюстороннего или трансцендентного мира и могут иметь как рациональный, так и иррациональный характер.

Так, физические принципы дополнительности и неопределенности в одних научных теориях получают рациональное обоснование, а в других видятся как некие необъясняемые нормы. Принятие учеными идеи бесконечности и несотворимости вселенной по существу противоречит всему обыденному опыту людей и эмпирическим навыкам ученых; эти идеи покоятся на иррациональных допущениях.

Вместе с тем религиозные утверждения о трансцендентности Абсолюта, человеческой конечности и спасении было бы неправильно однозначно оценивать как иррациональные догмы. Для пророка, формулирующего их, они суть рациональное выражение его непосредственного духовного созерцания истины. Для рядового верующего, доверяющего пророку, они воспринимаются как нечто сверхразумное.

Теолог аргументирует утверждения пророка и стремится выявить их познавательную истинность. В свою очередь, научные формулировки подчас оцениваются обычным человеком как нечто доступное лишь аристократам, таинственное и иррациональное. Еще Гегель подвергал критике ту науку, которая находится «в эзотерическом владении нескольких отдельных лиц».

Диакон Андрей Кураев утверждает, что ряд областей богословия является вполне научными. «Например, методы сбора материала и его интерпретации, способы доказательства и опровержения, которыми пользуются историки церкви или специалисты по патристике, являются вполне идентичными с методами работы светских ученых. Христианский тезис о воскресении мертвых есть тезис веры. Христианское суждение о том, что древняя церковь не знала идеи переселения душ, есть тезис науки»⁵⁰.

Дифференциация фактуального, рационального, гипотетического и нормативного аспектов научного и религиозного мироотношений помогает в некоторой мере снять дилемму, является ли

⁵⁰ Кураев А. Сатанизм для интеллигенции. Т. 1. С. 105.

религиозное верование иррациональной нормой или рациональной гипотезой. Логически ошибочно противопоставлять иррациональный аспект религиозного верования рациональному аспекту научно-теоретического знания, а нормативное в религии — гипотетическому в науке. Иррациональное в религии следует сопоставлять с иррациональным в науке, а рациональное и гипотетическое в религии — с таковыми же в науке. Тогда между религией и наукой обнаруживается существенное тождество — т о ж д е с т в о р а з л и ч н ы х.

Религиозные модели аналогичны научным. И религия, и наука экстраполируют известное на неизвестное, стремятся наглядно представить ненаблюдаемое, пользуются символической репрезентацией, прибегают к критическому анализу. *Belief*-вера в науке вряд ли должна ставиться принципиально выше религиозной *belief*-веры. И та и другая существенно субъективны. Степень подтверждаемости доктрин мировых религий жизненным опытом в ряде аспектов значительно выше, чем, скажем, доказанность квантовой теории или теории кварков.

Допустим, физики высказали нечто новое о природе микромира. Чтобы проверить их гипотезу личным опытом, нужно много и долго учиться, совершенствоваться в области микрофизики. К тому времени, когда мы все же сумеем овладеть необходимым знанием, ушедшие вперед узкие специалисты уже отклонят гипотезу. Остается лишь верить на слово первоклассным экспертам-физикам. Таких экспертов немного, иные же специалисты ссылаются на отсутствие у них достаточных знаний для проведения решающего проверочного эксперимента.

Результаты квалифицированной экспертизы могут оказаться неопределенными и противоречивыми. Ведь разные эксперты придерживаются собственных методик, примыкают к разным научным школам. Бывает, одни эксперты добросовестно отвергнут проверяемую ими гипотезу, найдя ее несостоятельной; другие горячо поддержат ее; третьи укажут на досадные недостатки.

Далеко не все в порядке и с подтверждаемостью фундаментальных теорий в науке. Всеохватывающие научные гипотезы широко распространяются в научном сообществе не столько из-за их действи-

тельной подтвержденности, сколько в силу привлекательности их объяснительных свойств. Ученые склонны принимать их без достаточной проверки потому, что верят в их будущий успех.

С. Хокинг замечает: «Любая физическая теория всегда носит временный характер в том смысле, что является лишь гипотезой, которую нельзя доказать. Сколько бы раз ни констатировалось согласие теории с экспериментальными данными, нельзя быть уверенным в том, что в следующий раз эксперимент не войдет в противоречие с теорией. В то же время любую теорию можно опровергнуть, сославшись на одно-единственное наблюдение, которое не согласуется с ее предсказаниями»⁵¹.

Напротив, хорошая религиозная доктрина доступна самой широкой проверке массовым опытом (внешним и чаще внутренним), а также опосредованно обосновывается характером развития генерируемой этой доктриной культуры. Прогресс или регресс соответствующей культуры есть косвенное свидетельство истинности или ложности лежащего в основе этой культуры религиозного учения.

Разве трудно любому из нас убедиться, например, в истинности доктрины буддизма, что жизнь — это страдание, а причина страданий коренится в наших непомерных желаниях?! Так что все-таки более истинно: это положение буддизма или физическая теория кварков?

Кстати, подробнее о мифологеме кварков. Одни полагают, что М. Гелл-Ман, профессор Калифорнийского технологического университета и лауреат Нобелевской премии по физике 1969 г., позаимствовал термин «кварк» из произведения ирландского модерниста Дж. Джойса «Поминки по Финнегану». У Джойса словосочетание «три кварка» (в строчке «Три кварка для мистера Марка») означает: 1) таинственный крик чаек, который слышится герою романа в кошмарном бреду; либо 2) звук, издаваемый утками; либо 3) три кварты виски, которыми, согласно народной ирландской песне, спрыскивают и воскрешают алкоголика. Другие считают, что Джойс взял это слово у Гёте: в «Фаусте» Мефистофель применяет немецкое слово *Quark* (букв. «творог») в смысле «чепуха, ерунда».

⁵¹ Хокинг С. Краткая история времени. М., 2000. С. 24—25.

Согласно третьей точке зрения, кварк — это таинственное, ничто, пустота. Некоторые богословы даже сближают кварк с «демоном» и усматривают аналогию между научной теорией кварков и учением сатанистов.

Тогда выходит, что Гелл-Ман хитроумно извратил христианскую доктрину о сотворении мира Святой Троицей, переиначив ее в пантеистическое учение об эманации микромира из трех чертей-кварков; три демона прочно переплелись хвостами друг с другом и, «соборно» действуя, предстают перед учеными-наблюдателями в обликах разных частиц. Правда, говорят, что параллель теории кварков с демонологией есть всего лишь случайное сходство. К тому же сам Гелл-Ман, судя по его уклончивому ответу в МГУ, где он читал лекции, никогда не верил в реальность кварков.

В исходной модели Гелл-Мана и Цвейга «элементарное» состоит из трех экспериментально ненаблюдаемых (тайных) кварков. Кваркам приписаны дробные (по одной трети) заряды и свойство спаянности друг с другом. Гелл-Ман умозрительно конструировал из них разные элементарные частицы, используя буддистскую идею восьмеричного пути (сегодня физики мысленно составляют адроны из кварков шести, девяти либо двенадцати типов). Кваркам условно-мифологически приписывают «цвет» и «аромат», введены также новые квантовые числа: «странность», «очарование», «преlestь». Ныне говорят о кварках различных цветов и ароматов.

На протяжении тысячелетий миллиарды людей следовали наиболее убедительным, проверенным жизнью религиозным учениям, отказываясь от тех доктрин, которые не выдерживали испытания массовым опытом. Среди этих людей — грамотные и неграмотные, критически мыслящие интеллектуалы и легковверные обыватели. Если бы та или иная из мировых религий обнаружила свою ложность, то она давно была бы отвергнута народами. Однако мировые религии живут неопределенно долго, постоянно подтверждаясь новой социальной практикой и поддерживая многообразие культурного прогресса человечества. Аргумент о принципиальной непроверяемости религиозных истин несостоятелен как в отношении возможности их проверки практикой, так и в отношении критерия интуиции.

Дедукция в религии и науке: природа логической импликации

Религиозные люди, богословы и ученые одинаково высоко ценят логическую дедукцию. Какова же природа логического вывода? Почему правильное логическое следование обладает огромной принудительной силой?

Марксисты полагают, что в основании логической импликации лежит онтологическая необходимость: отражая некоторые общие свойства материальной действительности, логическое следование приобретает силу обязательной нормы, нарушение или непринятие которой субъектом недопустимо. Как выразился В. И. Ленин, «фигуры логики есть миллиарды раз повторенная практика». Конвенционалисты, напротив, придерживаются той точки зрения, что правила логики не открываются, а изобретаются и совершенствуются людьми (А. А. Зиновьев).

Материальная причинно-следственная связь («Если p , то q ») и логическая импликация идентичны по структуре, но по сути различны. Есть две функции логического термина *если*: 1) в выражении «Если p , то q » термин *если* сигнализирует о связи p и q , и эта связь идентична материальной связи между причиной и следствием; 2) термин *если* предположительно приписывает антецеденту p значение истинности. Вторая функция *если* обуславливает различие материальной и логической импликаций.

Обратимся к простейшему случаю — силлогистическому следованию. Какие логические и онтологические принципы лежат в основании категорического силлогизма. С и л л о г и з м — это дедуктивное умозаключение, в котором из двух категорических суждений (посылок, связанных общим термином) получается третье суждение (вывод). Логическим основанием всякого силлогистического вывода обычно считают следующую аксиому: все, что утверждается относительно класса предметов, распространяется на любой предмет этого класса.

В онтологической трактовке данная аксиома приобретает следующий вид: признак признака вещи есть признак самой вещи. Отношения между терминами силлогизма изображают графически

в виде круговых — совместимых или несовместимых — схем и квалифицируют их как отношения: «содержит», «включает» или, что то же, «больше», «равно».

Возьмем, к примеру, силлогизм: «Если все металлы (S) электропроводны (P) и если медь (M) — металл (S), то медь (M) электропроводна (P)». Графически его можно изобразить в виде круга P , включающего в себя меньший круг S , а внутри круга S , в свою очередь, находится круг M . Аксиома силлогизма зиждется на интуитивно очевидном представлении о том, что если круг M содержится в круге S , то M необходимо должно иметь свойство P . Очевидность данного представления, казалось бы, непосредственно проистекает из практического опыта, а само оно кажется истинным отображением объективной действительности.

В самом деле, если люди в своем повседневном опыте миллиарды раз убеждались в том, что часть вещи меньше целой вещи и что часть вещи, как правило, обладает признаком, указывающим на ее принадлежность именно к данной вещи, то основанная на этом убеждении аксиома силлогизма как будто ни у кого не должна вызывать сомнений.

Однако при ближайшем рассмотрении очевидность фундаментального постулата силлогистики исчезает. Возникают по меньшей мере два вопроса: 1) универсален ли принцип «Целое больше части» с онтологической точки зрения? 2) основывается ли фактически силлогистический вывод на логике части и целого? Рассмотрим эти вопросы.

1. Убеждение в справедливости принципа «Целое больше части» было поколеблено рядом парадоксальных выводов, вытекающих из математических рассуждений. Принятие в математике гипотезы актуальной бесконечности привело к неожиданному следствию, что для бесконечных множеств аксиома «Часть меньше целого» теряет свою силу. В литературе неоднократно отмечалось, что еще в XVII в. Галилей заметил интересное обстоятельство: квадраты целых положительных чисел могут быть поставлены в однозначное соответствие с самими положительными числами. Множества квадратов целых положительных чисел и множество самих положительных чисел оказываются равномошными.

Иначе говоря, два данных множества, из которых одно суть множество, а другое — подмножество первого множества, являются эквивалентными. Ясно, что здесь часть и целое равны. Некоторые парадоксы в современной математической логике, такие как парадоксы Кантора, Бурали — Форти, Рассела — Цермело, касающиеся множества всех множеств, не содержащих себя в качестве своего элемента, также проистекают из некорректности суждения «Часть меньше целого».

Парадоксы, время от времени обнаруживающиеся в математической науке, считавшейся образцом определенности и строгости, до поры до времени казались просто досадными недоразумениями, которые рано или поздно рассеются, а универсальность принципа «Часть меньше целого» представлялась для большинства ученых несомненной. Однако в последние десятилетия физики, изучающие микромир, столкнулись с аналогичными трудностями.

Например, для объяснения поведения сильно взаимодействующих элементарных частиц физики Чу и Фраучи были вынуждены отказаться от привычных физических представлений о том, что одни частицы состоят из других и что существует субординация части и целого. Согласно «гипотезе зашнуровки», которая была предложена этими физиками из Калифорнийского университета, виртуально входящие в состав данной частицы другие частицы находятся в отношении «демократии»: «часть» в той же степени порождает «целое», в какой «целое» порождает «часть». По теории Гелл-Мана, сложные частицы состоят из кварков, причем кварки тяжелее, чем составленное из них целое. Развивая данные представления, академик Амбарцумян выдвинул интересную гипотезу о непосредственной взаимосвязи астрономической Вселенной и мира элементарных частиц; математическая форма этой гипотезы, найденная А. А. Марковым, позволяет даже выдвинуть предположение о том, что астрономическая Вселенная и микромир способны взаимно превращаться друг в друга.

Таким образом, не только математическая, но и более непосредственно связанная с объективной реальностью физическая мысль начинает ставить под сомнение универсальность принципа «Часть меньше целого». Если это так, вряд ли аксиому силлогизма

следует считать универсальным онтологическим принципом, который может применяться к суждениям в любой области материальной действительности.

Коль скоро логики полагают, будто данный принцип находится в основании силлогистического вывода, то в этом случае нельзя буквально отождествлять логическую импликацию с материальной причинностью. Являясь в конечном итоге отображением какой-то стороны объективной реальности, аксиома силлогизма есть знание все же относительное, т. е. неполное и неточное.

До сих пор речь шла об истолковании логической наукой основания силлогистического вывода. И логики, и математики обычно употребляют следующие выражения: *A принадлежит B*; *A содержится в B*; *A включается в B*, подразумевая под *A* элемент или часть множества *B*. Совпадает ли истолкование сущности силлогистического вывода с реальной сущностью дедуктивного умозаключения?

Мы имеем в виду тот факт, что большинство людей могут получать какие-либо логические следствия, не задумываясь над тем, какими при этом правилами и законами логики они руководствовались. Ранг логической необходимости следствий здесь может быть таким же, что и в случае сознательного применения субъектом законов и правил формальной логики. Под реальным силлогистическим выводом мы понимаем вывод, совершающийся в человеческой голове независимо от того, осознаются или не осознаются человеком законы данного вывода и законы мышления вообще.

Несомненно, что объяснение природы силлогистического вывода с помощью принципа отношения «целое — часть» не лишено недостатков. На наш взгляд, данный принцип с точки зрения его объективного содержания имеет лишь самое отдаленное отношение к действительному силлогистическому выводу. Хорошо известно, что свойства части и целого не совпадают, что из целого невозможно вывести свойство части, которое бы во всех случаях совпадало со свойством целого.

Какой же тогда принцип сообщает логическому следованию качество неперенности, необходимости? Мы полагаем, что в конечном счете им является п р и н ц и п т а в т о л о г и, тождества

различных выражений одного и того же суждения. В математической логике широко распространено представление о множестве как о системе некоторым образом упорядоченных элементов. При этом полагается, что элемент и множество обладают одним и тем же свойством. По мнению Т. Котарбиньского, «...класс понимается, однако, не как целое, отдельные элементы которого являются частями, но как что-то другое, нечто такое, что, говоря “об этом”, посредством этого самого говорит как-то косвенно о каждом из входящих в это что-то индивидов, а не о составленном из них целом»⁵².

Когда мы, например, говорим, что медь электропроводна, потому что все металлы электропроводны, мы вовсе не имеем здесь дела с логикой части и целого, хотя на первый взгляд и кажется, будто медь есть часть некоторого целого, обозначенного словами «все металлы». На самом деле в суждении «Все металлы электропроводны» с логической точки зрения не содержится ничего иного, чего бы в конечном счете не было в суждении «Медь электропроводна».

Утверждение Д. С. Милля о том, что квантор «все» и квантор «некоторые» единичного суждения абсолютно тождественны, по-видимому, нельзя не признать верным. Интересно отметить, что создатель силлогистики Аристотель не применял в силлогистических выводах единичных суждений, а пользовался исключительно квантором всеобщности. Однако суть дела от этого не меняется, и впоследствии логики стали употреблять единичные суждения, вкладывая в них тот же смысл, что и в суждения всеобщности. При объемном графическом изображении общего и единичного суждений складывается наглядное представление, будто единичное суждение включается в состав общего суждения так, что объем общего перекрывает объем единичного.

Несовершенство графической записи подспудно способствовало укреплению взгляда на соотношение терминов силлогизма как на соотношение целого и части, хотя на самом деле круговые схемы должны бы совпадать.

⁵² Котарбиньский Т. Избранные произведения. М., 1963. С. 277.

Попытаемся теперь экстраполировать полученный при рассмотрении силлогистического следования вывод на логическую импликацию вообще. В этом случае мы приходим к утверждению о логической тождественности антецедента и консеквента в формуле «Если p , то q ». Состоятельно ли это утверждение? Полагаем, что состоятельно. Ни логический статус, ни правила оперирования, ни всеобщность формулы «Если p , то q » не изменятся, если данную формулу переписать в виде: «Если p , то p ».

Логика отвлекается от конкретного содержания суждений p и q , поднимается над их различием и оперирует лишь одним их общим свойством — свойством быть истинным или ложным (а многозначная логика, кроме того, интересуется промежуточными значениями между истинностью и ложностью). Логическим содержанием формулы «Если... то...» являются три основных соотношения: 1) «Если истинно, то истинно», 2) «Если истинно, то неистинно», 3) «Если неистинно, то истинно».

Формальная логика непосредственно изучает не объективную реальность саму по себе, а те общие мыслительные операции, при помощи которых формируется содержательное знание о мире (операции систематизации, классификации, сериации и т. д.). Логическая импликация имеет операциональный характер. Она представляет собой общее правило последовательности умственных действий, которые позволяют превратить одну высказывательную форму в другую, ей тождественную.

Согласно Ж. Пиаже, логико-математический опыт основан на абстрагировании «от объекта характеристик, относящихся к самим действиям, которые этот объект изменяют, а не характеристик, выявленных с помощью этих действий, но независимых от них»⁵³. Предмет логики — это абстракции от самих действий и их координации.

Поскольку умственные действия производны от действий практических, постольку логика имеет дело не с конвенциями, а с объективными отношениями деятельности. Последние же не прямо, но

⁵³ Пиаже Ж. Роль действий в формировании мышления // Вопр. психологии. 1965. № 6. С. 50.

лишь в конечном счете как бы несут на себе отпечаток законов внешнего материального мира.

Множество элементов, обладающее тем же свойством, что и каждый входящий в него элемент, является абстрактным конструктом. Этот конструкт возникает в результате длительного абстрагирующего процесса и отражает лишь одно общее для материальных вещей свойство — совпадать, быть тождественными в каком-то отношении (например, в отношении электропроводности, упругости, веса и т. д.). Поэтому сущностью логической импликации является принцип тавтологии. Отвечая на вопрос, почему правильное логическое следование обладает принудительной силой, можно утверждать: потому, что в основании импликации лежит принцип тавтологии, абстрактного тождества различных умственных действий с одним и тем же идеальным предметом.

Поскольку в объективной реальности имеется нечто сходное с принципом тавтологии, постольку логическое следование сходно с материальной причинно-следственной связью. Однако это сходство отдаленное, ведь мир отражается в нашей голове не прямо, а посредством «схемы действия» с этим миром, и логика исследует не конкретные «схемы действия», а наиболее общие черты «действия вообще». Поэтому логическая импликация обладает собственными особенностями, отличающимися от характеристик причинно-следственных связей.

Хэтчер об эмпирическом аспекте откровения

В своей книге «Логика и Логос» У. С. Хэтчер, известный канадский логик и философ, проанализировал учение Бахауллы как своеобразную научную гипотезу, имеющую вместе с тем религиозно-доктринальную функцию. Бахаулла предложил понимать откровение как периодический феномен, случающийся раз в пятьсот или тысячу лет. По своим временным параметрам откровение аналогично темпоральным характеристикам астрофизических циклов, которые терпеливо изучают астрономы. Религиозные системы великих пророков имеют повторяющиеся черты.

Ядро религиозной системы — ее основоположник, который от имени Бога объявляет новый смысл грядущего тысячелетия мировой истории человечества. После вознесения пророка быстро формируется первичная религиозная община, канонизирующая Священное Писание. На основе признаваемой народом религиозной системы вырастает культура, затем существующая века или тысячелетия. Такова, по мнению У. С. Хэтчера, эмпирическая база религиозной истории, составленная многочисленными свидетельствами современников пророков⁵⁴.

Отчеты свидетелей об обстоятельствах древних откровений и сути проповедей пророков имеют ту же силу, что и свидетельства о любых иных событиях древности. Если допустить, что история о жизни и суждениях Иисуса Христа является вымыслом, то почему бы не посомневаться в историчности Сократа, ведь ни Христос, ни Сократ не писали сочинений и не оставили нам своих письменных указаний. Кто же тогда высказал те великие идеи, авторство которых традиция упорно приписывает этим гениям? Историк, сомневающийся в историчности Иисуса Христа, попадает в безвыходную ситуацию, ибо обязан представить и объяснить факты о генезисе христианских идей, их авторе, причем не ссылаясь просто на безымянное народное творчество. Если же обратиться к мировым религиям нашего тысячелетия, то свидетельства о жизни и высказываниях пророка Мохаммада бесспорны.

Пророк Бахаулла жил совсем недавно, написал сотни книг и посланий, его пророчества об основных событиях и тенденциях XIX—XX вв. оказались точными. Научный метод позволяет проверить принципы его вероучения по вытекающим из этого учения предсказаниям. Проявил ли Бахаулла сверхчеловеческое знание и силу, когда объявил себя пророком Бога? Вел ли он исключительно праведную жизнь? Проверяемы ли его суждения о сущностных признаках природы, общества и человека? Сам Бахаулла настоятельно рекомендовал подвергнуть его учение проверке средствами науки и верил в неотвратимость сближения теоретико-экспериментальной науки и религии в течение новой эры.

⁵⁴ См.: *Hatcher W. S. Logic and Logos. Oxford, 1990.*

Осипов о союзе науки, философии и религии

Ю. С. Осипов, крупный математик, академик и президент РАН, убедительно обосновал жизненную необходимость взаимопонимания между религией и наукой⁵⁵. Приведем его основные рассуждения на сей счет.

По мнению Ю. С. Осипова, мир стоит на грани глобального кризиса, грозящего уничтожить не только все достижения научно-технического прогресса, но и саму жизнь на Земле. Очевидно, в этом виноват сам человек, его бурная деятельность в сфере науки, философии и религии. Один из просчетов, совершенных особенно в последние три столетия, — это отсутствие взаимопонимания и взаимосогласованности между этими тремя важнейшими сферами духовной и интеллектуальной жизни человека.

Начиная с эпохи Просвещения на религию часто смотрят как на антинаучное мировоззрение, уводящее человека в иллюзорный мир беспочвенных мечтаний. Однако такое пренебрежительно-отрицательное отношение к ней и прямое противопоставление ее науке и философии, считает Осипов, носит по своим психологическим представлениям для человечества далеко не безобидный характер, ибо пока имеет место подобное убеждение, не может быть ни морально устойчивого общества, ни истинно гуманных достижений, ни целостного мировоззрения, достойно отвечающего человеческому сознанию на важнейший вопрос: «Зачем я живу?».

Мощный научно-технический прогресс и достижение высоко-го уровня жизни в развитых странах при одновременно резком снижении в них уровня христианской религиозности приводят, как говорит статистика, к утрате смысла жизни, разочарованию в ней, нравственным извращениям, тяжелым нервно-психическим расстройствам, самоубийствам. В чем причины столь парадоксально-го явления? «К какому же идеалу жизни ведет человека научно-технический прогресс, освободившись от религии и ее морали?», — спрашивает Осипов.

⁵⁵ См.: *Осипов Ю. С.* Истина не доказывается, а показывается // *Голос православия.* 2005. Ноябрь. С. 2—3.

«Не становится ли человечество все более обездушенным? А тело без души известно как называется». Наслаждение, выгода, власть — компоненты и спутники комфорта — буквально свели с ума современного человека, заставляя его прямо губить окружающую природную среду, ввергая мир в тяжелейший экологический кризис. Не обязывает ли это к срочному пересмотру ценностей и приоритетов в нашей жизни?

Это лишь некоторые из проблем, в которых, по словам Осипова, наука, философия и религия приходят в прямое соприкосновение, свидетельствуя о необходимости гармонично-целостного восприятия их человеком. Но на каких началах это возможно и что должно быть положено в основу нового взгляда? Естествознание в конечном счете видит благо в максимальном познании мира во всех его измерениях с целью достижения полной над ним власти, что сделало бы человека фактически богом в этом мире. Эта цель очень соблазнительна, однако она вызывает ряд серьезных вопросов.

Академик задает следующие риторические вопросы. Не является ли перспектива грядущего человекобожия плодом элементарной фантазии нашего человеческого самомнения? Не будет ли будущее «счастливое» человечество жестоко урезанным до «золотого миллиарда»? Не окажется ли сам этот остаток рабом ничтожной кучки «сверхлюдей», «богов», захвативших обманом и насилием власть в свои руки? Оснований для подобных предположений сейчас уже более чем достаточно. Но в таком случае не обернется ли подвиг ученых, совершаемый ради человека, против человека, оказавшись средством его порабощения?

Ответ науки на эти вопросы, как бы парадоксально это ни звучало, может быть только одним: «Я ничего не гарантирую, но верую, и вы верьте, что все будет “о’ кей”», — пишет Осипов. — Другого, кроме призыва к вере, научного ответа на эти вопросы наука ныне дать не в состоянии». Не в состоянии по следующим причинам:

- 1) постулаты науки (признание реальности мира, его закономерности, познаваемости и др.) не могут быть доказаны;
- 2) научные доказательства в конечном счете условны, не абсолютны;

3) в науке нет критериев, которые бы давали полную гарантию истинности той или иной теории.

«Не зная самых фундаментальных законов бытия в целом, нет никакой возможности убедиться в истинности локальных научных закономерностей. А это низводит науку, особенно в вопросах мировоззренческих, на уровень не более как гадалки», — считает ученый.

Ю. С. Осипов приходит к следующим важным выводам. Во-первых, естественно-научные знания даже во всей своей совокупности сами по себе не являются мировоззрением и не могут быть таковым, поскольку наука не изучает бытие в целом. Наука специфически-мировоззренческими вопросами не занимается, поэтому всегда были ученые с разными мировоззрениями (агностики, верующие, атеисты). Это область религии и философии. Отсюда понятно, что и сам термин «научное мировоззрение» весьма условен. (Заметим, прот. Вс. Чаплин тоже призывает развенчать «химеру научного мировоззрения».)

Во-вторых, и это главное, в решении вопроса о смысле и цели жизни или о благе человека основной проблемой, безусловно, является проблема бытия Бога. И здесь мы можем убедиться в реальных возможностях научного ее решения. Бесконечность вглубь и вширь познаваемого мира однозначно говорит о том, что наука никогда в принципе не будет в состоянии заявить о небытии Бога, даже если бы Его не было. У нее только одна перспектива: когда-то встретить Бога на пути своего развития. И, как известно, для многих признание Его бытия стало несомненным убеждением⁵⁶.

Таковы соображения акад. Осипова, с которыми трудно не согласиться.

Подчас союз науки и религии способен порождать сомнительные плоды. Примером такого «плода» мне представляется сайентологическая церковь, основанная Роном Хаббардом, бывшим физиком и классиком американской научной фантастики. Сайентология глубоко верует в безграничные возможности науки и техники, уравнивает интеллект человека с совершенным компьютером и

⁵⁶ См.: *Осипов Ю. С.* Истина не доказывается...

ставит цель освободить сознание людей от информационных загрязнений и шумов — от «энграмм» (т. е. от эмоций, интересов, нравственных оценок), чтобы потом подключить их компьютер-интеллект к божественному «космическому компьютеру».

Антагонистическое противостояние западной науки и монотеизма уходит в прошлое, укрепление их союза — дело будущего века. Церковь не должна уклоняться от активного участия в дискуссии о соотношении веры и разума, науки и религии. В связи с этой темой Паскаль говорил, что если все подчинять разуму, то наша религия не будет иметь ничего таинственного, а если пренебрегать принципами разума, то религия будет абсурдной и смешной. Уяснение религией своих реальных достоинств и недостатков и следование взвешенной критической самооценке позволит ей органично вписываться в контекст XXI в.

Ф. Коллинз, один из ведущих американских генетиков и руководитель проекта по расшифровке генома человека, призывает: «Пора объявить перемирие в ширящейся войне между наукой и религией. Эта война не нужна и никогда не была по-настоящему нужна ни одной из сторон. Она, как и многие другие войны на нашей планете, началась с того, что экстремисты из обоих лагерей забили тревогу, предсказывая неминуемое собственное крушение в случае, если противник не будет полностью уничтожен. Но Бог не угрожает науке, а расширяет возможности познания. И, конечно же, наука не угрожает Богу — ведь она, как и все, что есть в мире, существует благодаря Создателю. Потому давайте постараемся вместе восстановить твердую почву для интеллектуального и духовно удовлетворительного синтеза всех великих истин»⁵⁷. Следует прислушаться к призыву Коллинза и следовать ему.

Л. Н. Митрохин предположил, что в конфликте науки и религии нужно видеть проявление обоюдного авторитаризма. «Не является ли ожесточенная конфронтация науки и религии следствием непомерных амбиций каждой из них, навязчивой претензии на подчинение себе всех остальных форм культуры, в том числе и “жизненного мира” человека, — спрашивает академик-религио-

⁵⁷ Коллинз Ф. Доказательство Бога. Аргументы ученого. М., 2008. С. 176.

вед. — Говоря конкретнее, речь идет о претензиях религии на познавательные функции, а науки — на решение смысложизненных, экзистенциальных проблем»⁵⁸.

Г. К. Честертон предсказывал, что будущее религий немислимо без нарастания в них юмористического отношения к сакральным объектам. Вероятно, он прав. Рост юмористической и иронической составляющих в религиозном мироотношении тесно связан с распространением антиномического стиля мышления не только в среде теологов, но и среди простых верующих.

§ 5. Модели смены убеждений

Модель откровения. — Модель континуитета. — Модель ренегатства

Религиозные, теологические и философские убеждения постоянно испытываются жизненными ситуациями — поворотами судьбы, общественными кризисами, зигзагами церковной и государственной политики и т. п. Теологи и философы верят, что ищут путь в царство универсальной и вечной истины. Их тщеславие не случайно, ведь, скажем, натурфилософия (по рассказу Диогена Лаэртца) началась с того момента, когда Фалес из Милета перестал следить за дорогой, по которой ступали его ноги, и принялся тщательно изучать звезды, сияющие над всеми людьми. Размышление о космосе — важная сторона философии, однако в ней заключена опасность позабыть о земной опоре. Споткнувшись, Фалес упал в глубокий ров. Старуха, которая сопровождала мудреца, крайне удивилась: как ты можешь надеяться познать небеса, когда плохо знаешь дорогу под собственными ногами? Фалесова душа была уязвлена, ведь из глубокого рва действительно не разглядишь много звезд.

⁵⁸ Митрохин Л. Н. Философия религии. М., 1993. С. 215.

Государство, церковь, идеология и политическая практика способны исказить, кратковременно или надолго, стиль теологии и/или философии. Хотя любители вечных истин традиционно избегают текущей политики, они все же подчас так больно о нее спотыкаются, подобно Фалесу, что потом либо вообще наотрез отказываются искать вечную истину, либо коренным образом меняют свои убеждения, считая их грехами молодости.

Динамика смены религиозных убеждений, на наш взгляд, в общих чертах описывается тремя основными моделями внутреннего мира индивида. Эти модели взаимодополнительны, хотя во многом существенно отличаются друг от друга.

- **Модель откровения.** Индивид внезапно постигает новую правду, в свете которой все его прежние верования предстают заблуждениями, и он стремится резко переменить весь образ своего мышления и поведения. Откровение приходит к нему либо свыше, либо через трагический опыт, либо через столкновение с ранее неизвестными реалиями и т. п.

В этом отношении показательна история пророка Моисея. Воспитанный в доме фараона в духе египетской культуры, Моисей случайно становится уголовным преступником и вынужден скрываться от законного возмездия. Спустя некоторое время ему дается откровение свыше. Моисею является Бог Израиля. Внутренне изменившийся Моисей безбоязненно предстает перед властителем Египта как пророк и вестник нового Закона Божия. Об истинных переменах в его религиозных убеждениях говорит сам факт бесстрашия перед фараоном.

Модель откровения годится для объяснения многих случаев коренной трансформации религиозных убеждений, в том числе и для осмысления того, что произошло не так давно со многими нашими соотечественниками.

- **Модель континуитета.** Вера индивида плавно изменяется под воздействием собственных размышлений над идейными основаниями своих убеждений. Постепенное обновление содержания веры ведет к качественному скачку — индивид обретает новую религию. Вростание прежней веры в новую часто происходит на уровне подсознания, а сам момент скачка почти не фиксируется самосознанием и осознается задним числом.

Изучение сочинений Бердяева, Булгакова, Франка и других бывших философов-марксистов, впоследствии ставших христианскими мыслителями, дает хороший материал для обоснования модели континуитета. Постепенный переход от марксизма к учению христианства возможен уже потому, что сами идеи марксизма исторически вышли из христианства. Марксизм как антипод христианства превозносил материальность, социальность, субъективность и всемогущество родового человека. Размышления над такого рода оценками сущности человека шаг за шагом вели бывших марксистов к ревизии образа человека — к открытию в человеке мятущегося духа, индивидуальности, страдательности и ничтожества перед космическими силами. Из складывания альтернативных определений человека появлялись антиномии, которые разрешались в пользу смещения акцента на духовную ипостась человека.

Логическая и фактическая необходимость, а не просто каприз или мода обуславливали описанную разновидность ревизионизма, перевертывания убеждений и прозелитизма. Модель континуитета объясняет в какой-то мере метаморфозы, случившиеся со многими бывшими советскими марксистами и атеистами, и предостерегает поверхностно мыслящих критиков и скептиков от огульного и бескомпромиссного осуждения «перебежчиков».

- **Модель ренегатства.** Третья модель исключительно проста, отвечает конформистским установкам и потребности в поиске врагов и имеет преимущественное хождение в нашем обществе. Суть ее в том, что рядовой человек легко принимает новую религию не из-за выстраданных убеждений, а из удобства быть как все или корыстных побуждений. В такого рода смене убеждений не последнюю роль играет подражание моде.

Анализ динамики религиозного сознания должен учитывать все эти три модели. Скорее всего, реальный конкретный индивид не может быть адекватно описан только какой-нибудь одной из них. Религиоведческий портрет будет точнее, если в нем будут органично совмещены — в той или иной пропорции — все три взаимодополнительные модели.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Что такое гносеология и каковы особенности гносеологии религии?
2. Перечислите коренные проблемы гносеологии религии.
3. Определите и сравните понятия религиозного знания и религиозного познания.
4. Что общего и различного в осваивающем познании и отчуждающем познании?
5. Проанализируйте учение гностиков о безусловном знании.
6. Изложите теорию отражения как теорию адекватного воспроизведения оригинала.
7. В какой мере теория копий применима к анализу религиозного познания?
8. Как теория рефлексии Гегеля объясняет творческий характер познания?
9. Объясните особенности религиозного преобразования мира с позиций теории рефлексии.
10. Каковы границы применимости классической дефиниции истины?
11. Что такое экзистенциальная истина?
12. Соотнесите понятия истины, правильности, верности и правды.
13. Почему говорят, что у каждого человека своя правда?
14. Какие истины в религии не относятся к экзистенциальным истинам?
15. Покажите актуальность и остроту проблемы соотношения веры и знания.
16. Определите и сопоставьте понятия *faith*-веры и *belief*-веры.
17. Различите непосредственное и опосредованное знания.
18. Какова трактовка Платоном природы непосредственного знания?
19. Изложите идеи С. Л. Франка о «знании о незнании» (по книге «Непостижимое»).

20. Как К. Поппер описал природу прямого знания (по книге «Объективное знание»)?
21. Изложите контраргументы Гегеля о невозможности «прямого знания».
22. Что такое ясновидение и реально ли оно?
23. Как Юм и Кант понимали природу веры?
24. Охарактеризуйте индивидуальное и соборное в религиозной вере.
25. Опишите основные формы доверия (*belief*-веры).
26. Всякая ли вера религиозна и что понимают под нерелигиозной верой?
27. Сравните религиозную веру и философскую веру. Назовите разные типы соотношения философии и религии в истории культуры.
28. Изложите учение К. Ясперса о философской вере.
29. Опишите веровательные тенденции теологизма, гуманизма и социализма.
30. Какова диалектика сомнения и веры в религии?
31. Как можно сформулировать основной вопрос философской веры?
32. Охарактеризуйте веровательные аспекты философского идеализма.
33. Каковы веровательные основания философского материализма?
34. Как теология пытается выражать содержание *faith*-веры?
35. Объясните формулу Петра Дамиани о философии как служанке богословия.
36. Как ставилась и решалась проблема веры и знания в схоластике?
37. Оцените учение Фомы Аквинского о соотношении веры и разума.
38. Каковы особенности учений о вере в русской религиозной философии?
39. Как установки пантеизма и теизма влияют на содержание учений о вере?
40. Сопоставьте утверждения о сущности веры в разных Священных Писаниях.
41. Раскройте понятия эзотеризма и экзотеризма.
42. Что такое мистицизм и каковы основные формы религиозного мистицизма?
43. Сравните понятия чувственного опыта и религиозного опыта.
44. Проанализируйте концепцию религиозного опыта У. Джемса.
45. Дайте оценку учения И. А. Ильина о религиозном опыте.
46. Каковы основные методы религиозного познания предельных целостностей?
47. Расскажите о религиозно-философском методе антиномизма.

48. Как можно соотнести антиномизм, эклектику и софистику?
49. Какова суть религиозного принципа конкретности?
50. Что такое атеизм и каковы его разновидности?
51. Оцените противостояние атеизма и религиозного мироотношения в современной России.
52. Охарактеризуйте агностическую тенденцию в религиозном познании.
53. Оцените главные аргументы античного скептицизма (тропы Энесидема).
54. Опишите основные исторические формы скептицизма.
55. Расскажите об особенностях скептицизма в мироотношении современного человека.
56. Укажите тождество и различие между нигилизмом и атеизмом.
57. В чем суть лингвистического поворота в философии религии?
58. Как вы понимаете формулу «Язык религии есть храм Абсолюта»?
59. Какие предметы обозначаются терминами языка религии?
60. Назовите основные функции языка религии.
61. Почему язык религии есть «полуискусственный язык»?
62. Какие естественные языки относят к числу основных пророческих языков?
63. Почему по-разному оценивают значимость апостолизации славянского языка?
64. Как вы относитесь к предложениям перевести храмовую литургию на современный язык?
65. Что такое глоссолалия с религиозной и атеистической точек зрения?
66. Обсудите дефиницию знака Ч. Пирса применительно к названию «Книга природы».
67. Сравните язык религии и язык науки.
68. Сопоставьте позиции эссенциализма и номинализма в трактовке значения религиозного термина.
69. Как концептуализм и верификационизм трактуют значения религиозных знаков?
70. Как постмодернистский синтаксизм объясняет значения знаков в языке религии?
71. Опишите операционалистический подход к исследованию языка религии.
72. Какова роль концепции субъект-языка и объект-языка в лингвофилософии религии?

73. Примените теорию перформативных высказываний Дж. Остина к анализу языка религии.

74. Сформулируйте и обсудите центральный вопрос лингвофилософии религии.

75. Сравните библейскую и «договорную» версии о происхождении языка и многоязычия.

76. Рассмотрите учение Бахауллы о будущем вспомогательном общечеловеческом языке.

77. Что такое имяславие? Каковы особенности русской религиозной философии имени?

78. Определите и соотнесите Священное Писание и Священное предание.

79. Сопоставьте понятия кредо, доктрины и догмата.

80. Как диалектико-логический алгоритм можно применять в философии религии?

81. Что такое символ и каковы особенности религиозного символизма?

82. Определите и поясните свойство наглядности религиозного символа.

83. Как происходит абсолютизация религиозного символа и вживание в него?

84. Расскажите о символике креста в христианстве.

85. Каковы особенности графической символики в исламе и иудаизме?

86. Сопоставьте язык религиозной символики в буддизме и даосизме.

87. Каково соотношение духовного и плотского в научном познании?

88. Каков критерий научности и совпадает ли научность с истинностью?

89. Что такое сциентизм как культ науки и каковы контраргументы асциентов?

90. Во всякой ли культуре есть наука?

91. Опишите основные этапы взаимодействия теизма и европейского естествознания.

92. Проанализируйте доводы европоцентристской концепции природы науки.

93. Примените теорию двойственной истины к нынешнему диалогу религии и науки.

94. Каковы причины союза науки и атеизма в Европе Нового времени?

95. Существовал ли конфликт между христианством и наукой в XVII в.?
96. В чем отличие аристотелевской науки от галилеевской?
97. Вечен ли союз науки и «воинствующего материализма»?
98. Опишите языческие истоки первой научной революции в Европе.
99. Оцените альтернативы эволюционизма и научного креационизма.
100. Сравните способы проверяемости научного и религиозного знания.
101. Какие идеи естествознания заимствовало из религиозных учений?
102. Есть ли точки соприкосновения у современной физики и христианской апологетики?
103. Можно ли использовать данные современных наук для вывода о существовании Бога?
104. Может ли нынешний ученый быть православным христианином?
105. В чем причины нерелигиозности многих современных ученых?
106. Охарактеризуйте основные модели смены убеждений в науке и религии.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Учебники и учебные пособия

Василенко Л. И. Введение в философию религии / Л. И. Василенко. М., 2009.

Василенко Л. И. Введение в русскую религиозную философию / Л. И. Василенко. М., 2006.

Гуревич П. С. Религиоведение / П. С. Гуревич. М. ; Воронеж, 2005.

Копцева Н. П. Философия религии / Н. П. Копцева. Красноярск, 1999.

Лобазова О. Ф. Религиоведение / О. Ф. Лобазова. М., 2007.

Митрохин Л. Н. Понятие религии / Л. Н. Митрохин. М., 2003.

Назаров В. Н. Введение в теологию / В. Н. Назаров. М., 2004.

Панкин С. Ф. Религиозная антропология / С. Ф. Панкин. М., 2006.

Пивоваров Д. В. Гносеология религии / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2009.

Пивоваров Д. В. Философия религии / Д. В. Пивоваров. М., 2006.

Писманик М. Г. Лекции по религиоведению / М. Г. Писманик. Пермь, 2006.

Религиоведение / под ред. М. М. Шахнович. СПб., 2006.

Смирнова Е. Т. Введение в религиозную психологию / Е. Т. Смирнова. М., 2003.

Томпсон М. Философия религии / М. Томпсон. М., 2001.

Шапошников Л. Е. История русской религиозной философии / Л. Е. Шапошников, А. А. Федоров. М., 2006.

Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения / М. М. Шахнович. СПб., 2006.

Яблоков И. Н. Религиоведение / И. Н. Яблоков. М., 2002.

Словари и справочники

Бачинин В. А. Религиоведение : энцикл. слов. / В. А. Бачинин. СПб., 2005.

Матвеев С. А. Англо-русский теологический словарь : Иудаизм — Христианство — Ислам / С. А. Матвеев. М., 2006.

Мистика. Религия. Наука. М., 1998.

Религиоведение : энцикл. слов. М., 2006.

Христианство : энцикл. слов : в 3 т. М., 1993—1995.

Энциклопедия суеверий / под ред. А. Егазарова. М., 2000.

Дополнительная литература

Абдурашидова З. А. Мистицизм как концептуальная форма выражения деятельности характера пути богопознания / З. А. Абдурашидова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2010. № 2.

Абеляр П. Теологические трактаты / П. Абеляр. М., 1995.

Аверинцев С. С. Мистика / С. С. Аверинцев // БСЭ. Т. 16.

Алиева Б. А. Вера и разум в современном мусульманском модернизме / Б. А. Алиева // Филос. науки. 1979. № 5.

Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма / Анагарика Говинда. СПб., 1993.

Андерхилл Э. Мистицизм: опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Э. Андерхилл. Киев, 2003.

Андре Т. Исламские мистики / Т. Андре. СПб., 2003.

Антипенко З. Г. Диалектика истины и красоты в философском наследии Платона и Аристотеля / З. Г. Антипенко. М., 1989.

Антология средневековой мысли. Т. 1—2. СПб., 2002.

Арберри А. Дж. Суфизм: Мистика ислама. М., 2002.

Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. : в 4 т. Т. 1. М., 1976.

Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике / В. Ф. Асмус. М., 1965.

Афонасин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства / Е. В. Афонасин. СПб., 2002.

Бакулов В. Д. Социокультурные метаморфозы утопизма / В. Д. Бакулов. Ростов н/Д, 2003.

Балагушкин Е. Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история / Е. Г. Балагушкин. М., 2008.

Балашов Ю. В. Антропный космологический принцип в зеркале критики / Ю. В. Балашов // Филос. науки. 1990. № 9.

- Баранец А. А.* Культурный фенотип мистицизма: христианство и ислам / А. А. Баранец. Ростов н/Д, 2000.
- Барбур И.* Религия и наука: история и современность / И. Барбур. М., 2001.
- Барт Р.* Избранные работы : Семиотика. Поэтика / К. Барт. М., 1994.
- Батай Ж.* Внутренний опыт / Ж. Батай. СПб., 1997.
- Баталов Э. Я.* В мире утопий / Э. Я. Баталов. М., 1989.
- Башляр Г.* Новый рационализм / Г. Башляр. М., 1987.
- Бахаулла.* Книга достоверности / Бахаулла. М., 1998.
- Бейкер С.* Камень преткновения. Верна ли теория эволюции? / С. Бейкер. М., 1992.
- Бейль П.* Исторический и критический словарь : в 2 т. / П. Бейль. М., 1968.
- Белецкая Н. Н.* Языческая символика / Н. Н. Белецкая. М., 1978.
- Белый А.* Символизм как миропонимание / А. Белый. М., 1994.
- Бенуа Л.* Эзотеризм / Люк Бенуа // Комментарии. 1992. № 1.
- Бердяев Н. А.* Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. М., 1994.
- Берзина Т. А.* Антропный космологический принцип / Т. А. Берзина // Филос. науки. 1984. № 5.
- Беркли Д.* Сочинения / Д. Беркли. М., 1978.
- Бетяев С. К.* Размышления о креационизме / С. К. Бетяев // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 2003. № 4.
- Биланов М. И.* Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания / М. И. Биланов. М., 2003.
- Блаватская Е. П.* Теософский словарь / Е. П. Блаватская. М., 1994.
- Благо и истина: классические и неклассические регулятивы.* М., 1998.
- Бобков К. В.* Символ и духовный опыт православия / К. В. Бобков, Е. В. Шевцов. М., 1996.
- Богданов А.* Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») / А. Богданов // Вопр. философии. М., 1991. № 12.
- Божественное откровение и современная наука : альманах.* Вып. 1. М., 2001.
- Борисов О. С.* Религиозное сознание / О. С. Борисов. СПб., 2006.
- Борунков Ю. Ф.* Структура религиозного сознания / Ю. Ф. Борунков. М., 1971.
- Бохеньский Ю.* Сто суеверий : крат. филос. слов. предрассудков / Ю. Бохеньский. М., 1993.
- Брук Дж. Х.* Наука и религия: историческая перспектива / Дж. Х. Брук. М., 2004.

- Брянник Н. В.* Введение в современную теорию познания / Н. В. Брянник. М., 2002.
- Брянник Н. В.* Самобытность русской науки / Н. В. Брянник. Екатеринбург, 1994.
- Бубер М.* Два образа веры / М. Бубер. М., 1995.
- Булгаков С. Н.* Икона и иконопочитание / С. Н. Булгаков. М., 1996.
- Булгаков С. Н.* Философия имени / С. Н. Булгаков. Париж, 1953.
- Бультман Р.* Избранное : Вера и понимание / Р. Бультман. М., 2004.
- Бурлака Д. К.* Мышление и откровение / Д. К. Бурлака. СПб., 2007.
- Бутру Э.* Наука и религия в современной философии / Э. Бутру. СПб., 1910.
- Буфеев К.* Православное вероучение и теория эволюции / свящ. К. Буфеев. СПб., 2003.
- Бэкон Ф.* Сочинения : в 2 т. / Ф. Бэкон. М., 1972.
- Вайнгартнер П.* Сходство и различие между научной и религиозной верой / П. Вайнгартнер // *Вопр. филос.* 1996. № 5.
- Вайсгербер Й. Л.* Родной язык и формирование духа / Й. Л. Вайсгербер. М., 2004.
- Вандерхилл Э.* Мистики XX века : энциклопедия / Э. Вандерхилл. М., 1996.
- Введенский А. И.* Условия допустимости веры в смысл жизни / А. И. Введенский // *Смысл жизни : антология.* М., 1994.
- Вебер М.* «Интеллектуальная честность» как принцип научного познания религии / М. Вебер // *Религия и общество : хрестоматия по социологии религии* / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996.
- Вейш Я. Я.* Аналитическая философия и религиозная апологетика / Я. Я. Вейш. Рига, 1989.
- Вера и знание: Соотношение понятий в классической немецкой философии* / ред. Д. Н. Разеев. СПб., 2008.
- Взаимодействие науки, философии и религии на рубеже тысячелетий: прошлое, настоящее и будущее.* СПб., 2002.
- Взаимосвязь физической и религиозной картин мира : Физики-теоретики о религии.* Кострома, 1996.
- Визгин В. П.* Окультизм: истоки науки Нового времени / В. П. Визгин // *Вопр. истории естествознания и техники.* 1994. № 1.
- Витгенштейн Л.* Избранные работы / Л. Витгенштейн. М., 2005.
- Витгенштейн Л.* О достоверности / Л. Витгенштейн // *Вопр. философии.* 1984. № 8.
- Владимиров Ю. С.* Фундаментальная физика, философия и религия / Ю. С. Владимиров. Кострома, 1996.

- Власова М. Н.* Русские суеверия / М. Н. Власова. СПб., 2000.
- Войно-Ясенецкий В. Ф.* Наука и религия : Дух, душа и тело / В. Ф. Войно-Ясенецкий. Ростов н/Д, 2001.
- Ворошилова А. А.* Религиозное сознание и способы его существования / А. А. Ворошилова. Красноярск, 2002.
- Гайденко В. П.* Природа в религиозном мировосприятии / В. П. Гайденко // *Вопр. философии.* 1995. № 3.
- Гейзенберг В.* Естественно-научная и религиозная истина // В. Гейзенберг // *Гейзенберг В. Шаги за горизонт.* М., 1987.
- Гараджа В. И.* Неотомизм, разум, наука / В. И. Гараджа. М., 1969.
- Гегель Г. В. Ф.* Философия религии : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. М., 1975, 1977.
- Гегель Г. В. Ф.* Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. Т. 3. М., 1977.
- Генон Р.* Символика креста / Р. Генон. М., 2004.
- Гермес* Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. М., 2001.
- Гиренок Ф.* Патология русского ума. Картография духовности / Ф. Гиренок. М., 1998.
- Глаголев С.* Религия и наука / С. Глаголев. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1900.
- Глобальный эволюционизм.* Философский анализ. М., 1994.
- Гоббс Т.* Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. М., 1991.
- Голан А.* Миф и символ / А. Голан. М., 1993.
- Гончаров С. З.* Логика мышления и аксиология сердца / С. З. Гончаров. Екатеринбург, 2006.
- Грановская Р. М.* Психология веры / Р. М. Грановская. СПб., 2004.
- Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолствующих / Григорий Палама. М., 1995.
- Гришечкина Н. В.* Чудотворные иконы на Руси / Н. В. Гришечкина. Ростов н/Д, 2006.
- Гроф С.* Психология будущего. Уроки современных исследований сознания / С. Гроф. М., 2001.
- Гроф С.* Холотропное сознание / С. Гроф. М., 1996.
- Гроф С.* Человек перед лицом смерти / С. Гроф, Дж. Хэлифакс. Киев, 1996.
- Грузенберг С. О.* Пессимизм как вера и миропонимание / С. О. Грузенберг. М., 1908.
- Губанов В.* Библия и наука против астрологии / В. Губанов. М., 2004.
- Гудинг Д.* Мировоззрение : в 2 т. / Д. Гудинг, Дж. Леннокс. Т. 2, кн. 2. Ярославль, 2004.

- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. М., 1984.
- Гурко Е. Н.* Божественная ономотология : Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции / Е. Н. Гурко. Минск, 2006.
- Давидович В. Е.* Теория идеала / В. Е. Давидович. Ростов н/Д, 1983.
- Два града.* Диалог науки и религии: восточно- и западноевропейская традиции. М., 2002.
- Де Роберти Е. В.* Понятие разума и законы вселенной / Е. В. Де Роберти. СПб., 1914.
- Девятова С. В.* Современное христианство и наука / С. В. Девятова. М., 1994.
- Декарт Р.* Сочинения : в 2 т. / Р. Декарт. М., 1989.
- Делёз Ж.* Логика смысла / Ж. Делёз. М., 1995.
- Деррида Ж.* Эссе об имени / Ж. Деррида. СПб., 1998.
- Джемс У.* Воля к вере / У. Джемс. М., 1997.
- Джемс У.* Многообразие религиозного опыта / У. Джемс. СПб., 1993.
- Дионисий Ареопагит.* Мистическое богословие / св. Дионисий Ареопагит. М., 1993.
- Дионисий Ареопагит.* О божественных именах и мистическом богословии / Дионисий Ареопагит. СПб., 1994.
- Диспут между Б. Расселом и Ф. Коплстоном* // Вопр. философии. 1986. № 6.
- Дмитриев И. С.* Религиозные искания Исаака Ньютона / И. С. Дмитриев // Вопр. философии. 1991. № 6.
- Докинз Р.* Бог как иллюзия / Р. Докинз. М., 2008.
- Дриш Г.* Витализм. Его история и система / Г. Дриш. М., 1915.
- Дронов М.* Схема или реальность : 150-летний спор об эволюции / прот. М. Дронов // Журн. Моск. патриархии . 2011. № 1, 2.
- Дубров А. П.* Парапсихология и современное естествознание / А. П. Дубров, В. Н. Пушкин. М., 1990.
- Дубровский Д. И.* Проблема идеального / Д. И. Дубровский. М., 2002.
- Дубровский О. Н.* Религия и разум / О. Н. Дубровский. М., 2002.
- Дугин А. Г.* Эволюция парадигмальных оснований науки / А. Г. Дугин. М., 2002.
- Дугин А.* Метафизика благой вести : (православный эзотеризм) / А. Дугин. М., 1996.
- Евстифеева В. В.* Феномен веры как фактор деятельности / В. В. Евстифеева // Филос. науки. 1985. № 5.
- Евстифеева В. В.* Проблема веры и традиции: пределы социального планирования / В. В. Евстифеева, В. Г. Иванов. Тверь, 1994.

- Еремеева А. И.* Астрономическая картина мира и ее творцы / А. И. Еремеева. М., 1984.
- Ересько М. Н.* Язык религии: смысл и символ / М. Н. Ересько. Тюмень, 2007.
- Ершова Г. Г.* Наука и религия: новый симбиоз? / Г. Г. Ершова, П. Ю. Черносвитов. СПб., 2003.
- Жильсон Э.* Философ и теология / Э. Жильсон. М., 1995.
- Жмудь Л. Я.* Философия и религия в раннем пифагореизме / Л. Я. Жмудь. СПб., 1994.
- Жуковский В. И.* Визуальная сущность религии / В. И. Жуковский, Н. П. Копцева, Д. В. Пивоваров. Красноярск, 2006.
- Журинская М.* Вера и наука: так ли они различны? / М. Журинская, В. Синев // Альфа и Омега. 2006. № 3.
- Заблуждающийся разум?* Многообразие вненаучного знания. М., 1990.
- Заботин П. С.* Преодоление заблуждений в научном познании / П. С. Заботин. М., 1979.
- Загадка человеческого понимания.* М., 1991.
- Захарян Т. Б.* Сакральный символ в языке религии / Т. Б. Захарян, Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2006.
- Зеличенко А. И.* Психология духовности / А. И. Зеличенко. М., 1996.
- Зенько Ю. М.* Психология и религия / Ю. М. Зенько. СПб., 2002.
- Зеньковский В. В.* Основы христианской философии / В. В. Зеньковский. М., 1992.
- Знание за пределами науки.* М., 1990.
- Иванова И. И.* Sacra doctrina: теология, богословие, теософия / И. И. Иванова // Религиоведение. 2006. № 2.
- Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция / Ф. А. Йейтс. М., 2000.
- Иларион (Алфеев).* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров / еп. Иларион (Алфеев). СПб., 2007.
- Ильенков Э. В.* Об идолах и идеалах / Э. В. Ильенков. М., 1968.
- Ильенков Э. В.* Идеальное / Э. В. Ильенков // Филос. энцикл. : в 5 т. Т. 2. М., 1962.
- Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. М., 1993. Т. 1—2.
- Имяславие* : антология / ред. Е. С. Полищук. М., 2002.
- Кант И.* Религия в пределах только разума / И. Кант // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
- Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Соч. : в 6 т. Т. 3. М., 1964.

- Капра Ф.* Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом / Ф. Капра. СПб., 1994.
- Капралов Е.* Вопросы вечности и положительная наука / прот. Е. Капралов. Киев, 2004.
- Карлгрен Ф.* Антропософский путь познания / Ф. Карлгрен. М., 1991.
- Кармин А. С.* Познание бесконечного / А. С. Кармин. М., 1981.
- Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения / Л. П. Карсавин. М., 1992.
- Касавин И. Т.* Магия и наука: к теории и истории взаимоотношений / И. Т. Касавин // Наука и религия. М., 2006.
- Касевич В. Б.* Буддизм, картина мира, язык / В. Б. Касевич. СПб., 1996.
- Кассирер Э.* Философия символических форм : в 3 т. / Э. Кассирер. СПб., 2002.
- Кассирер Э.* Познание и действительность / Э. Кассирер. М., 1995.
- Кейпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской философии : тексты / Ф. Б. Я. Кейпер. М., 1986.
- Кемеров В. Е.* Взаимопонимание / В. Е. Кемеров. М., 1984.
- Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу / Ф. Х. Кессиди. М., 1972.
- Кимелев Ю. А.* Наука и религия: историко-культурный очерк / Ю. А. Кимелев, Н. Л. Полякова. М., 1988.
- Кириевский И. В.* Разум на пути к истине / И. В. Кириевский. М., 2002.
- Кириллов А. И.* Мистическое учение древних / А. И. Кириллов. М., 1994.
- Кирсанов В. С.* Научная революция XVII века / В. С. Кирсанов. М., 1987.
- Киселев Г. С.* Новая религиозность как проблема сознания / Г. С. Киселев // Вопр. философии. 2002. № 5.
- Клаарен Е. М.* Религиозные истоки современной науки / Е. М. Клаарен // История становления науки. М., 1981.
- Классен Э. Г.* Идеальное. Концепция Карла Маркса / Э. Г. Классен. Красноярск, 1984.
- Кожев А.* Введение в учение Гегеля / А. Кожев. СПб., 2004.
- Кожевников В. А.* Современное научное неверие / В. А. Кожевников. М., 1912.
- Козлова М. С.* Вера и знание / М. С. Козлова // Вопр. философии. 1991. № 2.
- Комаров В. Н.* Наука и миф / В. Н. Комаров. М., 1988.
- Кондорсе Ж. Н.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж. Н. Кондорсе. М., 1936.

- Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии / Ф. Ч. Коплстон. М., 1997.
- Коркунова О. В.* Проблема духовного в философской антропологии / О. В. Коркунова. Екатеринбург, 2006.
- Корнилов О. А.* Языковые картины мира как производные национальных менталитетов / О. А. Корнилов. М., 2003..
- Корольков А. А.* Русская духовная философия / А. А. Корольков. СПб., 1998.
- Косарева Л. М.* Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы / Л. М. Косарева. М., 1989.
- Космическое мировоззрение — новое мышление XXI века.* Т. 3. М., 2004.
- Космос и Душа.* Учения о вселенной и человеке в Античности и Средние века : (исследования и переводы) / общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М., 2005.
- Кравченко В.* Вестники русского мистицизма / В. Кравченко. М., 1997.
- Крымский С. Б.* Истина и мнение / С. Б. Крымский // Филос. науки. 1990. № 10.
- Кудрявцев В. Д.* Об источнике идеи Божества / В. Д. Кудрявцев. М., 1864.
- Кузнецов Б. Г.* Разум и бытие : Этюды о классическом рационализме и неклассической науке / Б. Г. Кузнецов. М., 1972.
- Кузнецов В. Г.* Герменевтика и гуманитарное познание / В. Г. Кузнецов. М., 1991.
- Кулаков Ю. И.* Синтез науки и религии / Ю. И. Кулаков // Вопр. философии. 1999. № 2.
- Кураев А. В.* Все ли равно как верить? / диакон А. В. Кураев. Клин, 1994.
- Кураев А. В.* О вере и знании — без антиномий / диакон А. В. Кураев // Вопр. философии. 1992. № 7.
- Кураев А. В., Кураев В. И.* Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект / диакон А. В. Кураев, В. И. Кураев // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1.
- Кюнг Г.* Начало всех вещей: естествознание и религия / Г. Кюнг. М., 2007.
- Ладыженский М. В.* Сверхсознание и пути его достижения / М. В. Ладыженский. М., 2002.
- Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. М., 1994.
- Леви-Строс К.* Первобытное мышление / К. Леви Строс. М., 1994.

- Легрер В. А.* Наука, квазинаука, лженаука / В. А. Легрер // *Вопр. философии.* М., 1993. № 2.
- Ледбитер Ч.* Высшее сознание / Ч. Ледбитер // *Вестн. теософии.* 1913. № 5, 6.
- Лейбниц Г. В.* Теодицея / Г. В. Лейбниц // *Лейбниц Г. В. М. Соч. : в 4 т. Т. 4.* М., 1989.
- Лекторский В. А.* О некоторых вариантах соединения религии и научного знания : (Проекты христианской физики и христианской психологии) / В. А. Лекторский // *Наука и религия.* М., 2006.
- Ленин В. И.* О значении воинствующего материализма / В. И. Ленин // *Полн. собр. соч.* Т. 45.
- Леонтьев К. Н.* Избранное / К. Н. Леонтьев. М., 1993.
- Лепехов С. Ю.* Герменевтика буддизма / С. Ю. Лепехов, А. М. Донец, С. П. Нестеркин. Улан-Удэ, 2006.
- Литман А. Д.* Современная индийская философия / А. Д. Литман. М., 1985.
- Лобовик Б. А.* Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. Киев, 1986.
- Лойола И.* Духовные упражнения / Игнатий Лойола. Краков, 1933.
- Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // *Локк Дж. Соч. : в 3 т. Т. 1.* М., 1985.
- Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос / А. Ф. Лосев. М., 1993.
- Лосев А. Ф.* Философия имени / А. Ф. Лосев. М., 1990.
- Лосский В. Н.* Боговидение / В. Н. Лосский. М., 2003.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. М., 1991.
- Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма / Н. О. Лосский // *Избранное.* М., 1991.
- Лосский Н. О.* История русской философии / Н. О. Лосский. М., 1991.
- Лошаков Р. А.* Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике / Р. А. Лошаков. Архангельск, 1999.
- Любищев А. А.* Наука и религия / А. А. Любищев. СПб., 2000.
- Любутин К. Н.* Синтетическая теория идеального / К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров. Екатеринбург; Псков, 2001.
- Любутин К. Н.* Диалектика субъекта и объекта / К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 1993.
- Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г. Г. Майоров. М., 1979.
- Малахов В. С.* Русская духовность и немецкая ученость / В. С. Малахов // *Вопр. философии.* М., 1993. № 5.

- Малиновский Б.* Магия, наука и религия / Б. Малиновский. М., 1998.
- Мальбранш Н.* Разыскания истины / Н. Мальбранш. СПб., 1903. Т. 1; 1906. Т. 2.
- Маритен Ж.* Знание и мудрость / Ж. Маритен. М., 1994.
- Маркова Л. А.* Наука и религия. Проблемы границы / Л. А. Маркова. СПб., 2000.
- Маркс К.* Тезисы о Фейербахе / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1955.
- Марсель Г.* Опыт конкретной философии / Г. Марсель. М., 2004.
- Мартишина Н. И.* Наука и паранаука в духовной жизни современно-го человека / Н. И. Мартишина. Омск, 1997.
- Марчукова С. М.* Наука и религия в культуре Ренессанса / С. М. Марчукова. СПб., 2001.
- Мень А.* Таинство, слово и образ / А. Мень. Л., 1991.
- Меркулов И. П.* Истоки сакрализации теоретической науки / И. П. Меркулов // Вопр. философии. М., 1998. № 10.
- Минин П. М.* Мистицизм и его природа / П. М. Минин. Киев, 2003.
- Мирошников Ю. И.* Вера как феномен культуры / Ю. И. Мирошников // Эпистемы. Екатеринбург, 1998.
- Мистики XX века : энциклопедия.* М., 1996.
- Мистическое богословие.* Киев, 1991.
- Митрохин Л. Н.* Философские проблемы религиоведения / Л. Н. Митрохин. СПб., 2008.
- Моисеев Н. Н.* Современный рационализм / Н. Н. Моисеев. М., 1995.
- Монин М. А.* Философско-религиозные истоки науки / М. А. Монин // Вопр. философии. 2000. № 3.
- Москвичева Н. А.* Рудольф Штайнер (эзотерическая философия) / Н. А. Москвичева. М. ; Ростов н/Д, 2006.
- Мудрагей Н. С.* Средневековье и научная мысль / Н. С. Мудрагей // Вопр. философии. М., 1989. № 12.
- Надточаев А. С.* Философия и наука в эпоху Античности / А. С. Надточаев. М., 1990.
- Назаров В. И.* Эволюция не по Дарвину / В. И. Назаров. М., 2005.
- Натаф А.* Мэтры оккультизма / А. Натаф. СПб., 1989.
- Наука, религия, гуманизм.* М., 1996.
- Наука — Философия — Религия: в поисках общего знаменателя / под ред. П. П. Гайденко и В. Н. Катасонова.* М., 2003.
- Немировский Л. Н.* Мистическая практика как способ познания / Л. Н. Немировский. М., 1993.

- Нестерук А.* Логос и космос : Богословие, наука и православное предание / А. Нестерук. М., 2006.
- Николай Кузанский.* Об ученом незнании / Николай Кузанский // Соч. : в 2 т. Т. 1. М., 1979.
- Ницше Ф.* Антихристианин / Ф. Ницше // Сумерки богов. М., 1989.
- Ничипоров Б. В.* Введение в христианскую психологию / Б. В. Ничипоров. М., 1994.
- Норман Д.* Символизм в мифологии / Д. Норман. М., 1997.
- Ойзерман Т. И.* Рациональное и иррациональное / Т. И. Ойзерман // Вопр. философии. 1977. № 2.
- Океанская Ж. Л.* Язык и космос : «Философия имени» о. Сергия Булгакова / Ж. Л. Океанская. М., 2008.
- Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины / А. И. Осипов. М., 2004. Основы теории познания. СПб, 2000.
- Паври П. Т.* Теософия в вопросах и ответах / П. Т. Паври. М., 1997.
- Паскаль Б.* Мысли / Б. Паскаль. М., 1994.
- Патнэм Х.* Разум, истина и история / Х. Патнэм. М., 2002.
- Патнэм Х.* Философия сознания / Х. Патнэм. М., 1999.
- Перцев А. В.* Типы методологий историко-философского исследования. Закат рационализма / А. В. Перцев. Свердловск, 1991.
- Петренко В. Ф.* Медитация как форма непосредственного познания / В. Ф. Петренко, В. В. Кучеренко // Вопр. философии. 2008. № 8.
- Петренко В. Ф.* Психосемантика сознания / В. Ф. Петренко. М., 1988.
- Петров А. Н.* Ключ к сверхсознанию / А. Н. Петров. М., 1999.
- Петров М. К.* Язык, знак, культура / М. К. Петров. М., 2004.
- Пивоваров Д. В.* Синтетическая парадигма в философии / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2011.
- Пикок А.* Богословие в век науки / А. Пикок. М., 2004.
- Пикок А.* От науки к Богу: новые грани восприятия религии / А. Пикок. М. 2002.
- Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения / Ч. С. Пирс. М., 2000.
- Планк М.* Религия и естествознание / М. Планк // Вопр. философии. 1989. № 3; 1990. № 8.
- Плантинга А.* Бог, природа и зло / А. Плантинга. Новосибирск, 1995.
- Платон.* Собрание сочинений : в 4 т. / Платон. М., 1994.
- Плотин.* Избранные трактаты : в 2 т. / Плотин. М., 1994.
- Поликарпов В. С.* Наука и мистицизм в XX веке / В. С. Поликарпов. М., 1990.

- Полкинхорн Дж.* Вера глазами физика. М., 2001.
- Полкинхорн Дж.* Наука и богословие. Введение / Дж. Полкинхорн. М., 2004.
- Пономарев Я. А.* Психика и интуиция / Я. А. Пономарев. М., 1967.
- Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним / М. Э. Поснов. Киев, 1917.
- Потебня А. А.* Символ и миф в народной культуре / А. А. Потебня. М., 2000.
- Прилуцкий А. М.* Дискурс теологии / А. М. Прилуцкий. СПб., 2006.
- Пружинин Б. И.* Астрология: наука, псевдонаука, идеология / Б. И. Пружинин // Вопр. философии. М., 1994. № 2.
- Путник К. В.* Лженаука: союз заклинания и реторты / К. В. Путник. Челябинск, 2008.
- Пухов Г. Ю.* Мировоззрение / Г. Ю. Пухов. М., 2008.
- Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры / В. Л. Рабинович. М., 1989.
- Радхакришнан С.* Индийская философия : в 2 т. / С. Радхакришнан. М., 1993.
- Радченко О. А.* Язык как мирозидание / О. А. Радченко. М., 2004.
- Разин А. В.* Союз науки и религии в современном мире вряд ли возможен / А. В. Разин, С. В. Разин // Вестн. РАН. 2004. № 9.
- Разум и экзистенция.* Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., 1999.
- Раушенбах Б. В.* О внелогическом знании / Б. В. Раушенбах // Вопр. философии. М., 1989. № 4.
- Рафаил (Карелин).* О языке православной иконы / архим. Рафаил (Карелин). СПб., 1997.
- Режабек Е. Я.* Мифомышление (когнитивный анализ) / Е. Я. Режабек. М., 2004.
- Репринцева С. М.* Наука и духовность : заметки православного ученого / С. М. Репринцева. Минск, 2004.
- Рикёр П.* Конфликт интерпретаций : очерки о герменевтике / П. Рикёр. М., 1995.
- Рожанский И. Д.* Античная наука / И. Д. Рожанский. М., 1980.
- Розеншток-Хюсси О.* Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси. М., 1997.
- Розин В. М.* Демаркация науки и религии: анализ учения и творчества Э. Сведенборга / В. М. Розин. М., 2007.
- Розин В. М.* Эзотерический мир. Семантика сакрального текста / В. М. Розин. М., 2002.

- Романовская Т. Б.* Рациональное обоснование вненаучного / Т. Б. Романовская // *Вопр. философии.* 1994. № 9.
- Рувинский Л. И.* Сознательная вера и духовное совершенствование / Л. И. Рувинский. М., 2002.
- Руссо Ж.-Ж.* Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. М., 1969.
- Рьюиз М.* Наука и религия: по-прежнему война? / М. Рьюиз // *Вопр. философии.* 1991. № 2.
- Сагатовский В. Н.* Бытие идеального / В. Н. Сагатовский. СПб., 2003.
- Садыков Р. Г.* Природа и разум в исламской философии / Р. Г. Садыков. СПб., 2006.
- Сатрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания / Сатрем. Л., 1989.*
- Свасьян К. А.* Становление европейской науки / К. А. Свасьян. М., 2002.
- Светлов П.* Вера и Разум / прот. П. Светлов // *Вера и Разум.* Киев, 2004.
- Светлов П. Я.* Религия и наука / П. Я. Светлов. СПб., 1911.
- Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика / Р. В. Светлов. СПб., 1998.
- Светлов Р. В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика / Р. В. Светлов. СПб., 1996.
- Секст Эмпирик.* Против ученых / Секст Эмпирик // *Секст Эмпирик. Сочинения : в 2 т. Т. 2.* М., 1976.
- Семенкин Н. С.* Философия богоискательства / Н. С. Семенкин. М., 1986.
- Серафим (Роуз).* Православный взгляд на эволюцию / иеромонах Серафим (Роуз). СПб., 1997.
- Сердюков Ю. М.* Альтернатива паранауке / Ю. М. Сердюков. М., 2005.
- Скворцов Л. В.* Гипотетический эзотеризм и гуманитарное самосознание : избр. тр. / Л. В. Скворцов. М., 2000.
- Скибицкий М. М.* Мироззрение, естествознание, теология / М. М. Скибицкий. М., 1986.
- Соколов Б. Г.* Герменевтика метафизики / Б. Г. Соколов. СПб., 1998.
- Соколов В. В.* Средневековая философия / В. В. Соловьев. М., 1979.
- Соловьев В. С.* Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. М., 1988.
- Соловьева Г. Г.* О роли сомнения в познании / Г. Г. Соловьева. Алма-Ата, 1976.
- Спиноза Б.* Богословско-политический трактат / Б. Спиноза. М., 1998.
- Сравнительная философия : Знание и вера в контексте диалога культур / ред. М. Т. Степанянц.* М., 2008.
- Степанова Е. А.* Постижение веры / Е. А. Степанова. Екатеринбург, 1998.
- Степанянц М. Т.* Исламский мистицизм. М., 2009.

- Степин В. С.* Наука, религия и современные проблемы диалога культур / В. С. Степин // Наука и религия. М., 2006.
- Стерледев Р. К.* Естественно-научное и эзотерическое видение мира / Р. К. Стерледев // Религиоведение. 2006. № 1.
- Странден Д.* Герметизм / Д. Странден. М., 2001.
- Страхов П. С.* Наука и религия / П. С. Страхов. М. 1915.
- Стяжкин Н. И.* Проблема универсалий в средневековой философии / Н. И. Стяжкин // Филос. науки. 1980. № 2.
- Судзуки Д. Т.* Мистицизм: христианский и буддийский / Д. Т. Судзуки. София, 1997.
- Судьба.* Интерпретация культурных кодов. Саратов, 2004.
- Суровягин С. П.* Философия В. С. Соловьева и эзотерические учения / С. П. Суровягин. Тюмень, 1998.
- Суфии.* Восхождение к истине. М., 2003.
- Сухотра Свами.* Тень и реальность / Сухотра Свами. М., 1998.
- Табрум А. Г.* Религиозные верования современных ученых / А. Г. Табрум. М. 1912.
- Тажуризина З. И.* Мистика / З. И. Тажуризина // Религиоведение : энциклоп. слов. М., 2006.
- Тарнас Р.* История западного мышления / Р. Тарнас. М., 1995.
- Тарт Ч.* Измененные состояния сознания / Ч. Тарт. М., 2003.
- Тиле К.* Основные принципы науки о религии / К. Тиле // Классики мирового религиоведения. М., 1996.
- Тиллих П.* Систематическая теология : в 3 т. / П. Тиллих. М. ; СПб., 2000.
- Токарева С. Б.* Проблема духовного опыта и методологические основания анализа духовности / С. Б. Токарева. Волгоград, 2003.
- Томпсон Д.* Дух науки / Д. Томпсон. М., 1970.
- Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ / В. Н. Топоров. М., 1995.
- Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. СПб., 2005.
- Торчинов Е. А.* Даосские практики / Е. А. Торчинов. СПб., 2001.
- Тростников В. Н.* Научна ли научная картина мира? / В. Н. Тростников // Новый мир. 1989. № 12.
- Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма / М. К. Трофимова. М., 1979.
- Трубецкой С. Н.* О природе человеческого сознания / С. Н. Трубецкой. М., 1954.
- Тугаринов В. П.* Абсолютная и относительная истина / В. П. Тугаринов // Под знаменем марксизма. 1941. № 2.

- Тулмин С.* Человеческое понимание / С. Тулмин. М., 1984.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал / В. Тэрнер. М., 1983.
- Уайтхед А. Н.* Символизм, его смысл и воздействие / А. Н. Уайтхед. Томск, 1999.
- Уваров А. С.* Христианская символика / А. С. Уваров. Ч. 1. М., СПб, 2001.
- Угринович Д. М.* Психология религии / Д. М. Угринович. М., 1986.
- Успенский Б. А.* Крест и круг : из истории христианской символики / Б. А. Успенский. М., 2006.
- Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви / Л. А. Успенский. М., 2001.
- Утопия и утопическое мышление.* М., 1991.
- Фарах Сухейль.* Религиозный феномен и современная наука / Фарах Сухейль // Вопр. философии. 2002. № 2.
- Фейенберг Е. Л.* Наука, искусство и религия / Е. Л. Фейенберг // Вопр. философии. М., 1997. № 7.
- Фейенберг Е. Л.* Интуитивное суждение и вера / Е. Л. Фейенберг // Вопр. философии, 1991. № 8.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения : в 2 т. / Л. Фейербах. М., 1995. Т. 1, 2.
- Феофан Затворник.* Православие и наука / свт. Феофан Затворник. М., 2005.
- Феофан Затворник.* Православие и наука : сб. очерков и поучений / свт. Феофан Затворник. М., 2004.
- Философско-религиозные истоки науки /* отв. ред. П. П. Гайденко. М., 1997.
- Флоренский П. А.* Иконостас / П. А. Флоренский. М., 1994.
- Флоренский П. А.* Имена / П. А. Флоренский. М., 1993.
- Флоровский Г. В.* Вера и культура / Г. В. Флоровский. СПб., 2002.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии / Фома Аквинский. М., 2006. Ч. 1, т. 2 (вопросы 1—64).
- Фома Аквинский.* Учение о душе / Фома Аквинский. М. ; СПб., 2004.
- Фонтенель Б.* Рассуждения о религии, природе и разуме / Б. Фонтенель. М., 1979.
- Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. СПб., 1995.
- Франк С. Л.* Непостижимое / С. Л. Франк // Франк С. Л. Соч. М., 1990.
- Франкл В.* Основы логотерапии. Психотерапия и религия / В. Франкл. М., 2000.

- Фролова Е. А.* Проблема веры и знания в арабской философии / Е. А. Фролова. М., 1983.
- Фромм Э.* Психоанализ и религия / Э. Фромм // Сумерки богов. М., 1990.
- Фрумкин К.* Теория чуда в эпоху науки / К. Фрумкин // Наука и религия. М., 2006.
- Хайдеггер М.* О сущности истины / М. Хайдеггер // Филос. науки. 1989. № 4.
- Хайнц Т.* Творение или эволюция? / Т. Хайнц. Чикаго, 1990.
- Хаммэль Ч.* Дело Галилея. Есть ли точки соприкосновения науки и богословия / Ч. Хаммэль. М., 1998.
- Хемфрейс К.* Концентрация и медитация / К. Хемфрейс. Киев, 1994.
- Хизматулин А. А.* Суфизм / А. А. Хизматулин. СПб., 2008.
- Холтон Дж.* Что такое антинаука? / Дж. Холтон // Вопр. философии. 1992. № 2.
- Хомяков А. С.* Сочинения : в 2 т. Т. 2 : Работы по богословию / А. С. Хомяков. М., 1994.
- Хорган Дж.* Конеч науки : Взгляд на ограниченность знания на закате Века науки / Дж. Хорган. СПб., 2001.
- Хоркхаймер М.* Диалектика просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. М. ; СПб., 1997.
- Хэтчер У. С.* Взаимодополнение научного и религиозного познания / У. С. Хэтчер, Д. В. Пивоваров // Бытие культуры: сакральное и светское. Екатеринбург, 1994.
- Хюбнер К.* Истина мифа / К. Хюбнер. М., 1996.
- Хюбнер К.* Критика научного разума / К. Хюбнер. М., 1994.
- Цвык И. В.* Проблема истины в русской духовно-академической философии XIX века / И. В. Цвык // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. 7, Философия. 2004. № 2.
- Цыплаков Д. А.* Религиозная и научная истина: аспекты секуляризации / Д. А. Цыплаков // Религиоведение. 2011. № 1.
- Чалин М. Л.* «Философская вера» и феномен убежденности / М. Л. Чалин // Филос. науки. 1974. № 1.
- Черникова И. В.* Глобальный эволюционизм / И. В. Черникова. Томск, 1987.
- Черняк В. С.* Мифологические истоки научной рациональности / В. С. Черняк // Вопр. философии. М., 1994. № 9.
- Чешев В. В.* Человек как мыслящее существо, или Оправдание разума / В. В. Чешев. Томск, 1999.
- Чистов К. В.* Русская народная утопия : Генезис и функции социально-утопических легенд / К. В. Чистов. СПб., 2003.

- Чичерин Б. Н.* Наука и религия / Б. Н. Чичерин. М., 1999.
- Чудинов А. В.* Утопии века Просвещения / А. В. Чудинов. М., 2000.
- Шафоростов А. И.* Вера как условие самоидентификации / А. И. Шафоростов. Иркутск, 2006.
- Шахнович М. И.* Современная мистика в свете науки / М. М. Шахнович. Л., 1965.
- Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / А. Шиммель. М., 2000.
- Шишков А. М.* Средневековая интеллектуальная культура / А. М. Шишков. М., 2003.
- Шредингер Э.* Разум и материя / Э. Шредингер. Ижевск, 2000.
- Штайнер Р.* Истина и наука / Р. Штайнер. М., 1992.
- Штайнер Р.* Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека / Р. Штайнер. Ереван, 1990.
- Штеренберг М. И.* Биоэволюция : (Синтез научных и религиозных представлений о жизни) / М. И. Штеренберг. М., 2009.
- Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов : в 2 т. / Ф. И. Щербатской. СПб., 1995.
- Эзотеризм* : энциклопедия. М., 2002.
- Эзотерика* : универсал. словарь-справочник / авт.-сост. А. И. Ивасенко. Ростов н/Д, 2001.
- Эйнштейн А.* Религия и наука / А. Эйнштейн // Эйнштейн А. Собр. науч. тр. М., 1988.
- Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 1 : От каменного века до Элевсинских мистерий / М. Элиаде. М., 2001.
- Элиаде М.* Аспекты мифа / М. Элиаде. М., 2001.
- Энциклика Вера и разум (Fides et Ratio)* Его Святейшества папы римского Иоанна Павла II., М., 1999.
- Энциклопедия мистицизма.* СПб., 1997.
- Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1987.
- Эриксон Э.* Молодой Лютер : психоаналит. ист. исслед. / Э. Эриксон. М., 1996.
- Эрн В. Ф.* Природа философского сомнения / В. Ф. Эрн // Эрн В. Ф. Соч. М., 1991.
- Эрнст К. В.* Суфизм / К. В. Эрнст. М., 2002.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Юм Д. Соч. : в 2 т. Т. 1, кн. 1. М., 1965.
- Юнак Д. О.* «Миф или Действительность». Исторические и научные доводы в защиту Библии / Д. О. Юнак. М., 1996.
- Юнг К. Г.* Психология бессознательного / К. Г. Юнг. М., 1996.
- Юнг К. Г.* Архетип и символ / К. Г. Юнг. М., 1991.

Язык и интеллект. М., 1995.

Язык науки и язык религии. Уфа, 2006.

Языкова И. К. Богословие иконы / И. К. Языкова. М., 1995.

Яковлев А. И. Религиозное сознание / А. И. Яковлев. М., 2004.

Учебное издание

Пивоваров Даниил Валентинович

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

В 3 томах

Т. 2. ГНОСЕОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Учебное пособие

Зав. редакцией
Редактор и корректор
Компьютерная верстка

М. А. Овечкина
Р. Н. Кислых
Л. А. Хухаревой

**На первой странице обложки:
У. Блейк. Адам и Ева в раю**

Подписано в печать 20.09.2012. Формат 60 × 84^{1/16}
Бумага офсетная. Гарнитура Times
Уч.-изд. л. 31,02. Усл. печ. л. 32,32. Тираж 100 экз. Заказ 1396.
Издательство Уральского университета
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4

Отпечатано в типографии Издательско-полиграфического центра УрФУ
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4
Тел.: +7 (343) 350-56-64, 350-90-13
Факс: +7 (343) 358-93-06
E-mail: press.info@usu.ru

