

АССОЦИАЦИЯ «ДУХОВНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ»  
МОСКОВСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ СЕМИНАРИЯ  
ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН БАПТИСТОВ  
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ ТЕХАССКОГО УНИВЕРСИТЕТА В ОСТИНЕ  
НИЖЕГОРОДСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

## **ПЕРСПЕКТИВЫ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ**

Международный философско-богословский семинар  
Москва, 31 мая 2010 года

МОСКВА, 2010

УДК 1  
ББК 86.37я431  
П 26

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

М.Н. Черенков, доктор философских наук  
Г.А. Савин, кандидат филологических наук, магистр богословия  
А.М. Аброчнов, кандидат философских наук  
И.И. Малин, юрист, религиовед

**Перспективы христианской философии в России** [Текст]: сб. ст. Междунар. философ.-богослов. семинар., г. Москва, 31 мая. 2010 г. / Нижегород. религиовед. о-во, Ассоциация «Духовное возрождение», Ф-т философии Техасского университета в Остине, Московская богосл. семинар. ЕХБ; соредактор.: М.Н.Черенков, И.И. Малин (сост. сб.) [и др.]. – Москва: Изд-во Ассоциация «Духовное возрождение», НИЦ Поволжья «Нижегородское религиоведческое общество», 2010. – 186 с.

*Материалы публикуются в авторской редакции.*

*Авторы несут ответственность за достоверность предоставленной информации в своих научных статьях.*

ISBN 978-5-98449-164-8

© Ассоциация «Духовное Возрождение», 2010  
© Нижегородское религиоведческое общество, 2010

## ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ЦЕРКВИ В РОССИИ

*(вместо предисловия)*

На первый взгляд может показаться, что «христианская философия» и «евангельские церкви» - из совершенно разных логических рядов и не сопоставимы, а тем более в России, известной своим консерватизмом и неприятием высокой интеллектуальной традиции западного христианства. Действительно, тема, в которой такие слова стоят рядом, сложна уже этим фактом странного соседства. Но если пойти дальше, то словосочетание «христианская философия» также содержит в себе динамические противоречия, распутывание которых облегчит понимание более конкретных вопросов, связанных с евангельскими церквями и российской действительностью. И последняя очевидная сложность названия связана с «евангельскими церквями в России». Сложность положения «евангельских церквей» в названии и реальной жизни очевидна тем более, чем Россия становится (на самом деле так не было никогда!) исключительно православной, моноконфессиональной. В отличие от обыденного сознания, сознания массового (для которого быть «русским значит быть православным»), философия подвергает сомнению подобные очевидности. Можно сказать и по-другому: евангельские церкви в России могут быть в названии и жизни рядом с христианской философией, а во многом и благодаря этому феномену. Далее в простых и кратких тезисах отмечу лишь некоторые актуальные и полезные аспекты христианской философии для евангельских церквей в России.

Полнота церковной жизни отображается в социокультурной реальности и выражается во всем богатстве «человеческих» форм. Классическое сопоставление церкви и секты как разных типов религиозной организации, данное Эрнстом Трельчем<sup>1</sup>, остается методологически приемлемым и сегодня. Церковь утверждает себя в общественной жизни, предлагает свои социальные и

<sup>1</sup> Troesch E. Die sociallehren der christlichen Kirchen und Gnippen // Gesammelten Schriften. Tubingen, 1923. Bd. 1. 3. Aufl. S. 361-377.

мировоззренческие ориентиры. На вызов философии атеистической церковь отвечает не цитатой из Евангелия (как магическим заклинанием или эзотерическим «сокровением»), но философией христианской, из Евангелия выводимой и логически непротиворечивой.

Церковь рефлексирующая, задающаяся вопросом о собственной позиции и ее выражении, обращается к опыту философии, ее методам и языку. Христианская философия – осмысление и выражение христианской веры на языке науки и культуры.

Именно в христианской философии допускается максимум творческой свободы, рациональное осмысление доктрин веры, критический взгляд на собственную идентичность. Христианская философия – своего рода школа рефлексирования, практика задавания вопросов, в которых предметы осмысляются на границе внутреннего опыта и внешнего мира. Философия позволяет эксплицировать внутренние вопросы церкви для внешнего мира, говорить на общезначимом языке. Уроки христианской философии – уроки перевода Евангелия, «специального откровения», на язык секулярной мысли, при котором суть не теряется, напротив, становится яснее.

Христианская философия делает доступным для пытливого сознания «совопросника века сего» духовное богатство христианства. Но не маловажно и то, что эта же мысль переводит, прочитывает, анализирует все богатство человеческой культуры для христианства, через призму его догматов. Коль несомненно то, что вся истина от Бога, несомненно и то, что вся эта многообразная и разделенная истина достойна внимания и изучения.

Христианская философия предполагает не только многообразие идей, но и свободное пространство людей, объединенных презумпциями веры, рациональности, культуры, творчества. Это идейная основа для формирования христианской интеллигенции, этосом которой выступает христианский гуманизм. Церковь всегда будет акцентировать теоцентризм (Христоцентризм), секулярный мир – антропоцентризм, роль же христианской интеллигенции

состоит в осмыслении Бога и человека в их связи, в интерпретировании и практической реализации догмата Воплощения, Богочеловечества.

Христианская интеллигенция может стать каналом влияния на общественное сознание, той социальной средой, в которой богословие и философия сближаются и отливаются в социально востребованные культурные формы.

Культура выступает альтернативой власти. Структуры последней «герменевтика подозрения» усматривает и в христианстве, его истории, миссиологии, богословии. Крещение народов в христианство огнем и мечом оказалось несостоятельным на уровне практики (не говоря уже об этике), сознание общества противилось навязанной сверху вере. В условиях реального мировоззренческого плюрализма, когда ни одна из религий и конфессий не должна претендовать на монопольные и привилегированный статус, диалог становится главной формой свидетельства, а христианская философия – методикой и теорией аргументации в таком диалоге. Евангельские церкви не обладают финансовым и политическим ресурсом, но могут оказывать интеллектуальное и духовное влияние. По словам первых апостолов, христиане не собираются конкурировать с миром в грубой силе власти и денег, поскольку обладают другой силой, преображающей человека, исцеляющей, восстанавливающей личность: «Серебра и золота нет у меня, а что имею, то даю тебе» (Деян. 3,6). Политическая и экономическая слабость должна оставаться невосполнимой, потому что это позволяет сфокусироваться на главном для христиан – слове, учении.

Этический универсализм, вселенский характер христианства может быть направляющим ценностным и этическим ориентиром глобализации, важным фактором диалога (а не столкновения) цивилизаций. Согласно опросам Института общественного мнения Франции (IFOP), 48% европейцев считают, что именно христианские ценности играют ключевую роль в развитии диалога между различными культурами и религиями. Европейцы перестали внимать притязаниям церкви на несомненный авторитет, но сохраняют лояльность

христианским мировоззренческим принципам, да и христианскому этосу добрососедства, без которого плюралистическая Европа перестанет существовать как культурно-исторический тип. Этот опыт ценен и для России, многообразии которой может быть обогащающим или же конфликтным.

Универсализм христианства предполагает как богословское (для церкви), так и философское (для внешнего мира) обоснование. Согласно папе Бенедикту XVI, успех последнего является условием выполнения Великого поручения и был предопределен изначально исторической встречей двух путей Богоискания: «Мы должны распознать перет судьбы – встреча библейской веры с греческой философией была действительно провиденциальной»<sup>2</sup>.

В первые века церковной истории христианская философия помогла богословию сформулировать фундаментальные положения вероучения и отстоять их в открытых дискуссиях. Очевидно, что сегодня усиливается спрос на синтез подобного рода.

В христианской философии достигается синтез веры и разума, веры познающей и разума верующего. Здесь становится очевидной возможность другого разума, не автаркического, не гордого, а служащего и любящего, способного оторваться от себя и стать выше.

Евангельские церкви, пройдя долгий путь внутренней эволюции и борьбы за право на жизнь в российском обществе, в случае сознательного отказа от инкультурации, социализации, консолидации христианской интеллигенции в своей среде оказываются перед угрозой маргинализации и отчуждения. Развитие христианской философии может стать способом активизации интеллектуальных сил евангельских церквей; важным знаком, потенциалом, началом выстраивания социокультурной идентичности; заявкой на свое место, его оформление, закрепление на общей культурной и религиозной карте России.

*Михаил Черенков*  
*доктор философских наук*

---

<sup>2</sup> Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Вера. Истина. Толерантность. – М.: ББИ, 2007. - С. 148.

*Роберт КУНС (Техас, США)  
доктор философских наук, профессор*

## **CHRISTIAN PHILOSOPHY AND SCHOLARSHIP AS TRANSFORMATIONAL WITNESS**

### **WHY INTEGRATING FAITH AND ACADEMIC DISCIPLINES IS SO IMPORTANT**

- It the universities that shape the future of culture, by forming the minds of future opinion leaders.
- The Gospel is never preached in a vacuum: when the culture disqualifies Christian beliefs from rational acceptability, the church's mission is substantially hindered.
- Christians have neglected this task of cultural engagement at the highest levels, and are now woefully outgunned by our secularist counterparts.
- A small, dedicated minority, both Christian in conviction and able to compete at the highest levels of the secular academy, can reverse this situation, as the experience in American philosophy in the last 35 years demonstrates.

### **WHY INTEGRATING FAITH AND ACADEMIC DISCIPLINE IS SO DIFFICULT**

- In order to be qualified as scholars and teachers, we must earn credentials within a system of higher education controlled by hostile intellectual forces.
- Graduate and professional training is a process of inculturation and socialization, employing a combination of stress, exhaustion, hierarchical relationships, and peer pressure. Christians experience intense pressure to compromise and accommodate their Christian convictions to the prevailing assumptions within their academic field.
- Christians earning PhDs typically experience the “Stockholm Syndrome,” in which they come to identify and empathize with their secular oppressors. Having paid a heavy price, cognitively and emotionally, to reconcile their Christian faith with secular assumptions, they resist the call to re-think those assumptions and to re-evaluate those compromises in light of the Christian revelation.

- Christians rightly resist being labeled as ‘crackpots’ or being relegated to Christian ghettos within academia. The task of translating Christian truth into a language and culture by which it can engage the academic world is a daunting one, calling upon all of our intellectual and spiritual resources.

### **A SUCCESS STORY: THE SOCIETY OF CHRISTIAN PHILOSOPHERS**

The Society of Christian Philosophers was organized in 1978 to promote fellowship among Christian Philosophers and to stimulate study and discussion of issues which arise from their Christian and philosophical commitments. One of its chief aims is to go beyond the usual philosophy of religion sessions at the American Philosophical Association and to stimulate thinking about the nature and role of Christian commitment in philosophy.

Informal discussion among several Christian philosophers led them to believe that it was possible to form a group designed to promote philosophizing and fellowship among philosophers who shared a commitment to Christianity.

Meetings of the Society are regularly held in conjunction with the American Catholic Philosophical Association, the Eastern, Central, and Pacific Divisions of the American Philosophical Association, and the Canadian Philosophical Association, and at the World Congress of Philosophy. The Society is committed to three regular regional conferences: Eastern, Midwest and Mountain-Pacific Region. The Society publishes its own journal, *Faith and Philosophy*, which has earned recognition as a leading journal of philosophy in the English-speaking world.

By providing venues for publication and for public presentations, and by encouraging networking and mentoring among Christian philosophers, the Society has supported the development of Christian faculty members in philosophy, from graduate school through full professorship. As a result, membership of the SCP stands at over one thousand holders of the Ph.D., representing roughly 20% of the entire profession in North America.

### **Alvin Plantinga's Advice to Christian Philosophers**

In a seminal article, "Advice for Christian Philosophers," (first published in *Faith and Philosophy* in 1984), Professor Alvin Plantinga offered three pieces of admonition and counsel for those Christians seeking a career in academic philosophy:

First, Christian philosophers and Christian intellectuals generally must display more autonomy -- more independence of the rest of philosophical world. Second, Christian philosophers must display more integrity -- integrity in the sense of integral wholeness, or oneness, or unity, being all of one piece. Perhaps 'integrality' would be the better word here. And necessary to these two is a third: Christian courage, or boldness, or strength, or perhaps Christian self-confidence. We Christian philosophers must display more faith, more trust in the Lord; we must put on the whole armor of God.

By 'autonomy and integrity', Plantinga meant that Christian philosophers should feel free to address philosophical questions that are of special interest to Christians, and to do so with Christian presuppositions – a specifically Christian understanding of what may legitimately be taken for granted as a starting point. Christians should not feel compelled to do all of their philosophical work on terms that their non-believing colleagues are willing to grant them. This is important for several reasons. First, philosophical reflection is inherently rewarding and enriching, and Christians should not be denied the benefit of philosophical reflection on Christian beliefs and practices just because they are not shared by non-Christians. Second, Christian philosophers have special responsibilities to serve the Church, and not just secular society. Third, by renouncing a slavish devotion to academic fashion and relying instead on the certain truth of the Christian faith, Christian philosophers can avoid wasting their time on philosophical dead-ends (like logical positivism, reductive materialism, or anti-realism) that have succeeded in seducing many non-Christians. Finally, autonomous Christian philosophy is itself of apologetic value, since in philosophy the 'proof is in the pudding': the very fact that Christian belief can give rise to an interesting and rich body of philosophical work confirms its truth.

## **Reviving a Perennial and Public Philosophy**

### **HOW PHILOSOPHY IN THE WEST IS FAILING CIVILIZATION**

I believe that the liberal arts and humanities in general are facing a crisis in higher education, because my own discipline, philosophy, is in particular is the midst of what must be termed a catastrophe. This catastrophe has two aspects (1) philosophy does not play the central, defining role in our culture that it played in the past, and (2) philosophy, as currently practiced in academia, is not fit to play a central or defining role in our culture.

First, philosophy does not play a central role in our culture. Until well into this century, the Western world shared a public philosophy, one including the recognition of the existence of God and of our creation in God's image, that gave us a common understanding of the meaning and value, and of the potentialities and inherent limitations, of human life. In today's culture, there is no such public philosophy. In its place, we have the vague and ill-formed speculations of a loose coalition of intellectual elites, including especially, the following four groups:

1. Natural scientists, especially physicists and evolutionary biologists, who tell us that the cosmos is fundamentally meaningless and indifferent to our aspirations.
2. Producers of media and popular entertainment (including news journalism), who alternatively offer either a bleak vision of hopelessness, or an empty promise of meaning and fulfillment through a vaguely defined and radically subjective and anti-intellectual spirituality.
3. Pop psychologists and pop mystics, like Deepak Chopra or Joseph Campbell, who provide only a slightly more informed, but still radically relativistic and subjective, version of spiritual fulfillment.
4. And finally, we come to The Lawyers, who seek to define a framework of bare, procedural rights and respect for the absolute autonomy of the individual, one that gives each person the right, as Justice Anthony Kennedy put it, to "define one's own concept of existence, of meaning, the universe, and the mystery of human life."

(From *Lawrence v. Texas* 539 U.S. 558 (2003)) There is, in Justice Kennedy's world, no common storehouse of reason from which such concepts can be taken -- so each individual must, working from his or her own idiosyncrasies and from the fleeting fashions of the day, fashion a makeshift philosophy.

What is missing in all of this is any attempt to forge a logical and reasonable conception of the whole of reality that can be shared by all reasonable people and that builds in a responsible and constructive way on the best that has been thought and written in the past. Instead, there is the assumption that "History is bunk." that all of the work of philosophy in the past, from Plato and Aristotle through Maimonides and Ibn Sina and Aquinas to Leibniz and Thomas Reid and John Henry Newman, is utterly worthless and irrelevant to our time. The assumption that meaning and value and the norms of law and morality are whatever we make of them, guided only by our private whims and shared passions.

Second, we face, as I mentioned earlier, a still deeper problem -- not only has the place of philosophy in our culture been superseded by a Babel of irrationalist voices, but philosophy itself, as practiced in the colleges and universities of North America, would not be fit to play a more central role in our culture, even if it were given the opportunity.

Academic philosophy in North America today is divided into two camps: post-modernism on the one side and analytic or post-analytic philosophy on the other.

Post-modern philosophy (post-structuralism, deconstructionism) is playful, ironic, unserious. It has given up on the very ideas of reality, truth or reason. If it were enthroned at the heart of our culture, it would only reinforce the centrifugal forces tearing us apart.

Analytic or post-analytic philosophy, the other great contender for dominance in academic philosophy, is often accused, with some justice, of dealing, in a highly technical and inaccessible way, with relatively minor questions about language and the scientific method.

However, it contains a far more damaging flaw. Analytic philosophy originated at the beginning of the twentieth century as an attempt to cope with the total and inexorable success of atomistic, quantitative physics. Analytic philosophy has been stuck in the bog of the scientific materialism of the late Victorian era ever since. Absolute materialism has hardened into an unquestioned dogma, and the habit of deference to physics has grown into abject sycophancy before any materialistic or reductionistic speculation on the part of scientists, no matter how unfounded and outlandish. For example, analytic philosophy of mind is divided today into three camps: eliminationists, who deny the very existence of minds or consciousness, reductionists, who believe that the mind is merely an aspect of the physical functioning of the brain, and interpretationists, who insist that minds have no independent reality, but simply are whatever we say they are, whenever we engage in our ordinary practices of interpretation of others. The idea that mind might have a substantial reality, without being reducible to the terms of physics, is considered simply incredible and unworthy of serious examination.

There is an important exception to this materialistic and physicalistic dominance in analytic philosophy: the renaissance, over the last 30 years or so, of Christian philosophy, as represented by people like Alvin Plantinga at Notre Dame, Robert M. Adams at Yale, or Richard Swinburne at Oxford. Up until recently, however, this Christian philosophy movement has been somewhat defensive and confessional: limited to arguing that it is not unreasonable to be a Christian, rather than arguing that some theses of public philosophy (such as the existence of God or the reality of ethical value) are rationally obligatory or inescapable. Christian philosophy in this form is, as St. Anselm described it, a matter of faith seeking understanding: it consists in engaging in philosophical reflection on the distinctive doctrines of the faith. Public philosophy, in contrast, is the philosophy of general or common revelation, what can be known of God and creation, apart from and prior to encountering the special events of biblical history. Christian philosophy in the narrow sense has its legitimate place, but it is a Christian philosophy with the self-

confidence to put itself forward as a public philosophy that is so sorely needed to give our society coherence and guidance.

### **HOW THIS CREATES AN OPPORTUNITY FOR CHRISTIANS**

We have, then, two needs: the need for the reconstruction of a viable public philosophy, and the need for the elevation of this public philosophy to its rightful place at the head of our common enterprises. At this juncture, only the Christian church offers a realistic hope for the satisfaction of these two needs. Academic philosophy in the secular world is too deeply committed to post-modernism and to materialism -- it has passed the point from which it could recover its senses and develop a more sane and balanced perspective on human life. And the wider culture is so unfocussed and so engrossed in mere entertainment and in the allurements of get-spiritual-quick schemes offered by mystical con artists to take on again the discipline of ordered reason. As Yeats wrote, "the center does not hold." Only in the Church, where Christ, who "holds all things together" is active, can the world find again a sufficient center of gravity.

Fifteen hundred years ago, the center of civilization in the West gave away, resulting in 400 years of Dark Ages. Today, we face the onset, not of a second Dark Age (history never repeats itself so straightforwardly), but of the Noisy or Cacophonous Age. Civilization in the West is dying, not of the shortage of knowledge through the unavailability of parchment, but through the surfeit of mere information, drowning out the still small voices of reason, moderation and ancient wisdom. Public philosophy is the immune system of the intellect -- with the loss of public philosophy comes a multitude of spiritual and intellectual infections, a bewildering variety of ideologies, fads, fanaticisms, utopian fantasies, and dark despairings.

Civilization in the West survived the Dark Ages through the painstaking patience of the order of St. Benedict. Monastic communities, in which both material and intellectual labor were transmuted into prayer, and prayer into work, fought against the forces of despair, indifference, and illiteracy, to preserve intact the great legacy of

ancient Christendom, including the philosophy, science and literature of pagan Greece and Rome. Public philosophy endured, as generations of monks carefully copied, not only gospel, but also the dialogues of Plato and the scientific treatises of Aristotle. The Church did not conform to the world of the Dark Ages. Fortunately, there were no "church growth" experts in the 5th century, instructing the church that literacy was obsolete, and that the church must discover the "felt needs" of the barbarian hordes, the better to provide people with what they want. Instead, the Christians of the Dark Ages turned their eyes to the fixed point of eternity, and worked to preserve and extend whatever was true, noble, and excellent for the future, whatever the short-term cost might be.

Similarly, the church of the 21st century must rededicate itself to preserving the enduring insights of the ancient, medieval and modern worlds against the corrosions of post-modernity. Most of all, it must preserve and pass down to new generations the resources of the public philosophy of the Western civilization.

The rebuilding of public philosophy demands the courage to be dogmatic. Etymologically, to be dogmatic means to teach. Every teacher is either overtly or covertly dogmatic. The reconstruction of public philosophy requires the courage to be overtly dogmatic, since it necessarily involves instruction in first principles, which cannot themselves be demonstrated to everyone's satisfaction. Of all public institutions in today's world, only the church (and only certain parts of it) has this courage. Consequently, only the church can restore a public philosophy.

It was the loss of this courage to be dogmatic, beginning with the 17th century philosopher Rene Descartes, that first unseated public philosophy from its proper place. The first principles of philosophy, the nature of causation and of value, for instance, cannot be demonstrated with the kind of unassailable certainty that attaches to Descartes' cogito argument: I think, therefore I am. In reconstructing public philosophy, the church must not follow Descartes' method: it must not shrink from making bold assertions of the first principles of reason in the teeth of irrepressible opposition. Men suppress the truth in unrighteousness, as Paul states in Romans 1.

Most of all, they suppress as many of the principles of public philosophy as they can. However, in the long run, the truth will out. In the short run, the defenders of reason must have the courage of their convictions.

The principles of public philosophy are not neutral and indisputable axioms. Even the first principles of logic and mathematics can, and indeed have, been disputed. Instead, public philosophy provides us with a system of concepts and principles that have stood the test of time, that together have proved adequate to the essential tasks of the human intellect. The gravest danger lies in those who would mutilate public philosophy in order to conform to the latest intellectual fashions, or to fit philosophy inside the latest scientific theory.

### **AVOIDING THE SCYLLA AND CHARYBDIS**

The Church must avoid the Scylla of me-tooism (slavishly following the fashions and assumptions of the non-Christian world) and the Charybdis of a retreat into Christian ghettos within the intellectual world, cut off from contact and influence with the wider world.

Plantinga again, from “Advice for Christian Philosophers”:

Of course I don't mean for a moment to suggest that Christian philosophers have nothing to learn from their non-Christian and non-theist colleagues: that would be a piece of foolish arrogance, utterly belied by the facts of the matter. Nor do I mean to suggest that Christian philosophers should retreat into their own isolated enclave, having as little as possible to do with non-theistic philosophers. Of course not! Christians have much to learn and much of enormous importance to learn by way of dialogue and discussion with their non-theistic colleagues. Christian philosophers must be intimately involved in the professional life of the philosophical community at large, both because of what they can learn and because of what they can contribute. Furthermore, while Christian philosophers need not and ought not to see themselves as involved, for example, in a common effort to determine whether there is such a person as God, we are all, theist and non-theist alike, engaged in the common human

project of understanding ourselves and the world in which we find ourselves. If the Christian philosophical community is doing its job properly, it will be engaged in a complicated, many-sided dialectical discussion, making its own contribution to that common human project. It must pay careful attention to other contributions; it must gain a deep understanding of them; it must learn what it can from them and it must take unbelief with profound seriousness.

**The solution: an intentional return to Aristotelianism**

Historically, there has been only one successful public philosophy in the Western world: the Aristotelian tradition, whose grip on the mind of the West was so great for over a thousand years that it came to be known as ‘the perennial philosophy.’ Pagans, Jews and Muslims all made invaluable contributions to this tradition, but it was in the Christendom of the High Middle Ages that Aristotelian philosophy found its most natural and secure home.

It was Greek philosophy of a broadly Socratic kind (embracing Platonism, Aristotelianism and Stoicism) that paved the way for the rapid spread of the Christian faith in the first four hundred years of the Church. By supporting belief both in a transcendent God and in a universal moral law, Socratic philosophy enriched the cognitive soil of the ancient world, enabling the divine Word to sprout and take root. The future success of evangelization in the world today depends on a similar preparation of the soil possible only through a renewal of the perennial philosophy of the Aristotelian tradition.

This renewal must comprise three parts: the philosophy of nature, the philosophy of human being, and the philosophy of God (or natural theology). A renewed philosophy of nature must take into account what is known about the natural world in physics, chemistry and biology, including quantum mechanics, the biochemistry of the cell, and cosmology. It must make clear how materialistic philosophy has distorted our picture of nature. For example, the orthodox, neo-Darwinian theory, according to which all of life is the product of an unguided, unsupervised material

process, is the result, not of an open-minded examination of the evidence, but of materialistic presuppositions, as Philip Johnson from the University of California Berkeley and Michael Behe at Lehigh University have so persuasively argued in recent years.

A philosophy of human being must build on the philosophy of nature, since one of the central facts about us is that we are embodied creatures. However, it must also take into account the fact that we are endowed by our creator with certain special rights and privileges. In particular, we have been given the privilege of transcending the biological horizon of our finite, ecological niche. We have been called to the adventure of discovering real truth about the world and our place in it, and especially, of recognizing the existence of the awesome, infinite God from whom all things draw their being. A social science that ignores these fundamental facts about human being is doomed to a narrow and misleading picture of the human condition. It is social science built on the sand of materialistic philosophy that sends us on the futile quest for technical quick fixes to our profoundly moral and spiritual predicaments.

There are two aspects of the philosophy of humanity that warrant further discussion: epistemology, the theory of human knowledge, and ethics, the theory of human value. Epistemology is possible only if we recognize that the human mind was made for knowledge, that knowledge is what thinking is for. This idea that natural things, like the human mind, have intrinsic or natural purposes, is expressed by the word "teleology", from the Greek word "telos" for end or purpose. A teleological perspective on nature enables us to recognize that each kind of living thing, including humanity, has its own distinctive potential. A thing is most fully real when it has realized or actualized its potential to the greatest possible extent. When no part of the potential of a thing is being realized, it has ceased to exist.

Human knowledge is the realization of the natural potential of the human intellect. Irrationality, deception and error are all the result of various kinds of misfirings, in which aspects of this potentiality fail to become actual in our thinking. Thus, the

distinction between knowledge and error has an objective foundation in the teleological structure of the human mind.

Like the theory of knowledge, the theory of value can and must be grounded in a teleological view of human nature. The good life is the life in which all of our natural potentialities are realized. The teleological structure of human nature provides an objective standard of human well-being, of what is truly worthwhile. Human well-being includes the fulfillment of our natural potential for virtue and good character, and so provides a rational basis for moral and political norms.

Materialistic philosophy, in contrast, has no room for teleology. The materialist can only debunk the apparent teleology of the world, the fact that hearts are made for pumping blood, eyes made for seeing, etc, as nothing but an illusion borne of chance interactions of physical particles over billions of years. Materialism has no grounds for distinguishing some forms of human brain activity as knowledge-giving and other forms as varieties of illusion or error. Some Darwinists believe that they can at least classify mental activity as successful or as unsuccessful, but even there they are smuggling in teleological categories (i.e., success for what? by what standard?) to which they, as materialists, have no right. In the end, materialism is self-defeating, a philosophical dead end.

Finally, public philosophy must include the philosophy of God. It is only by seeing nature and humanity in their relation to God that they can be seen for what they truly are. The philosophy of God must begin with the ancient cosmological argument, the argument to a First Cause (first developed by Plato and Aristotle). The cosmological argument begins with the observation that the world in which we live is thoroughly contingent: that is, it need not have been as it actually is, both in its details and in its most fundamental features. The cosmology of the Big Bang confirms this ancient insight: there is nothing in the Big Bang itself that dictates that it had to happen exactly as it did. Physically speaking, it could have been hotter or colder, bigger or smaller, more or less symmetrical, etc. In fact, there is, physically speaking, no necessity for the Big Bang to have happened at all.

The second step of the cosmological argument draws on our experience of the connections between cause and effect. In all of our experience, we invariably find that contingent facts or events have some kind of cause -- a separate fact or event that explains how the effect was possible. The cosmos is nothing more or less than a single, very large, but wholly contingent, event. Consequently, the cosmos must have a cause, and this cause must be separate from the cosmos. If we include all contingent events within the cosmos, we reach the conclusion that there must exist a necessary, non-contingent First Cause of the Cosmos. This First, Primordial Fact can only be infinite in all of its attributes, since finitude would entail contingency. Consequently, there is an infinite cause of all finite existence.

The hope for a revival of an Aristotelian public philosophy along these lines is not quixotic: there are signs of revival throughout the contemporary philosophical community, among both Christians and non-Christians. Metaphysics has revived and resumed its rightful place at the center of philosophical inquiry. Investigation into the classic questions of time, space, material composition, and causal explanation have all led modern philosophers back to the only adequate framework for making sense of the phenomena: the Aristotelian framework of potentiality and actuality, form and matter, purpose and essence. Leading philosophers such as Kit Fine, Peter van Inwagen, John Hawthorne, David Charles and David Wiggins (in metaphysics), Alasdair MacIntyre, Jonathan Lear and Gavin Lawrence (in ethics), and Alvin Plantinga (in epistemology) have all turned increasingly to Aristotle and the Aristotelian tradition for needed resources.

### **Case Study: Christianity and Modern Science**

Can Christian philosophy make sense of the success of modern science, especially of the mathematical dynamics arising from the work of Galileo, Kepler and Newton? In fact, not only is Christianity compatible with a high view of scientific knowledge as providing insight into reality, the two positions are inter-dependent.

The scientific revolution broke out in Europe because of key religious developments in the late Middle Ages that had made Europe the ideal spot for scientific breakthroughs. Most important of these were the biblically-based dogmas that the cosmos had been created by a rational and mathematical God -- the biblical book *The Wisdom of Solomon* had stated that “God orders all things by number, weight and measure” -- and that we human beings, created in God’s image and commissioned to govern the Earth, were equipped with cognitive faculties that were competent to uncover reliably that mathematical structure. In addition, the doctrine of the Incarnation (the belief that God had become a human being, Jesus) elevated the status of the world of matter, of the five senses, and of manual labor, engendering the boom in experimental science.

As Alvin Plantinga has argued, modern-day agnostics are vulnerable to “Darwin’s doubt”: if natural selection alone were responsible for the structure of the human mind, we would have good grounds for doubting whether a brain designed only for successful reproduction is competent to distinguish the true laws of nature (in fact, the very idea of a “law of nature” is a religious one, first expressed by the theologian Basil of Caesarea and presupposing the existence of a divine legislator). Finally, recent discoveries of the “anthropic coincidences” -- fundamental features of the cosmos that had to be “fine-tuned” to make life and human astronomy possible -- point clearly to the existence of a creator of the cosmos.

*Александр АБРОЧНОВ, (г. Нижний Новгород, Россия)  
кандидат философских наук*

## **ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СОВРЕМЕННЫХ СМИ**

Является ли христианская философия неотъемлемой частью общественного мнения или она есть удел избранных маргиналов, отделенных от забот этого мира пустынями и стенами храмов?

Анализ современных средств массовой информации, освещающих религиозную жизнь общества, показывает, что христианская философия не присуща только философскому мировоззрению. Обыденное мировоззрение в такой же степени использует христианскую философию. Дело не только в условности деления разных типов мировоззрения. Религия – это та сфера жизни, которая затрагивает все без исключения интересы и цели человека. Положительное или отрицательное отношение к религии выражается даже в бытовой сфере (вспомним хотя бы обычное зеркало-трюмо, происхождением которого мы обязаны складню – переносной иконе, которую верующие брали с собой в дальнее путешествие). А обоснование такого отношения не может не попадать в современные СМИ, отражающих и формирующих мышление наших современников, даже в том случае, если они это отказываются признавать.

Христианская философия тесно связана с теологией - журналисты часто обращаются за комментариями к теологам и представителям тех или иных церковных институтов. «Главная цель христианского философа – возлюбить Бога всем своим существом, в том числе и разумом, - пишет С.Р.Обиттс. - Кроме того, христианский философ стремится помочь теологу двумя способами. Во-первых, - разрабатывая методы критического анализа общекультурных и теологических положений, понятий и доктрин, а также выводов, которые из них можно сделать; во-вторых, - выстраивая единую связную схему, посредством которой систематический теолог сможет продемонстрировать связь Св. Писания с современностью. Вполне очевидно,

что ни один систематический теолог не обойдется без философской системы, а потому христианские философы должны помочь теологам выбрать такую систему, которая была бы совместима с Библией» (1, с. 1291).

С.Р.Обиттс неоднократно подчеркивает, что «целей современной христианской философии нельзя достигнуть без обращения к библейской науке и теологии. Ортодоксальное христианство основано на событиях, описанных и истолкованных в Библии, и призвано соответствовать этому первоисточнику» (1, с.1290).

Итак, у христианской философии два важнейших свойства - способность к осмыслению, иногда критическому, существующей церковной практике, и демонстрация связи того или иного события религиозной жизни с Библией, на которой базируется христианство. В конечном итоге это связь с прошлой и настоящей церковной практикой. Для верующего человека это особенно важно. «Спасает человека Бог, но именно в Церкви человек учится жить спасительно, жить по-христиански, - пишет Игорь Малин. - Мы много раз ошибались и больно ударялись впоследствии, поэтому так важно слушать и слышать опыт Церкви, слышать Господа, чтобы не ошибиться навсегда...» (с.95).

Наконец, христианская философия, как и всякая подлинная философия, стремится к истине. Ведь, как известно, само слово «философия» дословно переводится как любовь к мудрости, не отвлеченной мудрости, а мудрости - истине. Люди обращаются к СМИ для того, чтобы получить информацию или компетентные комментарии к уже известной новости. Вряд ли кто-то откровенно признается, что, к примеру, покупает газету, чтобы быть обманутым. В этом смысле у христианской философии и современных СМИ в идеализированной модели осмысления одна задача – поиск истины, того, что есть «на самом деле». Даже обнародования слухов в желтой прессе, как ни странно служит этой же цели. Если информацию нельзя получить другими способами, появляются варианты того, как «все было на самом деле». Другое дело, желтая пресса злоупотребляет этим перебором вариантов, начиная

заигрывать с читателем, а тот и не отказывается, - в свою очередь, получая удовольствие от игры, в которую его втягивают журналисты.

Как и у религиозной философии, у современных СМИ одинаковое основание понятие «достоверности». «Достоверность, которая может быть приобретена в философии, не является научной, то есть одинаковой для всякого человека, это – убеждение, в достижении которого участвует вся сущность человека» (4, с. 481). Достоверность в СМИ – это попытка привести как можно больше дополнительной информации к событию. Но поскольку интерпретация этой информации может быть различной у разных читателей, журналисты приводят авторитетное мнение. Это может быть мнение религиоведов, высокопоставленных представителей той или иной церковной организации. В приводимых фактах и их интерпретации представителями религиозной среды и просвечивается та самая христианская философия, которая попадает потом в сознание аудитории СМИ.

Анализ сообщений ведущих СМИ, освещающих религиозную жизнь в России и за рубежом, таких как НГ-религии, Седьмица.ру, Благовест-инфо и Интерфакс-Религия, показал, что лишь каждое двадцатое сообщение несет в себе элементы религиозной философии. Большая часть информации, к сожалению, не отражает глубину религиозной сферы человеческой жизни, единственной сферы, которая не уходит от ответов о смысле человеческой жизни, а прямо на них отвечает, и, причем, отвечает положительно. Наверное, в этом есть вина самих журналистов, которые отбирают здесь материалы по шаблонам политических, банковских и прочих новостных лент.

Большую часть информационных сообщений можно разделить на четыре больших группы. К первой из них мы отнесем официальные сообщения, которые лишь демонстрирую определенную активность тех или иных иерархов без какой-либо связи со Священным Писанием или критическим переосмыслением. Заголовки таких новостей говорят сами за себя: «Председатель отделения Императорского Православного Палестинского

общества на Кипре встретился с Предстоятелем Кипрской Православной Церкви», «В московском храме Христа Спасителя прошел концерт «Мы – наследники Победы», «патриарх Кирилл написал молитву ко Дню Победы» и т.д.

Вторая группа новостей, причем достаточно большая, – это криминал. СМИ охотно публикуют на своих лентах любую информацию о воровстве церковного имущества, нападениях и убийствах, совершенных на религиозной и нерелигиозной почве. «В Белоруссии совершено нападение на священника», «Убийца иеромонаха Вадима (Смирнова) в Чебоксарах действовал не из религиозных побуждений, считают в местной милиции» и т.д. Здесь все как и в обычных милицейских сводках – цинично, с кровавыми подробностями, со злорадным подтекстом, что участь священников мало чем отличается от участи прихожан.

Самая большая - третья информационная группа, куда входят сообщения, появившиеся вследствие определения новостей, сформулированного классиком мировой журналистики Дэвидом Рэндаллом: «новости – это не когда собака укусит человека, а когда человек укусит собаку» (5, с. 34). Пытаясь перенести этот принцип на сферу религиозной жизни, журналисты фрагментарно выхватывают все то, что удивляет и забавляет. Зачастую взятые комментарии от представителей духовной власти выполняют ту же роль, усиливая ожидаемый эффект.

Остановлюсь здесь на двух, наиболее показательных информационных сообщениях. Первое из них в начале мая этого года облетело интернет с заголовком «Украинский епископ благословил парад детских колясок». В нем говорилось о прошедшем параде «будущего Украины», на котором участники провезли по проспекту Ленина «экзотически украшенные коляски с малышами» и получили «на финише» иконы и Закон Божий. Комментарий представителей РПЦ приводился следующий: «Православная церковь благословляла и будет благословлять такие семейные торжества, чтобы все

увидели, что семья – великий дар Божий и великая радость». Никаких аргументов, почему именно таким странным образом церковь пытается показать, что семья – «это великий дар Божий», и что говорит Библия о значении семьи для христианина, приведено не было. Выходило, что напрямую к религиозной жизни это событие никакого отношения не имело. Неясно, почему тогда данная новость появилась на информационных лентах, освещающих религиозную жизнь общества.

Этот же вопрос возникал и после прочтения сообщения под заголовком «Иоанн Охлобыстин надеется вернуться к священническому служению». Актер, режиссер и клирик, - сообщали СМИ, – был временно отстранен от служения в связи с тем, что он снимается в кино. И тут же приводили список сыгранных им ролей, ничего общего не имеющих ни с религией, ни с христианским образом жизни. Две последних роли – комедийные; одна из них - зав. терапевтическим отделением в сериале «Интерны» на ТНТ, другая – хозяина авторемонтной мастерской (сериал «Любовь на колесах»), который разводится со своей женой Лизой, а затем встречает легкомысленную радиоведущую Ксению. При этом цитировались высказывания самого Охлобыстина, заявляющего, что «служение Богу выше» и поэтому «со скорбью, но рано или поздно», он «будет вынужден оставить кино». Но пока, он, мол, «востребован на экране и намерен играть как можно больше».

Появление данного рода новостей связано, по всей видимости, с запросами самих читателей, пытающихся у себя и у других создать иллюзию интереса к религиозной жизни, интереса к ней. Помните, как в Библии Христос осуждал фарисеев, практикующих показные молитвы? Подчас называющего себя «верующим» интересует все то, что находится вне религии, хотя и сопровождается религиозной терминологией «священник», «таинства», «церковь». «Характерной чертой жителя мегаполиса является отсутствие вкуса к осмысленному чтению, - отмечает Игорь Малин, - человек умеющий читать, но не владеющий культурой чтения, неизбежно скатывается к всеядности.

Добавьте сюда истощения желания к нравственному восхождению, и мы получаем человека, который живет в беззаботном глянцево-мире – мире, в котором замысел литературы, по верной мысли социолога Бориса Дубина, определяется слоганом «продукт должен цеплять, но не должен грузить». Главное – «зацепить» читателя ярким (а порою и вульгарным) названием» (2, с.21). Наверное, поэтому популярны ток-шоу, «легкие» фильмы, «легкое» чтение, sms-сообщения и самые краткие e-mail(ы).

Наконец, четвертая группа – это новости, в которых четко обозначается не только связь с церковной традицией и самой Библией, но и выражается противоположная точка зрения относительно интерпретации определенных церковных догматов, позволяющая иметь целостный взгляд на ту или иную религиозную проблему. Иными словами, здесь уже мы встречаем все признаки христианской философии.

В качестве примера приведу новость, облетевшая интернет с подзаголовком «В Германии хотят судиться с Ватиканом по поводу церковного налога». В ней сообщалось о том, что немецкий специалист по каноническому управу профессор Хартмут Цапп подал в суд на ... Католическую церковь Германии. И дело оказалось не только в том, что он не хочет платить церковный налог, который, кстати, Католической церкви там приносит около 7 млрд. долларов годового дохода. По существующему законодательству немецкие христиане могут оставить свою церковь и прекратить уплату налогов. Для этого нужно лишь заполнить специальное заявление в мэрии, которое затем передается церковным властям. Эта процедура официально носит название «выход из Церкви». Имя такого человека удаляется из церковных регистрационных книг, и он уже не может участвовать в церковных службах и таинствах. Так вот профессор Цапп заявил, что до сих пор является верующим, - практикующим католиком, поэтому требует изменить формулировку «выход из Церкви» на «выход из Католической Церкви, общественной корпорации». Цапп уже выиграл первое судебное разбирательство во Фрайбурге, но апелляционный суд

в Мангейме затем вынес решение в пользу Церкви, мол, споры по поводу налога являются внутрицерковным делом, и этот вопрос должен решаться на основе канонического права.

На первый взгляд эту заметку можно было бы отнести к третьей обозначенной мною группе, ведь факт, который лег в ее основе, прежде всего, удивляет. Один человек выступил против сложившегося годами прядка финансирования церковной организации. С другой стороны, налицо «критический анализ общекультурных и теологических положений, понятий и доктрин, а также выводов, которые из них можно сделать» - то есть первый принцип христианской философии.

Действительно, выход из конкретной Церкви – это не всегда означает уход от Бога. Когда-то Сам Христос «вышел» из иудаизма, основав Христианскую Церковь, потому что «пришел к Своим, а Свои его не приняли» (6, с. 100). Если бы Мартин Лютер не «вышел из своей Церкви», он не основал бы протестантизма. Не случайно Блаженный Августин разделил понятия «видимой» Церкви и «невидимой» Вселенской Церкви, к которой отнес искренне верующих всех времен и народов (7, с. 134).

И, наконец, здесь мы видим и проявление второго принципа христианской философии – показана связь Библии с современностью, с жизнью современных христиан. Ведь принцип свободы и свободного выбора христианской веры изначально заложен не в Конституции, а, прежде всего, в самой Библии. «Где Дух Господень – там свобода» (6, с. 221). Отсюда и свободное право выбора, какую церковную организацию поддерживать (или не поддерживать) финансово, том числе своими налогами. И потом «каждый за себя даст отчет Богу» (6, с. 201).

Конечно, данное новостное сообщение не соотносится с российской действительностью. Люди, даже невоцерковленные, молча платят налоги, которые без их согласия идут в том числе и на поддержку доминирующей

«культурной религии». А СМИ пишут про священников-актеров и цитируют пресс-релизы пресс-службы патриарха.

Что касается данной заметки, то более чем вероятно, что наши журналисты просто взяли готовые формулировки, появившиеся в германских СМИ. Многолетняя история существования свободы вероисповедания в европейских странах наложила свой отпечаток и на содержание новостей религиозной сферы. Сложилась журналистская практика не просто констатировать факт, а попытаться донести до читателей, пусть даже в двух словах, глубинную суть той или иной проблемы. Сформировался своего рода «философский шаблон» раскрытия новостей религиозной сферы. Причем, попытки «отплыть на глубину» зачастую сопровождаются ссылками на Священное Писание. Таким образом, христианская философия в большей степени раскрывается в СМИ тех стран, в которых существует практика объективного освещения событий религиозной жизни в силу особого значения, которое придается ей в обществе.

На российских информационных лентах сообщений, содержащих элементы христианской философии, значительно меньше. Зачастую это новости, связанные непосредственно с распространением и пониманием самой Библии, такие как, к примеру «Саранская епархия готовит полное издание перевода Нового Завета на национальные языки мордвы – мокшанский и эрзянский». «Российская газета» по этому случаю цитирует высказывания ректора Саранского духовного училища протоиерея Александра Пелина. Он говорит о том, что в свое время работа по переводу Библии на национальные языки была отодвинута на второй план, так как приходилось заниматься восстановлением храмов и приходов. Однако сегодня это направление приобрело особую актуальность, в связи с попытками использовать этнические моменты для реставрации самых древних форм язычества. В этом плане издание переводов Нового Завета поможет противодействовать натиску суеверий и оккультизма.

Из содержания данного информационного сообщения мы видим акцентирование внимания на важности для христианина чтения Священного

Писания, которая формирует стойкость в вере и противостояние языческим религиозным формам. Таким образом, высвечивается и вторая составляющая христианской философии – демонстрация связи содержания Библии с современностью, ее непреходящую актуальность.

Религиозная философия – это своеобразные интеллектуальные раскопки с целью обнаружить правду. Интересоваться религиозной философией имеет смысл, чтобы что-то глубже понять, осмыслить. А разнообразие информационных стилей подачи информации, особенно в третьей группы новостей, связано, по-видимому, с различным отношением людей к этой самой правде.

И все же почему так происходит, что одних интересуют новые светские роли актера-священника, а других – проблема свободы вероисповедания? «Правда – это не только логическая истинность, но и этический императив, - пишет Михаил Черенков. - Она требует от нас не только интеллектуального познавательного усилия, но и мужества решиться на нравственный поступок. Поэтому и бояться правды, что не бояться сделать волевое решение – свершить правду, бороться за правду, жить по правде» (3, с.76).

По – видимому, основная задача СМИ, освещающих подлинную, глубинную религиозную жизнь общества и состоит, главным образом, в том, чтобы не описывать забавные и необычные грани религии, а побуждать человека думать, стимулировать религиозный поиск. «Устав от борьбы за свою правду, разочаровавшись в правде другого (вождя, партии, государства), остается смиренно признать Третью правду: «Твоя правда, Боже...». (3, с. 78).

Подчеркну, что речь идет именно о религиозном поиске как духовном поиске. Религия – это, прежде всего, духовность, и только потом нравственность. «С христианской точки зрения, духовное и нравственное – не одно и то же, - отмечает Игорь Малин - Нравственность – это мое отношение к миру, к людям, к самому себе. А духовность – это то, почему я отношусь к окружающим

подобным образом. Нравственность – это мое поведение и мои слова. Духовность – мотив» (2, с.59).

Выходит, что культура современного города способна привлечь внимание человека, но вот обогатить его душу она уже не в силах. В мире вещей значим продукт, но не личность. Или ты делаешь то, что хорошо продается, или ты на обочине городской жизни. Важно то, что ты дашь, а не ты сам.

Таким образом, новости, освещающие религиозную жизнь общества должны отражать специфику этой сферы, ее отличительную особенность. А это невозможно без элементов религиозной философии, «копания в глубину», пути к правде, духовности. В противном случае, по удачному выражению Анны Ахматовой, «читатели газет» становятся «глотателями пустот» даже в том случае, если речь идет о специализированных изданиях, посвященных вопросам религиозной жизни.

Не важен объем информационного сообщения - два абзаца, или половина полосы. Известно, что одним словом подчас можно добиться того, чего нельзя добиться пламенной получасовой речью. Читатели должны ощутить всю значимость религии, воцерковленности жизни для приближения к пониманию Церкви как школы, ученичества, актуальность Священного Писания. Только в этом случае христианская философия может стать неотъемлемой частью общественного мнения, а не уделом избранных маргиналов, отделенных от забот этого мира пустынями и стенами храмов. Таким образом, основная задача СМИ, освещающих религиозную тематику – не приспособливаться под вкусы публики, а корректировать эти вкусы в соответствии с основной задачей религии, ставит новые планки для духовного роста даже посредством констатации и интерпретации того или иного факта.

## **ЛИТЕРАТУРА**

1. *Обитис, С.Р.* Теологический энциклопедический словарь под редакций У.Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – 1468 с.

2. *Малин, И.И.* Разговор на пороге. – Одесса: Духовное возрождение, 2009. – 102 с. – (Серия «Национальные евангельские авторы»).
3. *Черенков, М.Н.* Третья правда: Разговор о вере в конце истории. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2006. – 208 с.
4. *Философский энциклопедический словарь.* – М.: ИНФРА-М, 1997. - 576 с.
5. *Рэндалл Д.* Универсальный журналист. - М.: Международный центр журналистики, 1996. – 346 с.
6. Библия. Синодальный перевод, М.: Российское библейское общество, 1992. - с.1197
7. *Бл. Августин.* О граде Божьем. М.: АСТ, 2000. – 1202 с.

*Игорь АЛЕНИН, (г. Москва, Россия)  
кандидат филологических наук*

## **О СОВРЕМЕННОМ ВОСПРИЯТИИ АНТИНОМИЙ Н. БЕРДЯЕВА**

Прошел уже почти век с момента выхода сборника статей Николая Бердяева «Судьба России», начатого до Первой мировой войны, и законченного в 1918 году. В предисловии к нему автор констатировал: «Великой России уже нет и нет стоявших перед ней мировых задач, которые я старался по-своему осмыслить». Однако сами тексты статей сборника возвращают нас, читающих Бердяева почти век спустя, к проблемам, которые и по сей день остаются нерешенными. В этой статье мы остановимся на нескольких задачах, поставленных Н. Бердяевым, которые, не найдя разрешения, не были сняты ходом последующей истории и по-прежнему требуют осмысления и либо решения, либо снятия.

Пафос сборника «Судьба России» двойственный: пессимизм и трагизм сочетаются в нем с верой в великое будущее России. Во что верил Бердяев в период, предшествующий вступлению России в первую мировую войну и во время войны? Он верил, что в решении таинственных судеб человечества России уготована активная и творческая роль, которую наша страна пока еще не начала исполнять. Однако философ упоминает и о скрытых в русском народе и его интеллигенции началах самоистребления. Они в полной мере проявились всего через несколько лет после написания работ, вошедших в сборник. Основная закономерность духовного и социального развития российского общества, по Бердяеву, состоит в неснятых и по сей день противоречиях и антиномиях. Бердяев опасался и все же верил в российскую революцию, которая должна была стать следствием Первой мировой войны. Российскую революцию Бердяев оценивал, прежде всего, как феномен не политический и социальный, а как феномен духовного и религиозного порядка. «Нельзя излечить и возродить Россию одними политическими средствами.

Необходимо обратиться к большей глубине. Русскому народу предстоит духовное перерождение» [1, с. 8]. Его вывод состоял в том, что для духовного возрождения России, как впрочем и во всем христианском человечестве должно начаться объединение всех положительных духовных, христианских сил против антихристианских и разрушительных» [1, с. 8].

Вряд ли мысли и прозрения Н. Бердяева претендуют на звание абсолютной истины. Но пронизательность и точность его наблюдений не вызывает сомнений и сегодня и бросают вызов христианскому сообществу, мыслящему категориями христианского преображения, христианской свободы, русского национального духа.

Среди основных выводов русского религиозного мыслителя, следует выделить часто повторяющееся утверждение о том, что Россия, несмотря на свое заметное место в мировых делах, по-настоящему определяющей роли в мировой жизни еще не играла, веками ведя замкнутую и обособленную духовную жизнь. Именно в духовной культуре Бердяев видел «ядро жизни», по отношению к которому сама государственность есть лишь поверхностная оболочка. Она-то по-прежнему не занимает великодержавного положения в мире. Дух России не может пока диктовать народам тех условий, которые может диктовать русская дипломатия. И потому одна из задач, требующая решения, - развить духовную культуру до состояния, когда ее наличие стало бы заметно в самом обществе и за его пределами.

Одной из основополагающих для надежного духовного развития России нам видится осознание и снятие бердяевских антиномий, касающихся национального русского характера и как следствие устройства нашего общества. Необходимо отказаться от «лживых и фальшивых идеализаций, от отталкивающего бахвальства, от бесхарактерного космополитического отрицания и иноземного рабства» [1, с. 13]. Вот эти антиномии.

**Россия – самая безгосударственная, самая анархичная страна в мире. В то же самое время Россия – самая государственная и самая бюрократическая**

**страна в мире. Бердяев считал всех подлинно русских, национальных писателей, мыслителей, публицистов безгосударственниками, своеобразными анархистами, никогда не умевшими устраивать свою землю.** «Русский народ как будто бы хочет не столько свободного государства, свободы в государстве, сколько свободы от государства... свободы от забот о земном устройстве... Русский народ, - считает Бердяев, - не хочет быть мужественным строителем, его природа определяется как женственная, пассивная и покорная в делах государственных, он всегда ждет жениха, мужа, властелина. Россия – земля покорная, женственная». [1, с. 16)

Если признать данную точку зрения справедливой, то возникает вопрос: могут ли быть преодолены недоверие русского народа к власти, безгосударственность, анархизм или эти черты национального характера врожденные и изменению не поддаются? Способна ли христианская философия обозначить пути развития той части общества, которая живет по христианским законам, где человек, узнающий о спасении в Иисусе Христе и переживающий духовное перерождение, получал бы вместе с ним и новое представление об окружающем его мире, о своем месте в обществе, о своей активной позиции в диалоге государства и народа? Или участие в жизни государства будет ограничено исполнением гражданских обязанностей и молитвой за правительство? Осознают ли сегодня верующие своим долгом необходимость работы с властными структурами? Осознают ли они себя сами государственниками? Верят ли в возможность влияния на бюрократизированные органы власти? Если верят, то, что делают, чтобы найти пути взаимодействия с государственной властью? «Русский народ, - отмечал Бердяев, - всегда любил жить в тепле коллектива, в какой-то растворенности в стихии земли, в лоне матери». Если следовать бердяевской мысли, то сегодня необходимо вновь обосновать необходимость приобретения верующими активной индивидуальной жизненной позиции, часто идущей в разрез с коллективной, и продумать практические пути воспитания тех черт характера, в

отсутствии которых Бердяев видел одну из причин духовного упадка России. Спустя двадцать лет после установления относительной духовной свободы в России мы, например, наблюдаем опасность превращения протестантских христианских общин в теплые коллективы. Растворение паствы в таких коллективах руководители общин часто почитают за благо, называя их преданностью Богу и выражением христианского смирения.

Российская история, отмечал Н. Бердяев, не знала такого европейского явления как рыцарство, воспитывающее в людях личное начало. Это значит, что сегодня должны появиться социальные и церковные институты, развивающие в людях, и, прежде всего, в молодежи именно эти качества. Символически Бердяев выражает свою мысль так: «В русском человеке есть мягкотелость, в русском лице нет вырезанного и выточенного профиля. Платон Каратаев у Толстого – круглый...» [1, с. 17] Какие христианские институты, в том числе и церковные, берут сегодня на себя ответственность за создание точенного, резко вырезанного нравственного профиля верующего человека? Удастся ли пасторам и церковным служителям поддерживать в верующих творческий огонь личной религиозности, или мы вынуждены будем признать, что забота об огне личной религиозности целиком на плечах самого верующего?

Вторая антиномия Бердяева звучит следующим образом. **Россия – самая не шовинистическая страна в мире. И в то же самое время Россия – самая националистическая страна в мире, страна невиданных эксцессов национализма, страна национального бахвальства, страна, в которой все национализировано, вплоть до вселенской церкви Христовой, страна, почитающая себя единственной призванной.** Церковный национализм – характерное русское явление. Русская религиозность – женственная религиозность, - религиозность коллективной биологической теплоты, переживаемой, как теплота мистическая. Ей свойственно слабое развитие личного религиозного начала: она боится выхода из коллективного тепла в холод и огонь личной религиозности. «Это не столько религия Христа, - пишет

Бердяев, - сколько религия Богородицы, религия матери-земли, женского божества, освещающего плотский быт... Это религия размножения и уюта» [1, с. 23]. Русский народ в массе своей ленив в религиозном восхождении, его религиозность равнинная, а не горная. Коллективное смирение дается ему легче, чем религиозный закал личности, чем жертва теплом и уютом национальной стихийной жизни. «Сама христианская любовь, которая существенно духовна и противоположна связям по плоти и крови, натурализовалась в религиозности, обратилась в любовь к “своему” человеку». [1, с. 24] Русский человек не считает возможным подражать национальным святым, - это было бы слишком мужественно-дерзновенно. «Русский человек, - отмечает Бердяев, - хочет не столько святости, сколько преклонения и благоговения перед святостью, подобно тому, как он хочет не власти, а отдания себя власти, перенесения на власть всего бремени» [1, с. 24]. Нежелание, боязнь личной святости как слишком трудного подвига веры русский человек часто склонен маскировать и объявлять своей национальной особенностью. Потому на Руси искони возвышались церкви, святые и старцы, но почва религиозности, по выражению Бердяева, оставалась «равнинной, натуралистической, языческой».

Н. Бердяев отмечал роль Вл. Соловьева в деле преодоления церковного национализма, в его призыве к церкви, пропитанной вселенским духом Христа, к освобождению Христова духа из плена национальной стихии, стихии натуралистической. Владимира Соловьева и его творчество Н. Бердяев называл «истинным противоядием против националистического антитезиса русского бытия». Соловьев обращал внимание мыслящей российской публики на необходимость решения двух национальных вопросов: польского и еврейского. В истории российско-польских отношений было немало трагических страниц. События 20 века показали, что груз взаимных обид и непрощения по-прежнему отягощает отношения между нашими двумя славянскими странами.

Катастрофа под Смоленском стала вынужденным, но необходимым поводом для действий российских властей, призванных выразить готовность к шагам по установлению политического и возможно религиозного диалога с Польшей. Но за этими шагами должны последовать шаги, предпринятые широкой, в том числе и церковной, общественностью, ставящие своей целью показать, что между нашими славянскими народами нет непреодолимых разногласий, включая и разногласия религиозного характера.

История русско-еврейских отношений вероятно не менее сложна и болезненна. Если в европейских странах диалог между конфессиями (не только христианскими, но и христианством и иудаизмом) в том или ином виде происходил и не прерывался, то в российской культуре он сегодня только начинается. Примером литературного произведения, выводящего читателя на серьезные размышления о своей и чужой вере, о необходимости критического отношения не только к чужому духовному пути, но и к своему собственному, можно считать вышедший несколько лет назад роман Л. Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик». Главный герой – еврей, волею обстоятельств ставший «кротом» в гестапо во время Второй мировой войны, и способствовавший спасению жизней многих людей. Придя к вере во Христа во время войны, главный герой после войны становится католическим священником-кармелитом, и начинает свое служение в Израиле.

Основной своей миссией отец Даниэль видел воссоздание еврейского христианства, то есть христианства, которое исповедовали ранние христиане-евреи, и которое, благодаря триумфальному успеху проповеди апостола Павла среди язычников, со временем полностью было вытеснено христианством греческим. С точки зрения католических канонов, некоторые взгляды отца Даниэля на литургию, которую он служил на иврите, на его отказ от использования в мессе «Символа веры», могут показаться еретическими. Объясняет свои взгляды он необходимостью вернуться к корням христианства,

а не пользоваться плодами церковной дискуссии, происходившей гораздо позже и в народе, пользующимся иными рациональными конструктами.

Одной из особенностей нашего времени нам видится в появлении христиан, которых условно можно было бы назвать «межконфессиональными», то есть людей, вбирающих в себя традиции не одной, а двух или более христианских культур. Даниэль Штайн как литературный персонаж является воплощением этой современной духовной тенденции. Роль христианской философии в этой связи нам видится в том, чтобы кроме отстаивания ортодоксии, правильного учения, обратить внимание на ортопраксию, на правильное христианское делание, на проявления праведной жизни, множество примеров которой мы находим в Евангелии. «Среди моих друзей был один врач, который на словах отрицал присутствие Бога в мире, но жил в таком бескорыстном служении больным, что его словесное непризнание Бога не имело никакого значения. Одинаковое у меня отношение к верующим и неверующим» [2, с. 465], - говорит Даниэль Штайн. Сама Людмила Улицкая, как автор и герой повествования, составленного из дневниковых записей, интервью, личных писем, о Даниэле Штайне говорит так: «...Даниэль всю жизнь шел к одной простой мысли – веруйте как хотите, это ваше личное дело, но заповеди соблюдайте, ведите себя достойно... Можно быть... агностиком, бескрылым атеистом. Но выбор Даниэля был – Иисус, и он верил, что Иисус раскрывает сердца, и люди освобождаются Его именем от ненависти и злобы...» [2, с. 499]. Образ человека подобного Даниэлю Штайну важен для русского человека именно в связи с разговором о польском и еврейском вопросах. Исторически мышление русских людей оставалось мышлением имперским - моноязычным и монологомичным. Людей, ставивших перед собой задачу, подобно челнокам, связывать разные берега понимания, в России не хватало или на их служение смотрели как на бессмысленный и опасный экуменизм. Отношение к чужаку было подобно раз и навсегда произнесенному приговору, и редкие люди, те более иностранцы, вроде доктора Гааза, оставались в культурной памяти

народа как фигуры, достойные уважения и которым должно подражать. Целенаправленное образование в среде христиан по вопросам чужой доктрины, уважение к людям, не разделяющим твоих убеждений, использование в проповедях и духовном развитии опыта видных мыслителей и проповедников, не относившихся к твоей конфессии – в этом нам видится надежда на то, что в России на смену монологизму и монологичию придет диалог и многоязычие, предполагающие понимание ценности чужой культуры. Бердяев считал, что после Вл. Соловьева любой партикуляризм, надо рассматривать как реакционный, не соответствующий христианской природе. И именно христианский универсализм должен окончательно утвердиться в христианском сознании России.

Третья антиномия Бердяева звучит следующим образом. **Россия – страна безграничной свободы духа, страна странничества и искания Божьей правды. Самая не буржуазная страна в мире, в ней нет того крепкого мещанства, которое так отталкивает и отвращает русских на Западе. В то же самое время Россия – страна неслыханного сервилизма и жуткой покорности, страна, лишенная сознания прав личности, страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством.** Россия жила слишком природной, недостаточно человеческой жизнью, слишком родовой, недостаточно личной жизнью. Россия в массе своей исповедовала религию родовой плоти, а не религию духа, смешивала родовой, природный коллективизм с коллективизмом духовным, сверхприродным. «В русском народе, - пишет Бердяев, - поистине есть свобода духа, которая дается лишь тому, кто не слишком поглощен жадной земной прибылью и земного благоустройства. Россия – страна бытовой свободы, неведомой передовым народам Запада, закрепощенным мещанскими нормами... В России, в душе народной есть какое-то бесконечное искание...невидимого града-Китежа, незримого дома». Но в то же самое время Россия не любит красоты, боится красоты как роскоши, не хочет никакой избыточности. Россию почти

невозможно сдвинуть с места, так она отяжелела, так она инертна... Все наши сословия... предпочитают оставаться в низинах, быть “как все”. Везде личность подавлена в органическом коллективе» [1, с. 26]. И сегодня мы можем видеть подтверждение справедливости этих слов. Даже самые богатые люди страны редко ощущают себя индивидуальностями, независимыми творцами своей христианской судьбы. Они в той или иной мере являются винтиками Системы, которая диктует ту или иную манеру поведения, способы расходования средств, отношения к благотворительности и многое другое. И все же исконный российский коллективизм, по мнению Бердяева, – явление преходящее, и христианской философии в России необходимо осмыслить возможные пути развития этой веками складывавшейся среды существования индивида. Мужественное ответственное начало существует в российском народе, но отдельно от женственной национальной стихии. Мужественное начало часто видится как начало внешнее, привнесенное в русскую среду. Отсюда столько надежд, возлагаемых в начале 90-х на то, что иностранцы приедут и научат жить: строить экономику, дома и межличностные отношения. Сегодня вновь перед Россией стоит важная задача – не перенимать рабски западные ценности, чтобы потом в приливе всенародного гнева не отринуть их от себя. Задача русского человека сегодня состоит в том, чтобы обнаружить внутри себя мужественное ответственное начало. Н. Бердяев верил, что первая мировая война послужит катализатором к этому жизненно важному процессу. Но мировые процессы приняли совершенно непредсказуемое направление, и теперь мы, спустя почти век, вновь на перепутье.

Рассуждая о русской революции, Бердяев утверждает необходимость глубокого анализа ее причин. Но он предвещает русскому народу духовное перерождение, в котором Россия излечится и возродится. Необходимо возникнуть «священному союзу» всех творческих христианских сил, всех верных вечным святыням. Начаться же ему надлежит с покаяния и искупления грехов, за которые нам посланы страшные испытания.

Бердяев видел насущным условием преобразования судьбы своей страны, перевоспитания русского характера. «Мы должны будем усвоить себе некоторые западные добродетели, оставаясь русскими. Мы должны почувствовать и в Западной Европе ту же вселенскую святыню, которой мы и сами были духовно живы, и искать единения с ней... Для этого дух человеческий должен облечься в латы, должен быть рыцарски вооружен» [1, с .9].

Бердяев видит только один способ позитивного развития общества – его развитие через духовное самосовершенствование и развитие внутреннего мира отдельно взятой личности. Самобытный тип русской души, по его мнению, уже выработан и навеки утверждён и потому русская культура и русская общественность могут твориться лишь из глубины русской души, из её самобытной творческой энергии. Но русская самобытность должна, наконец, проявиться не отрицательно, а положительно, в мощи, в творчестве, в свободе».

Роль церкви сегодня особенно важна именно в той части бердяевского прогноза, который касается необходимости возрастания влияния духовных сил сначала внутри страны, а потом и вне её. Должна возродиться и появиться новая культура, основанная на духовных началах и ценностях.

Однако существует взгляд на отечественную культуру как на «культуру диссонанса». Это означает, что в отличие от гармонической культуры западного мира, русская культура самой своей судьбой призвана не только демонстрировать миру универсальные противоречия бытия, но и оказывать неизгладимое влияние на судьбы цивилизации примером своего «несовершенства». «Именно в недрах таких культур, как считается, вызревают неведомые миру идеи, происходит мгновенный прорыв в будущее... На практике часто получается, что идея «диссонанса» попросту отождествляется с идеей невосполнимого дуализма, а, следовательно, русская цивилизация

понимается как социально-культурное пространство, принципиально не приспособленное к синтезу «западного» образца» [3].

Основной вопрос данной статьи по своему характеру был дискуссионный – являются ли описанные Бердяевым антиномии приговором, диагнозом, верным раз и навсегда, или все-таки той болезнью национального духа, которые поддаются лечению? Как писал М. Гершензон в своей работе «Ключ веры»: «Кто хочет понять человека и себя самого, должен бросить лот в самую глубокую идею, какую создал человеческий ум, - в идею Бога...» [4, с. 238]. И потому преобразование России, которое предвидел и о котором мечтал Н. А. Бердяев, невозможно без религиозных преобразований, касающихся внешней и внутренней духовной жизни русского человека.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев, Н.* Судьба России. - М.: «АСТ», 2004.
2. *Улицкая, Л.* Даниэль Штайн, переводчик. - М.: «Эксмо», 2008.
3. *Уваров, М.* Бинарный архетип. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.sofik-rgi.narod.ru/avtori/binarniy\\_archetyp/index.htm](http://www.sofik-rgi.narod.ru/avtori/binarniy_archetyp/index.htm)
4. *Гершензон, М.* Очерки прошлого. - Кишинев: Ruxanda, 2003.

*Максим БАЛАКЛИЦКИЙ (г. Харьков, Украина)  
кандидат филологических наук*

## **ПРОТЕСТАНТСКОЕ БОГОСЛОВИЕ КОММУНИКАЦИИ: УКРАИНСКИЙ КОНТЕКСТ**

*Актуальность* предлагаемой темы обусловлена тем, что украинских протестантов, наряду с православными и католиками, характеризует заметная активность в развитии церковных СМИ и участия в светском медиaprостранстве. Евангельские христиане выпускают сотни периодических изданий, число названий и тиражи которых сравнимы с православными и католическими журналами, и активно используют возможности интернета. Межконфессиональное (для консолидации усилий и ресурсов) протестантское ТВ использует кабельное, спутниковое и интернет-вещание. Отечественные программы транслируются украинскими и международными протестантскими телеканалами. Евангелики вещают в СВ и УКВ (FM)-диапазонах, предоставляют возможность слушать региональные радиопередачи в интернет-подкастах.

Светская же медиасфера в лучшем случае игнорирует журналистские «голоса» религиозных сообществ, и протестанты здесь является одним из самых показательных примеров. Эта граница является самой тонкой на волнах Национального радио (из-за низкого уровня коммерциализированности этого СМИ), где длительный период «в прайм-тайм» выступают евангельские проповедники. Эра телепроповедничества 1990-х годов западного происхождения немало повлияла на формирование как массового представления о стиле протестантской риторики, так и подобных устремлений украинских вещателей. Попыткой «прорваться в публичность» можно назвать деятельность Сандея Аделаджи, однако скандал вокруг финансовой структуры «King's Capital» привел к возбуждению против этого киевского пастора уголовного дела и может нанести ущерб общественному имиджу и других протестантских церквей.

Информационные интенции церковных спикеров не являются для них факультативными. Многолюдная демонстрация в защиту межконфессиональной передачи на городском телеканале, выпуск аудиокниг о «божественном происхождении» пиара, да и журналистский диплом Аделаджи не избежали внимания аналитиков.

*Цель* статьи — изучить особенности и роль богословских концепций в формировании протестантских СМИ Украины.

Протестантское богословие коммуникации преимущественно рассматривает проблемы миссиологии — методы донесения потенциально к каждому члену общества евангельской вести (в толковании церковной общины). Такой акцент позднего протестантизма, распространенного в Украине, вызван тем, что анабаптистское движение XVII века, не встретив поддержки власть имущих, вынуждено было вернуться к статусу меньшинства — негосударственной церкви, то есть к статусу христианства в период его легализации римским императором Константином в IV веке хр.е. Еще одним фактором был отказ от крещения младенцев. Эти компоненты, среди прочего, сформировали феномен «церкви верных», построенной на фиксированном членстве ограниченного числа лиц, соответствии их поведения нормативам церковного учения. Вот как этот вопрос понимает крупнейший немецкий социолог: «религиозная община, «видимая церковь», по терминологии реформированных учений, рассматривается уже не как... *учреждение*, по самой природе своей призванное охватывать как праведников, так и грешников, будь то к вящей славе Божьей (как в кальвинизме) или в качестве посредника для передачи людям средств спасения (как в католичестве и лютеранстве), а исключительно как сообщество *лично верующих и возрожденных*, и только их одних. Другими словами, перед нами уже не «церковь», а «секта». Именно это должно было символизировать само по себе чисто внешнее требование — крестить только взрослых, внутренне сознательно воспринявших веру и исповедующих ее. «Оправдание» *посредством* этой веры, что постоянно подчеркивалось во всех религиозных

беседах перекрещенцев, резко отличалось от идеи «внешнего» понимания заслуги Христа, господствовавшей в ортодоксальной догматике старого протестантизма. (...) Откровение доступно каждому: для этого достаточно пребывать в готовности и **не препятствовать приближению святого духа грешной приверженностью к мирской жизни**» [1] (последнее выделение мое — М.Б.).

Такой подход обусловил изрядное напряжение между общиной и ее окружением. Евангельское свидетельство стало средством выживания самообеспечивающегося религиозного сообщества путем рекрутирования новых членов, а также способом проявления его веры, исполнением Христовой заповеди «научите все народы» (Мф. 28:19), самореализации. Если спикеры раннего протестантизма (а сегодня, например, некоторые российские лютеране) осуждают практику прозелитизма [2], для большинства позднеевангельских течений необходимость миссионерской работы не вызывает сомнений. Указанное поручение Христа провозглашается последними чуть ли не главной целью существования Церкви. (Эта идея подхвачена и обновленным католицизмом). Миссия является экзистенциальной потребностью евангельских конфессий; призыв в доказательство «чистоты намерений» протестантов поощрять, скажем, православных слушателей протестантских катехизаторских курсов становится активными членами православной Церкви, звучащий из уст православных полемистов [3] (такие случаи зафиксированы в миссионерской практике американских протестантов среди французских католиков [4, с. 230]), в сегодняшних украинских условиях является полнейшей абстракцией.

Междупротестантскую полемику вызывает не необходимость свидетельства веры, а его методы. Мы выделим «консервативный» и «прогрессивный» лагеря диспутантов, изложим суть спора, аргументацию обеих сторон и укажем компромиссные варианты.

За исключением непродолжительного периода в начале XX столетия позднепротестантские конфессии на территории бывшей Российской империи находились под запретом и властным давлением. Следовательно, исторически ранее сформировалось «консервативное» крыло верующих. Невозможность получать высшее образование, исповедовать свои взгляды, участвовать в общественной жизни углубили стремление к отделению от «грешного мира», унаследованное славянскими евангеликами от европейского анабаптизма. Традиционность понимается как доказательство самобытности своей конфессии, и ведет к разработке герметичной субкультуры: культурного уровня, манер, привычек, внешности, специфических речевых оборотов, эвфемизмов и т.д. Субкультура абсолютизируется, становясь признаками спасенного человека (здесь возможна связь с кальвинистским требованием к верующему проверить / подтвердить свой статус нормативным поведением); субкультуру провозглашают образцом для всей истории христианства, выводя ее источники чуть ли не из апостольской эпохи. Ее испытание временем — самодостаточное качество для традиционалистов — подкрепляется важным доказательством, что *именно такой* образ жизни позволил Церкви выстоять во времена преследований. Идеалом здесь является мученик (Христос), изгнанник. Страдания униженной Церкви воспринимаются как знак ее истинности (вспомним эту идеологию из арсенала православных полемистов средневековой Украины).

В эпоху свободы совести не все верующие смогли адаптироваться к новым условиям. Многих дезориентировало отсутствие «врага», который, отбирая церковную независимость, одновременно предоставлял социальные гарантии. Выпадение из современности углубилось в связи с неопределенным статусом религиозных общин, «антисектантской истерией» в светских СМИ, отказом от общения с прессой, попыток прояснить свою позицию — всё это усугубляет конфликт с обществом. Таков сейчас статус свидетелей Иеговы и герметичных течений типа адвентистов-реформаторов, незарегистрированных баптистских и

пятидесятнических общин. Поэтому «консерваторы» утверждают, что чрезмерная открытость к миру грозит / обращается беззащитностью перед грехом.

«Прогрессисты» возражают, что инкапсуляция конфессии лишает Церковь возможности пользоваться преимуществами свободы для осуществления ее предназначения — свидетельства о Христе — и дискредитирует евангеликов в глазах общественности. «Знаменем» прогрессизма является учение латвийского пастора Алексея Ледеява; термины «харизматизм», «харизматия», «ледеявщина» превратились в ходе полемики в жупелы для обозначения методов церковной работы, несовместимых с представлениями конкретного диспутанта. В своей книге «Новый мировой порядок» (2002) Ледеяв называет *вторжение* и *экспансию* главной стратегией Церкви последнего времени и призывает христиан распространить свое влияние в сферах политики и спорта, искусства и моды, журналистики и маркетинга, юриспруденции. Наиболее последовательно прогрессистскую идеологию развивают самые молодые направления протестантства — спикеры харизматического движения. Прихожане таких общин, как правило, не были в положении гонимого меньшинства, потому что пришли в Церковь уже в постсоветские годы. Да и возглавляют эти собрания пасторы, возмужавшие в постперестроечное время. Предметом прогрессистских размышлений является глубина инкультурации христианства (контекстуализации, воплощения [5, с. 87—179] — аналогия земной миссии Христа) с целью миссионерского, спасительного влияния на мир. Такая стратегия подразумевает не создание искусственной субкультуры (гипертрофированного проявления святости), а максимального следования светским моделям («что не запрещено, то разрешено») с превращением храма в ареопаг общественной жизни: здесь устраивают дебаты кандидатов в президенты, показы мод, театральные постановки, вечера юмора и т.д. Изменяется понимание способа самопожертвования ради Бога: вместо необходимости *меньшинства* сохранить верность убеждениям *даже ценой*

жизни возникает необходимость *во что бы то ни стало* достичь максимальную аудиторию вестью спасения. Идеалом становится успешный миссионер (апостол Павел).

Конечно, большинство церквей идет умеренным путем, постепенно осваивая апробированные миром и «прогрессистами» методы и технологии: выход на нерелигиозные СМИ, проведение пресс-конференций, обращение к услугам внецерковных специалистов, общественную активность: благотворительную, политическую и правозащитную, более тесные контакты со светской властью. В Украине, где господствующей «религией» является *материалистический прагматизм*, пока невозможны крайние проявления либеральной (благословение на однополые браки и аборт, рукоположение (осуществляемое англиканской Церковью) геев на священство) или фундаменталистской религиозности: влиятельных требований удаления из учебных программ светских вузов упоминаний о дарвинизме, бойкотов «греховной» культурной продукции, использования политических рычагов для законодательного противостояния секуляризации общественной жизни, а то и насильственных методов для достижения такой цели. Обычно акцентирование своей неправославности вредит чиновникам. Евангельские христиане настолько четко разграничивают свои профессиональные и церковные обязанности, что некоторые протестанты не признают, например, Александра Турчинова «своим», не видя в его публичных действиях повсеместного покровительства евангеликам, а в официальных заявлениях — проповедей, привычных для собраний киевской общины баптистов, которую посещает первый вице-премьер.

Для сравнения: в России такие споры становятся протестантским аналогом дискуссии «почвенников» и «западников». Первых обозначить легче: для молокан важным признаком «русскости» является борода и крой одежды, ориентированный на русскую фольклорную моду (косоворотка, etc), для лютеран — не только отказ от прозелитизма, о чём говорилось выше, а и идеал

протестанта как *подданного* Русского государства, занимающего «не конкуренции, но *консолидации* с Русской Православной Церковью. России сегодня нужен патриотичный протестантизм... поддерживающий государство и его политику, имеющий своей миссией способствование духовному возрождению народа, что невозможно без поддержки миссионерских инициатив традиционной для России Церкви. ...[Необходимо] *добровольное и тесное взаимодействие с доминирующей церковью на правах меньшинства*... протестант, думающий действительно о благе для России, только выиграет от того, что РПЦ сможет духовно окормлять подрастающее поколение, будущее нации, придя в *светские* школы, а также осуществляя пасторскую деятельность вармии, других институтах, неся туда Слово Божие» [2] (курсив мой — М.Б.).

Украинские протестанты, как правило, выбирают серединный путь — без заигрывания с властью, но и без ее демонизации. Крайности редуцируются обоюдно. С одной стороны, исследователи фиксируют уменьшение эсхатологического напряжения даже в учении свидетелей Иеговы, которое обычно отличалось крайним недоверием к светской власти [6, с. 250—256]. Одним из проявлений перехода от «секты» к «церкви» является изменение акцентов проповеди: эсхатология сменяется морализмом, тот — общественной тематикой: вопросами культуры, патриотизма, искусства и т.д.

С другой стороны, нередки признания евангельских лидеров в определенном «разочаровании в западных идеалах демократии», скажем, из-за тенденций а) вымирания европейского либерального христианства и б) сочувственного отношения фундаменталистских кругов Северной Америки к правительственному ограничению гражданских прав населения, в частности, под знаком «борьбы с терроризмом». Несмотря на виртуальность «христианских» партий (как и любых образований в нынешнем украинском политикуме, основанных идеологическими, а не финансовыми кругами), растет внимание протестантов к действиям правительства (общеизвестным является участие евангельских верующих в акциях «оранжевой» революции), поддержка

демократических принципов общества, среди прочего, необходимости сохранения ее религиозного разнообразия в противовес патрональным проектам «киевских» церквей. Возникают попытки религиозного толкования национальной идеи: как духовного возрождения, морали, «христианского лица» страны (ср. с тезисом Михаила Грушевского о том, что православие было национальной идеей украинского в казацких войнах XVII столетия).

*Выводы.* В данной статье была изучена идеология церковной коммуникации протестантских церквей Украины; установлено, что евангельские церкви рассматривают коммуникацию в русле миссионерской работы — свидетельства христианской веры внецерковной общественности; показано, что в постперестроечное время массово-информационная деятельность протестантов всё больше учитывает особенности украинского менталитета.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // <http://portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=1180>
2. Заявление «Российского лютеранского центра по мониторингу СМИ и общественного мнения» // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=22547&type=view>
3. Ответы патриарха протестантам // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://luther.ru/society/dialog/147-patriarx-otvety.html>
4. *Віллем Ж.-П.* Європа і релігії. Ставки ХХІ-го століття / Пер. з фр. — К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. — 331 с.
5. *Henrich D.* Internet Evangelism in the 21st Century : A Reader. — [Б. м.]: Handclasp International, 2007. — 267 p.
6. *Яроцький П., Решетников Ю.* Інституалізація протестантизму як вихід у світ // Християнство доби постмодерну. Колективна монографія. — К. : Українське релігієзнавство, 2005. — С. 238—261.

*Дмитрий ДОРОНИН (г. Нижний Новгород, Россия)  
религиовед, этнолог*

**ДИСКУРСЫ И ПРОБЛЕМЫ СЛУЖЕНИЯ:  
«ПОЗИТИВИСТСКАЯ» И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ  
ПАРАДИГМЫ РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ**

Весной 2010 года я участвовал в одном из круглых столов, посвящённых социальным аспектам религии, организованном Нижегородским религиоведческим обществом и кафедрой истории религии Нижегородского государственного университета. В научной дискуссии была затронута тема религиозного образования в светских государственных школах. И, в частности, тогда был поставлен вопрос: как возможно преподавание религиозного знания, опыта и веры традиционными школьными обучающими технологиями, «заточенными» под догматическую передачу теоретических научных знаний?

«Не вижу проблемы, религиозное знание – вполне точная наука! То есть чёткое и обоснованное знание», - так сформулировал свою позицию один из участников дискуссии.

«Не вижу проблемы»... Но такое ясное и прямое высказывание само оказалось в самом сердце проблемы религиозного знания. Проблемы метафилософской, проблемы надконфессиональной, проблемы гносеологической. Осознавая себя на уровне дискурса гносеологической проблемы мы, христиане, можем отличаться друг от друга в гораздо большей степени, чем, скажем, «христианин-креационист», полемизирующий с «атеистом-эволюционистом».

\* \* \*

«Сын мой! Если ты примешь слова мои и сохранишь при себе заповеди мои,

Так что ухо твоё сделаешь внимательным к мудрости,

и наклонишь сердце своё к размышлению;

Если будешь призывать знание и взывать к разуму;

Если будешь искать его как серебра, и отыскивать его, как сокровище:

То уразумеешь страх Господень и найдёшь познание о Боге» [1].

Мудрость, размышление, знание, разум, познание – но что мы понимаем под этими словами, какой смысл в них вкладываем? От этого зависит наша интерпретация данного и других подобных ему текстов, наши дальнейшие действия. Здесь и проявляется гносеологическая проблема религиозного знания. Возможно религиозное знание «как точное, уверенное знание» и возможно религиозное знание «как предположительное или ошибочное человеческое верование», то есть «гадательно, как сквозь тусклое стекло». И это – всего лишь две крайних версии-гипотезы о том, каким должно или может быть религиозное знание человека. Это и есть гносеологический, метафилософский дискурс, и внутри него мы лишь выбираем гипотезы, то есть выбираем верование по поводу статуса человеческого религиозного знания.

«Креационист, спорящий с (зачастую просто сконструированным в рамках книги) эволюционистом» - оба они подобны друг другу, поскольку оба являются носителями гносеологической парадигмы «позитивного знания». Характерная черта этой парадигмы – фундаментализм и догматизм одной из версии буквального понимания (заповеди Божьей, текста Писания или формулировки естественнонаучного закона природы и т.п.), систематические попытки теоретически и эмпирически постоянно подтверждать свою модель реальности, некритически принимая её за саму реальность. «Точное религиозное знание» может являться всего лишь некритически воспринятой и «возведённой в ранг истины» какой-либо версией догматического богословия, особенно если мы говорим о «знании учебников» в преподавании религии, с чего мы и начали эту статью. Попытка использовать «антропный принцип» как ещё одно «естественнонаучное несомненное доказательство» - ещё один яркий пример, наряду с телеологическим аргументом, «позитивистской парадигмы» в религиозном знании.

Антитеза «креационизм – эволюционизм» может быть снята как надуманная в рамках той или иной версии «концепции продолжающегося творения», в

основе которой – гносеологическое допущение о неверности (недостаточности) буквального понимания текста книги Бытия, о необходимости метафорического толкования древнего символического текста. Метафорическое толкование, в свою очередь, опирается на обнаруживаемый в данности факт полисемии, многозначности «текста мира». Полисемия, многозначность означает экзистенциальную гносеологическую неопределённость человеческого положения в мире. В неопределённости как в «сердце экзистенциальной гносеологической проблемы» соприкасаются также религия и наука, снимается кажущаяся жёсткая антитеза между ними.

Речь идёт, конечно же, о науке «непозитивистской парадигмы» - о науке А. Эйнштейна и Н. Бора, М. Борна и Л. Бриллюэна, К. Поппера и П. Фейерабенда. «Наука не покоится на твёрдом фундаменте фактов, - пишет К. Поппер. – Жёсткая структура её теорий поднимается, так сказать, над болотом. Она подобна зданию, воздвигнутому на сваях. Эти сваи забиваются в болото, но не достигают никакого естественного или «данного» основания. Если же мы перестаем забивать сваи дальше, то вовсе не потому, что достигли твердой почвы. Мы останавливаемся просто тогда, когда убеждаемся, что сваи достаточно прочны и способны, по крайней мере некоторое время, выдержать тяжесть нашей структуры» [2].

## **МЕТОДОЛОГИЯ ДЕЙСТВИЯ В НЕОПРЕДЕЛЁННОСТИ: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ НАУЧНОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ**

Так называемая проблемная (фаллибилистская, попперианская) программа в науке определяет развитие постпозитивистской методологии научного знания, для которой наиболее значимо не знание как обоснованное теоретическое знание, а знание как гипотеза, знание как проблема, как проблемная ситуация, знание как вопрошание, знание как способ выбора и действия в проблемной (неясной, неявной) ситуации. Эти «открытые, незавершённые формы живого знания» напрямую связывают человека с областью неопределённости,

областью познавательной (когнитивной) неизвестности – иными словами, с областью сущностной экзистенциальной *неполноты* бытия человека [3] или с «опытом ограниченности» Р. Бульмана.

Однако именно в таких ситуациях неопределённости и неполноты, ограниченности и «нищеты духом» (противоположность позитивному знанию) рождается принципиально новое научное знание – знание-аномалия и знание-открытие. В этом плане проблемную, неопределённую ситуацию выявления нового знания в научной рациональности можно сопоставить с ситуацией религиозного откровения.

По сравнению с научным знанием религиозное знание в его экзистенциально-открытых недогматических формах гораздо в большей степени сталкивает человека с неизвестностью, тайной, с границей познавательных сил и человеческих возможностей. Более того, религиозное знание можно определить как «методологию ориентации человека в неизвестности», поскольку позволяет взвесить различные пути, цели и смыслы не только в перспективе «наличного и понятного» земного существования и, в более широкой (не данной и тайной пока) перспективе, осуществить осознанный выбор одного из путей.

Обращаясь к методологии ориентации в неизвестности, обратим внимание на гносеологический аспект религиозного откровения как обретение спасения и смысла в неизвестности и Ином: *ситуация обретения* откровения, а не только *ситуация его интерпретации*, относится к когнитивной сфере, а не только к аффективной сфере или к сфере религиозной веры и опыта. «Чудо «в чистом виде» невозможно – в нём всегда присутствует что-то ещё», – полагает автор «Философии религии» (1997) Мел Томпсон [4].

Это «что-то ещё», является структурами (по большей части неосознаваемыми) когнитивной системы человека, посредством которых воспринимается и структурируется откровение. В этом смысле можно говорить о некоем архаичном «языке образов», «символической логике» религиозно-мифологического мышления, специализирующихся на «схватывании»

элементов неизвестного, на «выходе» в область *Ganz andere*, Совершенно Иного (в терминах Р. Отто). О действии этих структур немецкий философ и феноменолог религии Рудольф Отто в своей книге «*Das Heilige*» (Священное) говорит как об области «тёмного априорного познания», как о заложенной в человеке «необходимой предрасположенности к переживанию священного» [5]. Основная функция этих когнитивных структур – указать на некие реалии мира Иного, проявить или, по Абельяру, «схватить» их (идея концепта-«схватывания» в средневековом концептуализме) и осуществить взаимодействие человеческого и Иного миров. О Священном, Ином, неизвестном доселе содержании, являющемся в процессе откровения, «нуминозном предмете» Р. Отто пишет: «Он должен познаваться каким-то иным, особенным способом. Он должен каким-либо образом *ухватываться*, а если бы этого не было, то о нём вообще нечего было бы сказать» [6]. Откровение «возможно только при встречном, движущемся изнутри познании, понимании, оценке – при наличии духа «изнутри» [7]. Таким образом, религиозный опыт и нуминозный опыт (откровение) в частности определяется не только Божественной стороной диалога, но и зависит во многом от гносеологических форм и установок конкретного человека.

К познанию истины, богопознанию в неизвестности, в Ином, в пустоте или в ничто обращались различные религиозные, в том числе и христианские, концепции, которые (с научно-методологической точки зрения) можно назвать *концепциями христианской гносеологии*. Пример современной такой концепции – метафизическая концепция богопознания католического теолога Бернарда Вельте, в своих трудах (например, в «Философии религии», 1979) обращавшегося к идеям К. Ясперса и М. Хайдеггера. Согласно Вельте, «опыт ничто» – один из *базисных фактов* человеческого существования, осознавая его, человек может испытать реальность Бога. С одной стороны «ничто» – трагический и негативный факт, реальность которого очевидно для всякого: мы не всегда существовали и не всегда будем существовать. С точки зрения Вельте

«небытие – исходная и важнейшая данность человеческого бытия в целом. «Опыт ничто» пронизывает человеческое бытие, само это бытие оказывается местом данности ничто. Здешнее бытие и «ничто» – не две отдельные сферы, они – друг в друге» [8].

«Ничто» бесконечно и безусловно. Бесконечность «ничто» – это «молчаливая пропасть, в которую каждый человек погружается все глубже и безвозвратнее». Безусловность ничто означает, что оно «приходит и берет, спрашивая или не спрашивая, явно или неявно». «Можно со всякими техническими ухищрениями достать камень с Луны, но нельзя вернуть ничего, захваченное ничто» [8].

Таким образом, ничто в концепции Вельте представляет собой *"Иное"* по отношению к человеческому бытию. В это Иное, как и в своё бытие, погружён всякий человек. Каждый из нас, таким образом, живёт, действует не только в его обычном человеческом «здешнем бытии», но и соприкасается с Иным.

«Иное-ничто» не только негативно, оно амбивалентно, двойственно: оно не только разрушительно, но и неизвестно, сокрыто, потаённо, то есть не может быть однозначно определено. Эта неопределённость и потаённость означает *возможность человеческой надежды*, что кроме гибели в этой неизвестности возможно, приложив какие-то усилия, отыскать ориентиры и путь к жизни, к спасению. Фактически в своей концепции Б. Вельте предлагает *методологию ориентации в неизвестности*: человек рассматривает и выбирает различные варианты-верования. Например, возможен такой крайний вариант-верование: всякое человеческое бытие поглощается бесконечным, разрушающим «ничто», тем самым лишаясь какого бы то ни было смысла и надежды. Это верование парализует человеческую способность действовать, делает лишним всякие мировоззренческие религиозные поиски.

Однако, внутри бытийственной неизвестности также возможен и другой вариант-верование как истолкование экзистенциальной ситуации: возможно, смысл все-таки есть, а значит «ничто» – не просто негативная деструктивность, но в нём возможно потаённое присутствие некой бесконечной смыслозадающей

силы. Сообразно надежде, здравому смыслу или элементарному инстинкту самосохранения человеку лучше выбрать второй вариант верования.

«Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твоё...» [9].

Надежда, воплощаемая в стремлении к смыслу, как и «опыт ничто», является базисным фактом человеческого существования на пути к богопознанию: как и «опыт ничто», стремление к смыслу *проявляется во всех конечных человеческих целях*, во всех конкретных человеческих действиях. Надежда и поиски смысла в условиях «опыта ничто» создают новый образ ничто: *«Речь идет не о пустом ничто, а о таком, которое скрывает нечто»*.

«Осмысленное человеческое бытие возможно только тогда, — утверждает Вельте, — когда ничто в его бесконечности и в его неодолимой мощи не есть пустое ничто, а скорее сокрытие, или сокрытое наличие бесконечной и безусловной смыслозадающей и смыслогарантирующей силы». То есть несмотря на свою темноту и феноменальную негативность, «ничто» являет все же позитивное содержание [10].

Божественное в концепции Вельте и предстает как священное, как священная тайна. *Ничто как божественная тайна* придает смысл всему сущему и является первоосновой и истиной всего сущего. Используя в своих работах, как и Р. Отто, феноменологический метод, Вельте пытается выявить множество «следов трансцендентности» [11] в реальности, открывающейся человеку.

Как видим, экзистенциальная антропология и теология Вельте, восходя к традиции апофатической теологии и «отрицательного богословия», обращается к гносеологическому аспекту религиозного опыта, знания и веры. Как мы уже говорили, в его концепции содержится методология ориентации человека в неизвестности. Сам Вельте применительно к сфере религиозного пишет о развитии «методического сознания», заключающегося в том, чтобы продвигаться к истине «планомерно и на основе очевидных фактов» [12] таких

как: базисные факты «нашего наличного существования», «опыта ничто» и «стремления к смыслу».

Наиболее известный, классический пример христианской методологии ориентации в неизвестности мы находим также у Блеза Паскаля – так называемое «пари Паскаля» [13].

## **ТИПЫ ХРИСТИАНСКОГО ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА**

Таким образом, подобно тому как можно выделить два типа науки (позитивистская и критическая, фаллибилистская), можно выделить и два типа христианской мысли, два типа христианского гносеологического дискурса:

- *«позитивистский»* (догматически-фундаменталистский, основанный на буквальном прочтении в формировании догматики)
- и *экзистенциально-критический* (представленный, например, в концепциях либерально-диалектической теологии)

Говоря проще: до сих пор существует «наука учебников» (точнее, иллюзия действительного существования такого дискурса как науки), «наука лаборантов» (обслуживающая чужие мысли), в которых «всё непротиворечиво, уже доказано и сформулировано, ясно и понятно». Но существует и настоящая наука развивающегося живого знания, наука, основанная на «методологии выхода» в неопределённость и неизвестность.

Точно также возможна христианская мысль, в которой «всё ясно и понятно» и христианская мысль, для которой неясность, движение в неизвестности, гносеологический кризис являются нормой.

Эти два типа христианского гносеологического дискурса, с нашей точки зрения, должны сосуществовать и дополнять друг друга в религиозном знании и практике церкви. При этом экзистенциально-критический дискурс, очевидно, количественно (например, по числу владеющих им христиан) всегда будет выражен в меньшей степени, чем «позитивистский» дискурс. «Позитивистский» дискурс, являя собой также некую среднюю социальную

норму в осознании и проповеди Учения, на наш взгляд, не должен пониматься в качестве однозначно негативного явления. По аналогии с «нормальной наукой» в концепции Т.Куна, он может быть определён как «нормальный христианский гносеологический дискурс» или как *«нормальное христианство»*.

«Нормальное христианство» как гносеологический дискурс, по нашему мнению, характерно для всех существующих христианских церквей, его можно определить также как *«ритуальное христианство»*, поскольку, наряду с безразличием к гносеологическому поиску и критическому сопоставлению верований, для него характерно особенное внимание верующих к исполнению ритуально-обрядовой стороны и «чистоте учения» как гарантам правильного пути.

Оба типа дискурса христианской мысли мы относим к гносеологическим по причине общего их основания: оба они могут быть выведены из представления об экзистенциальном смысле религии для человека в трудах христианского апологета III века Лактанция, согласно которому главный смысл и назначение религиозного знания – связь конечного человека с Богом («религия» – от латинского глагола *religare*, означающего *связывать, соединять*).

Оба дискурса развиваются из этого общего стремления воссоединения с Богом. Кроме того, «ритуальное, нормальное» и «экзистенциально-критическое» христианство можно рассматривать также как следствие *двух базовых стратегий ориентации в неизвестности* человека и, даже более широко, животных. Первая стратегия связана с испугом, затаиванием, замиранием, сведением всех «деятельностных проб» и «экспериментальных действий» к минимуму. Вторая (как правило, должна запускаться через какое-то время вслед за первой стратегией) выражается в осторожном (критическом) поиске, «экспериментальных попытках», активном действии.

Характерные черты проявления первой стратегии в дискурсе *«нормального христианства»*: уход от диалога и критического разбора религиозных взглядов, от возможности изменения взглядов и догматики; духовное утешение,

уход от пугающего и вызывающего, стремление к социальной гармонии в церкви любой ценой, духовное спокойствие и уверенность в завтрашнем дне.

В ряде случаев наличие только первой стратегии способно обеспечить безопасность, благо и спасение жизни (например, при опасности некоторые ужи притворяются дохлыми, и их не трогают хищники). Однако в условиях гносеологической неизвестности и полисемии, чрезвычайной вариативности религиозного знания (определяемыми с разных точек зрения как пути спасения или как пути гибели) использование только первой стратегии означает экзистенциальную, гносеологическую и методологическую ошибку, чреватую возможностью духовной гибели.

На этом основании исключительное доминирование и представленность в рамках той или иной церкви только «нормального христианства» и вытекающие отсюда религиозные и общесоциальные следствия определяются нами как *«гносеологическая ошибка»*, как *«экзистенциальная болезнь-к-смерти»* в рамках той или иной конкретной церкви.

### **РЕЛИГИОЗНЫЕ И ОБЩЕСОЦИАЛЬНЫЕ СЛЕДСТВИЯ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ОШИБКИ»**

Какие явления можно указать в качестве следствий исключительного доминирования «ритуального христианства»? Не имея возможности остановиться на всех, укажем лишь некоторые, наиболее очевидные:

#### 1) Явление в обществе: «религия как социальная метафора»

Подобно тому, как на излёте Античности с утратой нуминозной составляющей религиозного опыта религиозно-мифологические реалии часто понимались метафорически и как символы порядка, морали, различных сил и т.п., так и сейчас – религия и церковь может пониматься «как угодно»: как социальный гарант, как социально-здоровое общество, как социально-значимое благотворительное служение, как основа и символ духовного возрождения и порядка, истины и т.п.

Данные и подобные им социальные значения и смыслы религиозной сферы, конечно же, очень важны, но, «при здоровом положении дел» должны являться следствиями и дополнениями основного смысла и назначения религиозного знания (спасение через связь и познания Бога, т.е. через поиск, понимание, сопоставление предлагающихся верований-гипотез и оформления из них пути спасения). На деле же происходит вытеснение, подмена собственно религиозного содержания этими социальными смыслами, что и даёт нам повод употребить понятийный оборот «религия как социальная метафора».

## 2) Явление в христианстве: культурологичность, исключительная социальность и антропологичность новых течений в христианстве

В современной теологии и практике служения церквей всё чаще то возникают, то исчезают концепции «социального христианства без религии», «религии без Бога», «теологии смерти Бога» и т.п., в максимальной степени освобождённые от проблем религиозного поиска и нуминозного опыта. Собственно религиозное содержание здесь также чаще всего вытесняется. Исследователи связывают эти и такие новые формы как «Emergging Church», «нарративная проповедь» «постхристианской эпохи» с «ризомой» постмодернистского дискурса, преобладающего в современной культуре [14].

С одной стороны, на наш взгляд, авторы этих концепций, в чём-то правы, диагностируя то, что современный «совершеннолетний человек» становится радикально безрелигиозным, что Бог вытесняется не только из публичной сферы, но и из области так называемых «глубин души». Однако, как нам кажется, это явление, как и вообще явление постмодерна, справедливо только для определённого этапа определённой (европо-американской) культуры. А данная культура, как и культура всех глобалистских империй прошлого, - не весь мир. С их крушением явления «религии как социальной метафоры» растворялись в бывшей всегда народной мистической религиозности.

Заявления типа «у современного человека действительно мирская сущность, он отворачивается от запредельных миров и обращается к этому миру и этому времени» смешны для этнолога и антрополога: в любой современной деревне, на окраине города, да и в самом городе, говоря словами поэта:

«В деревне Бог живёт не по углам,

Как думают насмешники, а всюду» [15].

Явления народной крипторелигиозности, «народной религии и мифологии», их соотношение с христианской верой, нуминозным опытом и догматикой – отдельная исследовательская и дискуссионная тема, которой мы уже посвятили несколько своих статей [16-17]. Мы не будем касаться данной проблемы в рамках данной статьи, скажем лишь, что заявления о безрелигиозности, «мирской сущности современного человека», на наш взгляд, крайне преувеличены и в столь широком их употреблении безосновательны.

Мнение Д. Бонхёффера о том, что «Бог как моральная, политическая, естественнонаучная гипотеза упразднен, преодолён; точно также и в смысле философской и религиозной гипотезы. Интеллектуальная честность требует отказа от этой рабочей гипотезы или исключения её в максимально широких пределах» [18] само вызывает сомнение как полезная рабочая гипотеза.

Точно то же самое можно сказать и про «постмодернизм» как об одной из возможных культурологических гипотез. Из факта доминирования той или иной версии культуры вовсе не следует «смерти религии» или начала «постхристианской эпохи». Сам постмодернизм как явление культуры чётко неопределяем и окружён ореолом образов, эмоций и «интеллектуальной мифологии». «Интеллектуальная мифология» в культуре вообще свойственна любому её этапу как соблазн и особенность переоценивать значимость происходящего живущему в этой эпохе в той или иной культурной реальности. Также, на наш взгляд, «мифологически» переоценивается и явление постмодерна. Это всего лишь одна из версий массовой интеллектуальной культуры, при этом имеющая в основании гносеологические и

методологические ошибки. Отсюда становится ясным и «адресат влияния» постмодернистского дискурса: это люди, чьё мышление и сознание само содержит в себе гносеологические и методологические ошибки, а в церкви – носители «нормального христианства», формирующие культуру «нарративного безрелигиозного христианства».

Помимо «теологии смерти Бога» и «христианства постмодерна» следует указать также на близкое им явление, которое можно назвать «антропологическое христианство», для которого характерно исключительное доминирование в представлении о Служении социально-антропологической проблематики. Христианская религия не может быть *только* антропологией (как, например, в учении Л.Н. Толстого), *только* пространством социального служения, поскольку, помимо принципа подобия, Бог ещё и тайна и *Ganz andere*. Отсюда становится понятной инструментальная ценность и смысл «экзистенциально-критического христианства» как методология понимания своего служения и пути в неизвестности. «Антропологическое христианство» должно дополняться «экзистенциально-критическим христианством».

«Антропологическое христианство» также использует понятия экзистенциальной философии и теологии, применяя их, однако, в контексте проблематики социального служения. Соглашаясь с правомерностью такого употребления, следует добавить: «экзистенциализм деятельного пастырства» в заботе о ближнем включает в себя наиболее важный его аспект – *заботу о смысле*. Кажется более важным не просто накормить (что является безусловной основой, согласно, например, А. Маслоу), но и усердствовать в «духовном окормлении». Приложить все свои возможные человеческие усилия для того, чтобы подвести человека к спасению – это и сформировать в человеке способность и мотивацию самостоятельно мыслить, ориентироваться и делать осознанный выбор в области религиозно-философских взглядов.

### 3) Явление в научном дискурсе: социологизаторский подход

Это широко распространённая в научном религиоведении и в массовом сознании тенденция рассматривать церковь и религию как социальный институт, выделяя главным предметом анализа – изучение социальных общностей и связей, присутствующих в них.

Собственно религиозного содержания в этом подходе, который до сих пор имеет значительное влияние на вульгарно-массовое отношение к религии, нет. Воплощением некритического применения данного подхода являются, например, многочисленные полуграмотные «сектоведческие» публикации и выступления в СМИ.

#### 4) Явление в христианстве: развитие «исторической мифологии»

В общем-то это частный случай «религии как метафоры», когда собственно религиозное содержание вытесняется чем-то другим. Внутри церкви или в окружающем церковь культурном пространстве создаётся один из вариантов «исторической мифологии» - например, русофильские и монархические националистические идеи и движения, мифология «третьего мира» и т.п. Явления создания «исторической мифологии» характерны не только для доминирующих в государстве конфессий. По сути, религия здесь используется для «поиска и усиления корней», «национального единства», самоидентификации, что также наблюдается, например, у различных малых народов.

#### 5) Герменевтическая проблема: проблемы языка религии

Всякая гносеологическая (религиозная, философская и пр.) традиция не только отталкивается от априорных форм. Она также в большей степени – социальна. Если языку не обучают, если его не употребляют, то он уходит, исчезает. Так происходит со множеством языков и локальных традиционных культур малых народов. То же самое происходит и с религиозным языком, в том числе и с

языком получения откровения. Откровение уходит, как и в Античности, оставаясь лишь в тёмных и сумрачных своих ипостасях в народной вере.

Кризисные явления языка религии могут рассматриваться как явления трёх языковых областей: область «языка откровения», область «языка интерпретации откровения» и область «языка соотнесения интерпретаций».

С разрушением многообразия когнитивных форм области «языка откровения» происходит утрата опыта откровения, способности воспринимать нуминозное. Кризис религии – кризис её языка, связан с нарушением действия религиозных символов: утрата их полисемии и, соответственно, «оборотности»; сведение к буквальному понятию, знаку, сравнению, «плоской» метафоре. Именно с этими явлениями разрушения языка религиозных символов связан распад мифологии и религии античности, а также появление первых известных нам «методологических учений», десакрализирующих символ (эвгемеризм и пр.).

Утрата религиозным символом нуминозного содержания характерно и для развивающейся христианской религии: со временем количество понятийных форм постоянно возрастает, а количество нуминозно-символических уменьшается; рационализм доминирует, мистические же учения теряют связь с реальными вещами-символами. Объясняется это также постоянным сознательным дистанцированием от религиозного опыта языческих культур, «основанного» целиком на иерофаниях и теофаниях в конкретных вещах и природных объектах.

Как пишет об этих явлениях Мел Томпсон, «в западной культуре, особенно в сфере науки, преобладает буквальный язык. В силу этого религиозные верования иногда понимают буквально и рассматривают их как высказывания, которые можно доказать эмпирически...». Однако, «если воспринимать язык религии в буквальном смысле, это неизменно порождает проблемы» [19].

Историческое развитие познающих средств в рамках парадигмального сдвига «от Мифа к Логосу» несёт для нас, безусловно, не только позитивные последствия. В одном из своих выступлений Карл Густав Юнг говорил о

«колоссальной жертве», которую пришлось понести человечеству, когда оно пошло по пути развития современного понятийного сознания. Эффективность понятийного мышления привела, с одной стороны к расцвету и прогрессу научного познания, однако, с другой стороны, были «отменены» все прочие возможные пути развития. Одним из негативных эффектов этих процессов явилась постепенная утрата человеком опыта откровения.

С областью «языка соотнесения интерпретаций» связана важнейшая герменевтическая проблема возможности и необходимости сопоставления различных религиозных учений. Среди религиоведов и богословов не существует единства взглядов в методологии соотнесения учений. Существуют крайние позиции типа:

- Принципиальная несоизмеримость различных религиозных учений как различных контекстов;
- Синкретическая позиция, выражаемая метафорой «Путей много, а вершина одна».

Очевидно, что обе позиции не располагают к активному религиозному поиску и диалогу, поскольку считают их либо бессмысленным, либо излишним.

Вместе с тем, область соотнесения интерпретаций – очень важная область, в которой формулируются, сравниваются, обосновываются, опровергаются взгляды, здесь формируется эффективность религиозного учения.

Основные принципы соизмерения религиозных учений подобны методологическим принципам научного знания:

- Принцип фальсификационизма.
- Принцип оценки гипотез (наиболее близки по статусу религиозным верованиям) по их плодотворности, непротиворечивости, степени вероятности и т.д.

При этом в числе методологических действий можно указать:

- Осознание фундаментальной неполноты моделей (невозможность абсолютного обоснования учений).

- Отказ от позиции фундаментализма и ортодоксии.
- Социально-этическая проблематика для религии не является основной
- Выработка общих оснований ведения диалога.
- Обзор и систематизация как можно большего числа вариантов учения по дискутируемому вопросу.
- Выявление гносеологических оснований этических, онтологических, теологических учений.
- Откровение и авторитет не могут быть единственным обоснованием учения, гарантирующим его истинность.
- Критическое отношение к методологии буквального понимания.
- Методология соотнесения не знаний, а верований.

#### б) Проблемы религиозного образования

Религиозное знание не может и не должно преподаваться как наличное, как уже известное, завершённое, понятное и обоснованное теоретическое знание. Как и научное знание, таковым оно может являться только на страницах непрофессиональных и крайне опасных для религиозного (не морального, не этического, не культурологического, не патриотического, не религиоведческого и т.п., а именно для *религиозного*) воспитания ребёнка учебников.

Религиозное знание должно преподаваться как экзистенциальное знание-проблема, как знание, связанное с неизвестностью и границей человеческого познания, как знание-способ действия (выбора, ориентации) человека в неизвестности, в мире как в глобально-проблемной ситуации.

Преподавание религии в школе должно иметь целью не обращение в какое-либо конкретное вероисповедание и не ознакомление (с каких позиций?) с многообразием религиозных систем. Подобный школьный курс должен:

- ввести обучающегося в пространство решаемых религией проблем человеческого существования;
- представить различные варианты решения этих проблем;

- объяснить необходимость личного осознанного выбора и позиции в области религиозного содержания;

- сформировать умение совершать выбор, т.е. обучить рефлексивным способам и методам ориентации и сопоставления в области религиозно-философских взглядов (чтобы обучающийся не стал объектом чьих-то манипуляций).

В преподавании религии имеют смысл не систематизации и сопоставления разных вер, а первостепенное выявление (для обучающихся) жизненно-важных вопросов и проблем, благодаря которым и появляется многообразное религиозное знание (знание как информация и знание как способ действия). Только по отношению к экзистенциальным вопросам и проблемам имеет смысл выстраивать и рассматривать сравнительно-религиоведческие сопоставления и систематизации – как различные варианты (гипотезы, попытки) их решения.

Таким образом, важнейшим результатом подобного школьного курса должен стать антропологический результат – личностная позиция, проблемность восприятия религиозного содержания, способность критической ориентации и самостоятельного выбора в пространстве религиозного опыта и знания.

Общеизвестным является положение, что религиозное обращение начинается с личного переживания религиозного опыта, а затем уж следует знание. Это положение является верным, но с одним уточнением: не просто «знание», а «теоретическое знание» следует за религиозным опытом. Здесь мы опять обращаемся к пониманию знания в традиционной и современной методологии и педагогике. Проблемная ситуация, переживание неизвестности, неявного и неясного знания, ситуация поиска и внутренней интуиции – всё это также знание и познание в современных образовательных технологиях. Именно такое живое, открытое знание предшествует стадии переживания и получения опыта. Только проблемная ситуация и наличие экзистенциальной проблемы позволяет обратиться к религиозному содержанию. Поэтому важнейшей особенностью применяемых образовательных технологий в преподавании религиозного содержания должно быть выявление экзистенциальных проблем и ситуаций, на

которых основано религиозное знание. Если обучающийся не видит проблемы, то ему, по большому счёту, не нужно и знание.

### **НЕОБХОДИМОСТЬ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО СЛУЖЕНИЯ**

В данной статье нами были рассмотрены некоторые негативные явления как следствия исключительного доминирования «ритуального христианства». В заключении ещё раз обозначим нашу позицию: соотношение форм «нормального» и «экзистенциально-критического» христианства следует рассматривать в логике взаимодополняющих форм Служения. Как известно, при рассмотрении религиозного или философского учения, в нём может быть выделено следующие основные области: эстетика, этика, онтология (включающая также антропологию и теологию) и гносеология (теория познания, логика и методология). Рассмотрев преобладающие в современных церквях формы Служения, можно убедиться, что эти формы осуществляются на эстетическом, этическом или онтологическом уровнях. Существующие формы диалога между церквями и внутри общин также практически исключают гносеологический уровень. О важности гносеологической проблематики в христианском учении было много сказано нами выше. Сейчас, отметив незрелость современного христианского гносеологического дискурса, подчеркнём необходимость развития форм служения и межконфессионального диалога на гносеологическом уровне.

Формирование гносеологического служения, на наш взгляд, должно начинаться с организации институализированных форм межконфессионального и внутрицерковного диалога: семинары, летние школы, тематические круглые столы, регулярно издающиеся сборники, газеты и интернет-сообщества, межконфессиональные дискуссионные общества по проблемам христианской философии и гносеологии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Книга Притчей Соломоновых (2:1-5). // Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. – London: T.B.S. 217 Kingston road, SW19 3NN. – С. 641.
2. *Поппер, К.Р.* Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983 – С. 147-148.
3. *Ярков, А.Н.* Неполнота как условие диалога мировоззрений. Дис. ...к-та филос. наук. – Н.Новгород, 2005 – 175 с.
4. *Томпсон, М.* Философия религии. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – С. 67.
5. *Отто, Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – С. 241.
6. *Отто, Р.* Священное... – С. 8.
7. *Отто, Р.* Священное... – С. 241.
8. *Кимелев, Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. – М.: Издательский Дом "Nota Bene", 1998. – С. 219
9. Второзаконие (30:19). // Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. – London: T.B.S. 217 Kingston road, SW19 3NN. – С. 224.
10. *Кимелев, Ю.А.* Философия религии... – С. 220.
11. *Вельте, Бернхард.* // Кругосвет. Онлайн энциклопедия. – [http://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/VELTE\\_BERNHARD.html](http://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/VELTE_BERNHARD.html)
12. *Кимелев, Ю.А.* Философия религии... – С. 218.
- 13 *Паскаль, Б.* Мысли. Серия II, фрагмент 418 (233). – М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – С. 185-188.
14. *Малин, И.И.* *Ризома* как понятие постхристианской эпохи и её проявление в нарративном богословии, литургических нововведениях и экзистенциальной реинтерпретации текста Писания и традиции // Будущее религии: из настоящего в грядущее. Сборник статей по итогам круглого стола. – Н.Новгород: НГПУ, 2008 – С. 165-176.

15. *Бродский И.* Стихотворения. – Таллин: «Ээсти раамат», «Александра», 1991. – С. 74.
16. *Доронин, Д.Ю.* Языки религии: феноменология откровения и методология эффективности // Будущее религии: из настоящего в грядущее. Сборник статей по итогам круглого стола. – Н.Новгород: НГПУ, 2008 – С. 80-96
17. *Доронин Д.Ю.* Камень, дерево, родник: иерофании на стыке культур (малоизвестные почитаемые природные объекты в народном православии Дивеевского района Нижегородской области) // Будущее религии: из настоящего в грядущее. Сборник статей по итогам круглого стола. – Н.Новгород: НГПУ, 2010.
18. *Бонхёффер, Д.* Сопротивление и покорность. – М.: Прогресс, 1994. – С. 263.
19. *Томпсон, М.* Философия религии. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – С. 83, 99

*Александр ДУБРОВСКИЙ (г. Минск, Белоруссия)  
кандидат филологических наук, доцент*

## **ПЕРИОД НЕЦИВИЛИЗОВАННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ В ПРОТЕСТАНТСКОМ КОНТЕКСТЕ**

В разные исторические эпохи время движется с разной скоростью. В культурном плане иногда несколько веков – это малый срок, а иногда двадцать лет – большой срок. Второй случай – это то, что мы видим на постсоветском пространстве. И здесь очень интересно посмотреть на то, как евангельская церковь смотрится в ситуации бегущего времени. Увы, в настоящем докладе мы вынуждены констатировать, что наиболее подходящее название рассматриваемой картины – «нецивилизованная религиозность». «Дикие девяностые» давно прошли, а вот как скорость, так и траектория движения церкви вызывает недоумение.

Для упрощения композиции нашего доклада сразу рискнем назвать одну из важнейших, как нам кажется, причин торможения на этапе нецивилизованности – это разрыв в историческом опыте христианства на постсоветском пространстве. Семьдесят лет борьбы с религией – не просто цифра. За это время в мировом христианстве происходили удивительные процессы, внешне кажущиеся тихими, но глобально важные по внутреннему содержанию. Формировалась новая богословская парадигма, на невиданный уровень развития вышла библеистика, но самое главное – христианство училось жить в новом мире. И вот в эту переломную эпоху христианство на территории СССР жило, в основном, в катакомбном состоянии. Религиозное возрождение в перестроечное и постперестроечное время сформировало такие формы религиозного сознания, которые имеют колоссальные провалы в исторической памяти и в историческом опыте, колоссальные пробелы в опыте решения проблем, которые не являются новыми для мирового христианства. С этими

провалами и пробелами сложно идти вперед, и, как мы видим, это движение вперед осуществляется крайне медленно и с печальными эксцессами.

В нашем докладе мы основываемся на опыте осмысления протестантского контекста, хотя рискуем высказать суждение, что не только протестантизм на постсоветском пространстве демонстрирует сегодня явные признаки нецивилизованности. Данную тему мы не рассматриваем здесь просто из нежелания быть обвиненными в межконфессиональной полемике: у нас иные цели.

### ***ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ НЕЦИВИЛИЗОВАННОСТИ***

Замедленный переход от количественного к качественному мышлению. И это еще мягко сказано. Очень хотелось сказать: отсутствие этого перехода. А ведь это значит отсутствие развития как такового. Гигантизм, замороженность идеей мегацерквей постепенно проходит, но все равно количественный фактор при оценке деятельности церкви занимает первое место в сознании многих служителей и рядовых христиан. На этом фоне как ересь звучат вполне здравые суждения некоторых богословов о том, что церковь вовсе не обязана быть огромной по количеству членов.

После религиозного возрождения начала девяностых для многих стало шоком, что люди не только приходят в церковь, но и уходят из нее. А ведь сегодня в некоторых церквях ситуация такова, что количество прошедших через эти церкви людей в несколько раз превышает количество оставшихся. Уход людей из церкви объясняется разными причинами, но хочется назвать ту, которая называется редко: элементарная скука. Если содержание всего, что проповедуется и происходит в церкви, годами остается на одном и том же уровне, если не происходит качественного развития, то людьми начинает овладевать неимоверная скука и люди перестают понимать, зачем им нужно посещение этих религиозных собраний.

Однако рискнем высказать и совсем нетрадиционное суждение. Подлинное духовное развитие церкви, развитие качественное, может привести к уменьшению количества членов. Ведь количественный рост зачастую поддерживается искусственными средствами, сугубо материальными и не имеющими отношения к христианской духовности. Данное высказывание, однако, не может служить оправданием для тех ситуаций, когда людей «выбрасывает» из церкви на очередном крутом повороте церковной машины (примеры имеются, и примеры печальные).

Господство архаичных форм религиозного сознания. Эта черта наиболее сильно связана с названным нами фактором нецивилизованности – разрывом в историческом опыте. Современный человек, приходя в церковь, автоматически окунается в устаревшие формы сознания, в те формы, которые предшествовали пробелам и провалам в культурно-богословской памяти церкви. Причем зачастую его никто туда насильно не окунает: он это делает сам, подсознательно следуя уже существующим в его представлениях стереотипам. В «особо тяжелых случаях» человеку «помогают» окунуться в эту архаичность. Очень интересно, но и прискорбно наблюдать это на примере интеллигенции. Образованные, культурные люди, приходя в церковь, вдруг сбрасывают весь груз цивилизации и демонстрируют удивительные кульбиты сознания. Доктор филологических наук начинает отстаивать представления о том, что Библия упала с неба или, в лучшем случае, была продиктована; творческая интеллигенция впадает в какие-то «монастырские» формы жизнеспособности и т.п. Повторяем, зачастую это происходит без постороннего насилия. Актуализируются ранее усвоенные штампы. И здесь церковь должна помочь человеку преодолеть эти крайности. Всегда ли она (в лице служителей) способна к этому?..

Назовем некоторые из этих архаичных форм сознания.

**А. Мифологизм.** Мы не разделяем крайностей демифологизации. Христианство пользуется и будет пользоваться языком мифа. Но мы не

разделяем и буквализации мифа. Тем более недопустимым является тотальная замена понятийного мышления мифологическим. А такая замена происходит, когда христианину со стороны церкви предъявляется требование верить без понимания. Привыкая к этому, христианин уже сам для себя мифологизирует то, что не должно мифологизироваться. Например, для многих само Боговоплощение является мифом – в том смысле, что они верят в него, но верят как в миф – без понимания. Христос превращается в античное божество, спустившееся с неба в человеческом облике. Христианский смысл Боговоплощения полностью теряется.

Мифологический язык удобен, но коварен. Он грозит иллюзией понимания христианства. Усвоив ряд мифологем, человек думает, что усвоил христианство. Архаичность мифологизма, однако, следует понимать корректно. Мифологическое сознание, вероятно, не устареет никогда. В современном христианстве продолжают создаваться мифы, как и в современном обществе. Не хотелось бы впадать в наивность, призывая кого-то к крестовому походу против мифологизма. Но понятно, что грамотный служитель должен уметь осторожно оперировать мифологическими образами, а еще более важно то, что он обязан понимать коварство мифологического языка и владеть навыками «перевода» с мифологического языка на понятийный.

Выскажем также следующее предположение относительно одной из причин ухода из церкви детей верующих родителей. Взрослый человек «впадает» в мифологизм, думая, что это неотъемлемо от обращения в христианство. Ребенок же, вырастая, вырастает из мифологизма и начинает с удивлением смотреть на своих мифологически верящих родителей. Это настоящий вызов для христианской педагогики. Нужны такие учителя, которые смогут научить вырастающего ребенка этому «переводу».

**Б. Иррациональный традиционализм.** Эту проблему хочется назвать библейским словосочетанием «предание старцев». При всей анекдотичности проблемы, от нее не очень смешно. В церквах в качестве великих истин

зачастую выступают ничем не обоснованные штампы. Мышиная возня вокруг таких проблем, как «правильная одежда», смотрение или «несмотрение» телевизора и т.п., ложится темным пятном на христианство. Эта возня – настоящий позор, дискредитирующий церковь. Но ведь именно этой возней заняты умы огромного количества христиан, именно на нее тратится огромное количество времени, огромное количество пространства на христианских Интернет-форумах, именно из-за этой возни случаются конфликты в церквях. Хотя бы в нашем докладе не станем уделять этому много внимания, лишь назвав проблему.

**В. Культурный эскапизм и субкультурность – побег из культуры в церковную субкультуру.** Телевизором и одеждой проблема не ограничивается. Демонизируется культура как таковая. А вот противопоставить ей отечественные протестанты ничего не могут. Церкви абсолютно не приходится рассчитывать на статус культурного центра. Антиэстетизм отечественного протестантизма – общеизвестный факт. Зачастую люди, приходящие в церковь, испытывают именно культурный шок: и от того, что поется, и от того, что говорится, и от того, как говорится. «Мирское» искусство смешивается с грязью. Во многих церквях остается незыблемым иррациональный штамп о недопустимости чтения художественной литературы. И это притом что художественная литература – самый рациональный, а значит высший вид искусства, а художественное творчество – проявление в человечестве образа и подобия Бога-творца. Данная проблема не является мелкой. От ее решения зависит способность церкви к здоровой миссии в мире. Более того, от культурного эскапизма прямой путь к сектантству.

**Г. Наивный клерикализм.** За неимением другого термина, используем этот. Подразумевается же в данном случае абсолютизация и идеализация религиозности как таковой. Популярными проповедниками давно уже ругается «религия», а ведь до подлинного понимания проблемы мы так и не дошли. На практике печальное отождествление христианства с религией остается

непоколебимым. Сегодня это воистину архаизм. И аргументация вовсе не в следовании секулярной моде. Сегодня само изучение Библии все больше и больше показывает несводимость христианства к религии. Следует понять, что наивное деление жизни на «мирское» и «духовное» уводит от настоящей духовности. Побег из «мира» в религию ставит крест на подлинном понимании христианской духовности и на обретении оной. Если христианство – «просто» религия, то оно – «просто одна из религий». А чтобы не быть «просто» религией, надо выходить за границы религиозно-мирской дихотомии.

**Д. Конфессиональный эксклюзивизм.** Человек попадает в ту или иную конфессию случайно. Но по какой-то иронии он впоследствии почему-то начинает считать своим долгом верить в исключительность своей конфессии и эту исключительность отстаивать. Мы абсолютно уверены, что для цивилизованного христианского сознания обязательно понимание относительности, а вовсе не исключительности любой конфессии внутри христианства. Это вовсе не догма постмодернистской идеологии, а естественное следствие спокойного и здравого изучения истории церкви. Анекдотичности и здесь предостаточно. Например, когда ты начинаешь критиковать конфессиональное руководство, тебе говорят: «Но ведь оно Богом поставлено». Когда же на это ты отвечаешь: «А папы и патриархи разве не Богом поставлены?» – на тебя смотрят непонимающими глазами.

3. Отсутствие альтернативы фундаментализму. В данном докладе мы не намерены начинать дискуссию с фундаментализмом. Мы также не собираемся утверждать, что он нецивилизован сам по себе. Чертой нецивилизованности настоящего периода развития христианства на постсоветском пространстве является отсутствие альтернативы фундаментализму. В тех странах, где христианство развивалось естественным путем, сложились паритетные отношения между фундаментализмом и «всеми прочими». Такой паритет создает здоровую ситуацию в «традиционно христианских» культурах, создает возможность выбора и предпосылки развития. А в тех культурах, где

христианство представлено на 95—99% фундаментализмом, ситуацию никак нельзя назвать здоровой. Самое интересное, что отсутствие альтернативы неудобно для самих фундаменталистских церквей, невыгодно им. Боязнь мыслящих христиан быть обвиненными в «либерализме» и изгнанными из фундаменталистских церквей обычно не заставляет их отказаться от мышления, то есть не способствует «искоренению либерализма», но создает ненужную напряженность, совершенно нездоровую атмосферу в самих фундаменталистских церквях. Сами фундаменталисты были бы гораздо счастливее, если бы рядом с ними спокойно и безбоязненно жили их идейные противники. Рядом, а не внутри! Кто неспособен к внутренней терпимости, должен быть счастлив, когда нет раздражающих факторов. Поэтому следует понять, что самим же отечественным фундаменталистам вредит излишне рьяное подавление инакомыслия. Им следовало бы для собственной пользы позволить сформироваться «либеральной» оппозиции, чтобы как-то выйти из ситуации нецивилизованности и избавиться от никому не нужных внутренних конфликтов. Если бы фундаменталисты захотели поспорить с данным тезисом, это означало бы, что они боятся конкуренции. А это было бы странно для людей, верящих в то, что Бог однозначно на их стороне.

### ***ВОЗМОЖНЫЕ ШАГИ ПО ПРЕОДОЛЕНИЮ НЕЦИВИЛИЗОВАННОСТИ***

Богословское просвещение. Прискорбно, но с богословской образованностью в постсоветском протестантизме дела обстоят плохо. (Есть предположение, что не только в протестантизме.) В «хороших» традициях вопиющей нецивилизованности мы имеем примеры того, как некоторые епископы не сильно обременяют себя чтением богословской литературы, а некоторые пасторы открыто запрещают членам своих церквей читать такую литературу. Нам приходилось не раз слышать глубокомысленные вопрошания о том, может ли духовность сочетаться с богословскими штудиями. Все это, опять же, было бы смешно, если бы не было так печально. Выдвигая богословское

просвещение в качестве первого средства преодоления нецивилизованности, мы просто констатируем, что дважды два – четыре. Истина простая до неприличия. Но как сложно, оказывается, бывает усваивать простые истины!

В богословском образовании хочется выделить некоторые приоритеты. Нам кажется, что таких приоритетов два – изучение современной библеистики и изучение истории богословия.

Дело в том, что отечественный фундаменталистский и окологундаменталистский протестантизм уверен, что все его учение и вся практика строятся исключительно на Библии. Современная библеистика, создаваемая, кстати, вовсе не слугами сатаны, а людьми, Библию любящими и Богу служащими, имеет одну простую цель – понять, что же в Библии написано на самом деле. Наука эта чрезвычайно высокоразвитая. Библия сегодня исследована как никакой другой текст. Люди, клянущиеся в верности Писанию, должны хотя бы ради приличия прислушиваться к выводам тех, кто посвятил всю свою жизнь его изучению. Это не просто ученые. Это служители Церкви! В Новом Завете они называются учителями. Пора отбросить как недоразумение представление о том, что богословский факультет, или библейский колледж, или семинария не являются частью Церкви. Они являются такой частью!

Современная библеистика интересна, кроме всего прочего, вот в каком отношении. Новейшие исследования показывают, что удивительнейшим образом Библия способна помочь нам в решении самых современных (даже постсовременных, постмодерновых) проблем. Удивительно здесь то, что одновременно с этим современная библеистика демонстрирует колоссальные отличия между библейским богословием и традиционалистской догматикой. Библия, став менее «привычной», оказалась не дальше от нашей современности, а ближе к ней. И это радует в свете устаревания традиционалистского догматического дискурса.

Значение же истории богословия ни в коей мере от этого не уменьшается. Прежде всего, изучение ее призвано заполнить тот вакуум, который мы назвали

в качестве основной причины нецивилизованности. Кроме того, нельзя сформировать актуального богословия, не учась у предшественников. И здесь возникает такой вопрос: а насколько студенты богословских учебных заведений читают богословскую классику? Ее чтение должно стать такой же необходимой составляющей теологического образования, как чтение художественной литературы для студента-филолога. История богословия, включающая чтение текстов, должна быть объемной учебной дисциплиной, рассчитанной на несколько курсов.

На уровне же церкви должно стать непреложной истиной обязательное существование церковной библиотеки, позволяющей верующим получать и «твердую пищу», а не только легкое назидательное чтение. Пасторы, которые не приветствуют чтение из-за боязни того, что паства начнет мыслить и создавать этим определенные неудобства, откровенно расписываются в своей профнепригодности.

Воспитание «толерантности веры». «Толерантность веры» отличается от постмодернистской толерантности безразличия. Последняя строится на отрицании категории истины. «Толерантность веры» не предполагает отказ от этой категории, но предполагает некоторые цивилизаторские шаги по корректировке отношения к ней. Эти шаги следующие.

**А. Признание приоритета ортопраксии над ортодоксией.** Такое признание является возвращением к первоапостольской традиции. Ортодоксией Церковь заболела не сразу. В новозаветный период мы видим многообразие форм выражения евангельской веры. Единство не означает единообразия.

Однако ортопраксию не следует понимать как законничество и морализаторство. Мы не скажем ничего нового, если провозгласим незыблемость принципа любви как основу правильного делания. Являет ли христианское делание любовь – вот какой вопрос должен стать приоритетным в нашем сознании и нашем служении. Рискнем также предположить, что языковое выражение этого принципа может варьироваться. В последнее время

все чаще слышны сетования на то, что семантика самого слова «любовь» размывается. Обратимся все к тому же многообразию Нового Завета. Один и тот же смысл может выражаться разными словами. Хорошим синонимом для слова «любовь» (в богословском смысле) является слово «жизнь». К языку богословствования надо подходить гибко.

Если мы признаем приоритет ортопраксии над ортодоксией, мы избавимся от болезненной заикленности на последней, а это поможет формированию «толерантности веры».

**Б. Признание того, что христианство – «рассказ», а не совокупность догм.**

В Новом Завете использовалось слово «путь». Полагаем, что «рассказ» или «история» – хороший современный эквивалент. Превращение христианства в догматику, а веры в догματοверие – тоже относительно поздняя болезнь. Догматика – прекрасный язык. Но язык должен быть понятен для реципиента. Догматика, как мы надеемся, всегда будет востребована в христианстве, но далеко не для всех членов церкви она будет основным языком веры. Весьма похоже на правду, что сегодня более адекватный язык для многих – язык рассказа. Евангелизационное обращение может быть переориентировано с сообщения догматов на включение слушателя в историю. Переориентация с догматики на рассказ также способствует формированию «толерантности веры».

**В. Отказ от монополии на истину.** Претензии конфессий на индивидуальное владение истиной в последней инстанции – это грех идолопоклонства. Идолом здесь становится несовершенная человеческая религия. Данный пункт совершенно неприемлем, например, для православия. Но мы обращаемся к протестантам. Мы выражаем уверенность, что в протестантской аудитории наши слова в этой части доклада просто обязаны звучать как аксиома. Предположение о том, что какая-то одна более или менее крупная конфессия владеет совершенством и полнотой истины именно в силу своей эксклюзивистской самоощущенности, должно быть раз и навсегда признано

еретическим. Изучение истории богословия, на котором мы настаиваем, должно нас убедить в невозможности вообще существования на земле некоей совершенной конфессии.

Мы полагаем, что формирование «толерантности верь» поможет преодолению сразу многих черт нецивилизованной религиозности: прежде всего, разнообразных архаичных форм религиозного сознания.

Продвижение концепции «религии, преодолевающей себя». Концепция «религии, преодолевающей себя», кажется нам весьма конструктивной. Подразумевается, что нам следует преодолеть обозначенное выше отождествление христианства с религией. Но сделать это можно лишь не впадая в наивный идеализм. Незрелые призывы: «Давайте не будем заниматься религией», – из уст популярных проповедников, которые сами в итоге впали в самые крайние формы клерикализма, дискредитировали себя. Вместо этого следует признать, что религией мы занимаемся и никуда от этого не денемся. Но следует трезво и спокойно уходить от абсолютизации религиозных форм христианства. Они останутся, но Церковь должна суметь «выйти за стены храма». Мы признаем, что Церковь это с разным успехом делала на протяжении всей своей истории. Но сегодня пришло время более радикального осмысления возможностей преодоления наивного клерикализма. Еще раз сошлемся на современную библеистику. Она показывает нам, что весть Христа не была созданием новой религии. Это была весть, обращенная к конкретной исторической ситуации и, вместе с тем, к жизни во всей ее полноте. Эта весть ни в коей мере не вписывалась в имидж нового религиозного или философского учения. Это была сама жизнь, божественная жизнь, изливаемая в человеческое существование, это было подлинное Боговоплощение в слове, и деле, и личности конкретного Человека, которого Бог «соделал Господом и Христом» (Деян 2:36), это было пришествие Божие в историю человека, чтобы человек смог войти в историю Бога.

*Евгений ЗАЙЦЕВ (п. Заокский, Тульская обл., Россия)  
доктор богословия, кандидат философских наук*

## **ПРОБЛЕМА ОПТИМАЛЬНОГО СООТНОШЕНИЯ ВЕСТЕРНИЗАЦИИ И САМОБЫТНОСТИ РОССИИ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНО-ПРОТЕСТАНТСКИХ ОТНОШЕНИЙ**

Современное российское общество переживает переходное состояние, характеризующееся, как и любая переходная ситуация, внутренней напряженностью, конфликтом ценностей, столкновением идей. В немалой степени эта напряженность связана с взаимопроникновением религий и культур, имеющих свои идентификационные особенности. В связи с этим, происходящее в обществе можно было бы назвать столкновением идентичностей. Как известно идентичность формируется в процессе сложного взаимодействия укоренившихся традиций, идеологических, религиозных и культурных практик. В условиях социальной устойчивости отмечается определенная стабильность такого взаимодействия, однако в эпоху смены социальных парадигм происходит пересмотр привычных идентификационных стереотипов.

В 90-е гг. прошлого столетия в связи с крушением коммунистической идеологии и распадом Советского Союза, в связи с падением «железного занавеса» и обрушившимся на россиян потоком вестернизации, проблема социально-культурной, а также религиозной идентичности России, встала как никогда остро. Оказавшись на распутье, Россия должна была определяться в своем последующем пути развития, в том числе и духовного.

Как известно, на становление российской государственности и всей многовековой культуры русского народа ведущее влияние оказало византийское христианство в лице православной церкви. История России основной массой населения всегда осознавалась как история утверждения и сохранения именно православной идентичности. Не случайно то, что все чаще и чаще в качестве символа национальной религиозно-культурной идентичности

сегодня утверждается православие, как «подлинно национальная религия», которая должна выставить заслон всем «чужим верам», несовместимым с духом всей национальной культуры. Вновь возрождаются православные мифологемы типа: «Русь Святая, храни веру православную!», «Без Православия нет России», «Быть русским – значить быть православным» и т.п. В подобных условиях, когда утверждается идентичность в рамках совпадения этнических, культурных и конфессиональных корней, любые посторонние влияния на формирующееся этнокультурное пространство воспринимаются подчас как чужеродные и нежеланные.

Следует заметить, однако, что в этот сложный и весьма противоречивый процесс поиска Россией своей национальной идентичности вовлечены все населяющие ее народы, отличающиеся, как известно, культурно-религиозным многообразием. Приходится озадачиваться проблемой своей религиозно-культурной идентичности и российским протестантам, которые традиционно воспринимались в России, как явление сугубо «западное» и потому чуждое православному сознанию, быту, укладу, всей культуре русского народа. Учитывая непростой характер отношений, складывающихся между православием и протестантизмом в современной России, равно как и далеко не совершенный характер существующей практики государственно-церковных отношений, проблема оптимального соотношения вестернизации и самобытности России в контексте православно-протестантских отношений приобретает особую актуальность.

Традиция взаимодействия православия и протестантизма в России насчитывает уже более четырех столетий. Учитывая этот факт, взаимодействие двух христианских традиций должно рассматриваться не как противоборство взаимоисключающих сторон, а скорее как опыт взаимообогащения и одухотворения культуры, ибо протестантизм всегда являлся своего рода вызовом и, возможно, движущей силой для самокритики в сфере традиционной культуры и традиционного мышления. Об особой роли протестантизма для

современной культуры, в том числе и отечественной, писали в свое время Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, Б.П. Вышеславцев, Г.В. Флоровский, Л.И. Шестов. Многие отечественные исследователи, описывая влияние протестантизма на становление России Нового времени, отмечали, что влияние протестантизма носило характер цивилизаторского воздействия на общество в виде распространения идей научно-технического и социального прогресса. Например, как полагал И.И. Соколов, в области гражданского просвещения, стяжания «умственных и общественных добродетелей», развития внутреннего благочестия, облагораживания досуга и семейной жизни протестантизм «был очень не лишним для русских XVI-XVII веков»<sup>3</sup>. Положительное влияние протестантской богословской мысли сказалось в свое время и на церковно-богословском опыте Русской Церкви. «...После веков московской темноты, - пишет прот. А. Шмеман, - после перерыва всех школьно-культурных традиций в этой школе впервые возвращалась в Церковь умственная дисциплина, возвращались просвещение, вдохновение творчества... Одно важно – пускай через Запад, через латинские или немецкие книги, но в Православии оживала снова забытая великая традиция мысли, традиция бескорыстного искания Истины, аскетического ей служения»<sup>4</sup>.

У России имеется богатый опыт, как противостояния, так и конструктивного общения с западным христианством и культурой, в частности с протестантизмом. Первые протестанты появились на Руси уже в 20-х гг. XVI в., почти одновременно с распространением протестантизма в Европе. По мнению отечественных религиоведов, появление протестантизма в России следует рассматривать в рамках «более широкого и значительного явления – встречи и взаимодействия двух цивилизаций: российской (в основе своей евразийской и православной), еще недавно освободившейся от ордынского господства и нуждавшейся в дополнительных импульсах для преодоления двухвековой задержки в развитии, и западноевропейской, совершившей к этому времени в

<sup>3</sup> Соколов И.И. Отношение протестантизма к России в XVI-XVII веках. М., 1880. С. 194.

<sup>4</sup> Прот. А. Шмеман. Исторический путь Православия. М.: Изд-во «Паломник», 1993. С. 382-383.

результате сначала Ренессанса, а затем Реформации значительный скачок в своем экономическом, политическом и культурном развитии»<sup>5</sup>.

Из отечественной истории известно, что многие прогрессивные реформы в стране осуществлялись благодаря, в частности, положительному влиянию протестантизма на социально-экономическую ситуацию в обществе. Переселенческая политика российских императоров Екатерины II, Павла I, Александра I, подтолкнувшая в свое время к переезду многих западноевропейских протестантов, способствовала хозяйственному освоению земель на юге России и в Поволжье. Десятки тысяч протестантских семей переселены были в Россию и основали колонии в Екатеринославской, Херсонской, Бессарабской губерниях, а также в Крыму и Закавказье. Хозяйства, создаваемые переселенцами протестантами, отличались высокой культурой сельскохозяйственного производства, использованием новейших методов и технологий ведения сельского хозяйства. Колонии быстро разрастались, становясь не только религиозно-культурными, но и промышленно-индустриальными центрами на окраинах России. Например, 10 % всей сельскохозяйственной техники в Украине выпускалось на менонитских фабриках, а в целом по России это составляло 6,2 %. Наиболее крупными такими центрами были Хортица, Александровск, Бердянск, Екатеринослав, Миллерово и др.<sup>6</sup>. Переезжавшие в Россию по приглашению правительства специалисты-протестанты, среди которых были в основном представители лютеранских, реформатских, а позже менонитских церквей, занимали ответственные посты в гражданском управлении, в экономике, медицине, сельском хозяйстве, становились видными деятелями русской культуры и науки.

Однако если российские лютеране, реформаты и меннониты были в основном иностранцами, то в XIX в. в России появляются протестантские объединения,

---

<sup>5</sup> История религий в России: Учебник / Под общ. ред. Н.А. Трофимчука. М.: Изд-во РАГС, 2001. С. 304-305.

<sup>6</sup> С.Н. Smith, *Story of the Mennonites*, fifth edition, revised and enlarged by Cornelius Krahn (Newton, KA: Faith and Life Press, 1981), 306.

состоящие уже из коренных россиян, русских и украинцев: баптизм, евангельское христианство, адвентизм. Начиная с этого времени, протестантизм в России превращается в собственно российское явление, которое, как отмечают исследователи, «с полным основанием можно называть российским протестантизмом, одной из традиционных религий России»<sup>7</sup>.

Важно подчеркнуть, что возникновение этих протестантских церквей в России имело свои корни и в российской истории в лице многочисленных антицерковных религиозно-реформационных движений (стригольничества, «жидовствующих», нестяжателей, субботников, духоборов, молокан и др.). Официально принято считать, что Россия не пережила Реформации, т. е. сложное религиозно-политическое движение, захлестнувшее Европу в XVI веке и породившее протестантизм, прошло как бы мимо России. Апологеты православия гордятся этим и усматривают в самом факте возникновения протестантизма в лоне католической церкви правильность своей веры и доказательство того, что именно православная церковь твердо и верно стоит на позициях раннего христианства.

Исторические факты, однако, опровергают точку зрения, согласно которой общественное развитие России не сопровождалось религиозными реформационными движениями. «История России не знала Реформации, - пишет известный исследователь народных противокерковных движений в России А. И. Клибанов, - но из этого не следует, что общественное развитие России не порождало на тех или иных этапах религиозно-общественных движений реформационного типа»<sup>8</sup>. Связано это с весьма противоречивым характером распространения христианства на исконно языческой территории. Зачастую христианство на Руси насаждалось «сверху», самой государственной властью<sup>9</sup>. Христианство со своей моралью, своим учением, обрядами было совершенно чуждо язычеству восточных славян. Между христианством и

---

<sup>7</sup> Там же, 339.

<sup>8</sup> Клибанов А. И. Русское православие. Вехи истории. М., 1989. С. 562.

<sup>9</sup> Шмеман, Прот. А. Исторический путь православия. Paris: YMCA-PRESS, 1985. С. 342.

язычеством велась многовековая борьба, приведшая, в конце концов, к так называемому двоеверию - синтезу православия и язычества. Об этом двоеверии писал в свое время Г. Флоровский: «Язычество не умерло и не было обессилено сразу. В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя, уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная»<sup>10</sup>. Не случайно то, что история христианства на Руси сопровождалась неоднократно попытками очистить библейское учение от языческих заблуждений, что выливалось в различного рода реформационные движения. Эти традиционные русские «протестанты» в немалой степени способствовали укоренению западного протестантизма на русской почве.

Приведенная краткая характеристика национального христианства заставляет вернуться к обозначенной уже выше проблеме этнокультурной идентичности российского протестантизма и возможной «инкультурации» протестантизма в России, которая предполагает, прежде всего, культурное укоренение протестантизма на русской почве, осознание протестантами своей принадлежности русской исторической традиции, русской духовности и ментальности. Несмотря на распространенное представление о том, что протестантизм как религиозно-культурный феномен явление совершенно чуждое русскому национальному сознанию и способен оказывать только дезинтегрирующее и «обмирщающее» влияние на жизнь россиян, сами протестанты так не считают. «Протестантство никак не менее русское порождение, чем православие, пришедшее из Византии и внедрявшееся светской властью, — пишет, например, известный ученый и публицист (баптист по вероисповеданию) Подберезский И.В. — В «сектанты», как называли первых протестантов России (да и сейчас нередко называют), шли лучшие народные силы, ибо протестантское вероучение отвечает запросам русской души, сколько бы это ни опровергали сторонники нашей исторической церкви». Русские люди, говорит далее автор, неудовлетворенные

---

<sup>10</sup> Флоровский Георгий, Прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 2-3.

государственной религией и требовавшие возврата к евангельским принципам, покидали государственную церковь. Они-то и «составляли лучшую часть верующих нашей страны, именно в них, в предтечах русского протестантства и в самих протестантах, наиболее отчетливо проявилась и русская религиозность, да и сама русскость»<sup>11</sup>. Несмотря на некоторую идеализацию, приведенная точка зрения в целом справедлива. Протестантизм в России, как в свое время старообрядчество и старое русское сектантство, есть результат русского религиозного правдоискательства и потому представляется явлением вполне национальным.

Не случайно то, что в осмыслении самих себя, в поисках своего места в истории и культуре страны, одним словом, в конструировании собственной идентичности русские протестанты обращаются к прошлому, к истории религиозно-реформационных движений в России. Ряд авторов считает, что в настоящее время можно говорить о формировании исторической традиции русского протестантизма<sup>12</sup>. Особое внимание уделяется «великому пробуждению» второй половины XIX века, когда на территории России утверждается собственно русский протестантизм в виде штундизма, баптизма, евангельского христианства, редстокизма (пашковщины), адвентизма. Ничуть не умаляя вклада западных миссионеров в распространение протестантизма среди русских, многие протестантские авторы придерживаются концепции самобытного происхождения русского протестантизма. Общим для них является стремление «удревнить» историю отечественного протестантизма, доказать, что «дух» протестантизма всегда был неотъемлемой составляющей русской религиозности. Подобные идеи развивают президент Ассоциации Христианских Церквей И.Ю. Никитин, глава научно-исследовательского центра АХЦ В.А. Бачинин, историки, представители церкви ЕХБ М.С.

<sup>11</sup> Подберезский И.В. Вера по Евангелию в России // Христианское слово. Иисус Христос—2000. М., 2000. С. 51.

<sup>12</sup> См., например, Васильева О.А. Современный русский протестантизм: в поисках себя / Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность. Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Симпозиум». Выпуск 33. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. С. 96.

Каретникова, С.В. Санников, С.Н. Савинский, Т.К. Никольская, профессор кафедры исторического богословия Заокской Духовной Академии Церкви АСД О.А. Жиганков и др.

Таким образом, современные русские протестанты отождествляют себя не только с европейской Реформацией и западным протестантизмом, но и с той традицией евангельского христианства, которую они обнаруживают в глубинных пластах русской духовной культуры. Выявление в русской религиозности протопротестантских идей и создание целых концепций бытования и развития их в русской культуре способствует, во-первых, отстаиванию интересов протестантских Церквей перед лицом претензий РПЦ на духовную монополию. Во-вторых, это опровергает обвинения в адрес протестантов в том, что их вера имеет западное происхождение и характер и потому чужда русскому менталитету. Доказательства укоренённости протестантских идей в сознании русского народа призваны лишить оснований представление о том, что русский человек по определению православный, и утвердить русский протестантизм в качестве «традиционной» для России религии. Наконец, в-третьих, это способствует самоопределению самого российского протестантизма. Сами протестанты, прежде всего, нуждаются в уяснении для самих себя своего «я», своего места и роли в нынешней и будущей истории России.

Попытки «найти себя» в отечественной истории представляют собой не единственный путь обретения российскими протестантами своей идентичности. В условиях непростых поисков Россией своего дальнейшего пути протестанты, в целях утверждения себя в обществе, вынуждены постоянно подчеркивать то, что, по их мнению, представляет сильные стороны протестантизма и что способно при должной оценке этого потенциала оказать благотворное влияние на общество. Прежде всего, это высокие стандарты личной и семейной морали. «Дежурные» утверждения отдельных представителей православной церкви о России как о стране, сохранившей в отличие от секулярного Запада моральные,

культурные и религиозные традиции, находится в явном противоречии с действительностью. Напряженность социальных проблем в России сегодня ничуть не меньше, чем на Западе. На фоне небывалой распространенности аборт, разводов, проституции, детской и подростковой преступности, алкоголизма и наркомании, беспризорности, протестанты возвышают свой голос в защиту традиционных ценностей христианской морали, которые, кстати, остаются священными и неизменными и для православной церкви.

Обеспокоенность протестантов ситуацией в стране в области морали выражена в Социальных концепциях основных религиозных организаций, в том числе и Социальной позиции протестантских церквей России, в которой, в частности, сказано: «Современное российское общество нуждается в укреплении института семьи. Мы обеспокоены все увеличивающимся количеством разводов и детей, воспитывающихся в неполных семьях. Для христиан семья – это не просто первичная ячейка общества, но институт, установленный самим Богом, без которого невозможно не только нормальное течение жизни социума в целом, но и правильное формирование подрастающего поколения»<sup>13</sup>. Эти высокие стандарты морали протестанты не просто декларируют, но и проводят в жизнь. Известный протестантский автор и ученый-экономист А. Зайченко прав, утверждая, что «благодаря строгому соблюдению норм личной и семейной морали, Россия, в лице сотен тысяч протестантов и членов их семей, имеет физически самую здоровую часть славянского населения страны. Запреты на потребление алкоголя и курение (не говоря уже о наркотиках), осуждение абортов и внебрачных связей, отказ от разводов делают их семьи самыми крепкими и многочисленными среди коренной части российского населения»<sup>14</sup>. В условиях острейшей демографической ситуации, сложившейся в современной России, закрепление «протестантского» фактора в российской действительности представляется в определенном смысле как имеющее стратегическое значение. Протестанты также убеждены, что духовно-

<sup>13</sup> Социальная позиция протестантских церквей России. С. 25.

<sup>14</sup> Александр Зайченко. Сила и слабость российского протестантизма // Мирт. – 2005. – №1 (47).

нравственное неблагополучие российского общества объединит усилия всех людей доброй воли независимо от конфессиональной принадлежности в едином процессе оздоровления России.

Сегодня в России, в условиях крайне высокого уровня коррумпированности и криминализации бизнеса, с одной стороны, и продолжающего доминировать у большей части населения коллективистского сознания, с другой, поддержка предпринимательской инициативы протестантов, внедрение в хозяйственную практику высоких моральных стандартов протестантской трудовой этики, безусловно, способно оказать благотворное влияние на экономическую ситуацию в современной России, по примеру многих стран, уже испытавших созидательное воздействие протестантских ценностей на уровень своей материальной и духовной культуры. Есть все основания полагать, что по мере развития гражданского общества и усиления правопорядка в стране, по мере совершенствования законодательства в области малого бизнеса, предпринимательская роль протестантов в России значительно возрастет, что послужит к росту благосостояния народа и оздоровлению социально-экономической ситуации.

Здесь уместно отметить и облагораживающее влияние протестантской этики на весьма противоречивый характер русского человека, которому наряду с такими положительными качествами как человеколюбие, жалостливость, незлобивость, терпение, щедрость, свойственны были лень, валяние дурака, расхлябанность, пьянство, необязательность, расточительность, знаменитое русское «авось». Здравое и критическое отношение к себе, к тем чертам национального характера, которые отнюдь не красят народ, пытающийся устраивать свою жизнь на православной вере, должно было бы подтолкнуть россиян к готовности заимствовать у других то, чего не достает собственной идентичности, но это только при открытости и отсутствии национальной гордыни.

Следует напомнить, что в отношении к западной цивилизации, с которой чаще всего в сознании православного человека ассоциируется протестантизм, в российской культуре исторически всегда присутствовало две тенденции: национальная и западническая, напряженный характер взаимодействия которых отражал мучительный поиск смысла существования России и понимания ею своей культурной самобытности. Одной из наиболее ярких форм разрешения существующего конфликта стало в свое время столкновение западников и славянофилов, в ходе которого стоял вопрос об определении цивилизационного призвания русской культуры. Ф.М. Достоевский, не разделявший радикализма либералов западников, не находил себя и в стане славянофилов: «У нас – русских – две родины, - писал он, - наша Русь и Европа». Узкие рамки национальной тенденции пытался смягчить В.С. Соловьев, с точки зрения которого историческое призвание России заключается в осуществлении Божьего замысла соединения Востока и Запада.

Сознавая, что конфликт в российском культурном самосознании, в том числе и между этикой индивидуализма и коллективистскими традициями, имеет в России исторический и системный характер, современные российские протестанты, в свою очередь, начинают понимать, что от того, как они подойдут к разрешению существующего противоречия, будет зависеть их дальнейшая судьба в России, а если говорить шире, то и судьба последующего цивилизационного развития России. Скорее всего, современному российскому протестантизму трудно рассчитывать на успех в этом направлении, если его ментальность и его деятельность будут идти в разрез с традиционными нормами организации жизни народа, если нормы коллективистской культуры, возвращенные на православии и представляющие отличительную характеристику национальной самобытности, учитываться не будут.

Вместе с тем и защитникам религиозно-культурной национальной самобытности России не следует забывать, что облик мира в связи с бурным развитием информационных технологий и коммуникаций сегодня разительно

изменился, изменились структура и характер межкультурных, межнациональных и межгосударственных отношений. Динамичные миграционные процессы, стирающие границы, разделявшие ранее национальные культуры, приводят к серьезным культурно-этническим сдвигам. Уходит в прошлое эпоха моноэтнических и моноконфессиональных государств. Мир все более и более становится открытым и взаимопроницаемым. В этих новых условиях существования, когда и в России интенсивно идет процесс соприкосновения и взаимодействия различных религиозно-культурных традиций, протестанты считают, что их присутствие не только не представляет какой-то опасности для сохранения культурной и религиозной идентичности России, но может быть взаимообогащающим и взаимопользным для всех. Для российских протестантов ни одна из крайних точек зрения на данную проблему – изоляционизм, с одной стороны, продвигаемый определенной частью политиков и церковной общественности, стремящихся искусственно отгородиться от внешнего мира, и механический перенос на российскую почву западной религиозно-культурной цивилизационной модели, - с другой, не являются приемлемыми. В условиях напряженности, связанной со «столкновением идентичностей», протестантизм предлагает такую модель общественного сознания и поведения, включая и межконфессиональное взаимодействие, которая была бы способна инкорпорировать протестантские и традиционные идеи и ценности. Учитывая определенную инертность мышления с обеих сторон, задача эта далеко не простая, однако, при равной заинтересованности во благе отечества, вполне выполнимая. Взаимное уважение к религиозно-культурному опыту друг друга, цивилизованный диалог, сотрудничество в решении социальных проблем, должны стать сегодня нормой межконфессионального взаимодействия.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что в нынешней ситуации социально-экономическое развитие, в том числе развитие духовной жизни и культуры, любого народа возможно только в условиях постоянного и

свободного взаимодействия опытом и духовными ценностями с другими народами, постоянного взаимообогащающего диалога культур. Многонациональность и поликонфессиональность – величайшее преимущество и достоинство России. Религиозно-культурное многообразие лишь обогащает, но ни в коем случае не обедняет любое общество. Критикуя в свое время присущий русскому национальному характеру максимализм и ложный мессианизм, известный русский религиозный философ и общественный деятель Е.Н. Трубецкой предвосхищал то время, когда «мы увидим в России не единственный избранный народ, а один из народов, который совместно с другими призван делать великое дело Божие, восполняя свои ценные особенности столь же ценными качествами всех других народов-братьев»<sup>15</sup>. Протестанты надеются, что и их духовно-нравственный потенциал будет востребован в обществе, и наряду с «традиционными» религиями они обретут статус полноправных социальных партнеров государственных институтов в решении многих социальных проблем.

---

<sup>15</sup> Трубецкой Е.Н. Звериное царство и грядущее возрождение России. М., 1918. С. 165.

*Игорь МАЛИН (г. Нижний Новгород, Россия)  
юрист, религиовед*

## **СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ДЕЯТЕЛЬНОГО ПАСТЫРСТВА: ОТ ОДИНОЧЕСТВА К ОБРЕТЕНИЮ СМЫСЛА**

*Все, что приходит к человеку извне, ничтожно и пусто.  
Его сущность не зависит от внешних обстоятельств - она зависит  
исключительно от того, как он оценивает самого себя...  
Эрнст Кассирер (1874-1945)*

В XX веке, ставшая модной для интеллектуальной среды череда смертей на богословском поле (теология «смерти теологии» и теология «смерти Бога») с одновременно ускоряющимся процессом «расколдовывания мира» (Макс Вебер), застали христианство врасплох...

В наши дни процесс секуляризации, интегрируясь в эпоху постсекулярности, в которой «теологическому измерению - под видом «пост-секулярного» мессианского поворота деконструкции – дается новая жизнь» [1, с.3], застаёт врасплох уже сочувствующих исключительно секулярному дискурсу и не успевших сформулировать недвусмысленные концепты, претендующие на универсальную коммуникативную значимость...

Современный православный исследователь Александр Журавский высказывает неожиданно-оптимистичную, пусть местами и небесспорную, мысль, согласно которой в Западной Европе происходят процессы, свидетельствующие о возрастающей роли религии в условиях наметившегося кризиса секуляризма: «В секулярной Европе... постепенно через конвергенцию религиозного и светского происходит реинфицирование светского религиозным. Этап секуляризации религиозного постепенно отходит на второй план. Обнаруживается новая тенденция – продуцирование религиозной средой новых смыслов, оказывающихся актуальными для светского общества и государства» [2].

Намеченные штрихи подробно и со вкусом оформлены в картину, известную под названием «Диалектика секуляризации», создавшей эффективный диалог двух разнополюсных элит - Юргена Хабермаса и Йозефа Ратцингера.

По мысли первого, в наши дни происходит «секуляризирующее освобождение религиозно замкнутых потенциалов значений», а сама секуляризация представляется как «двойкий и взаимодополняющий процесс обучения» [3, сс. 66-70].

Второй настаивает на том, что «понятие «секуляризация» не может быть воспринято всем человечеством, а потому оно существует для ограниченной его части» [3, сс.102-103].

После дискредитации постмодернистским дискурсом значимости христианской философии и богословия сохраняется актуальность очередной попытки реабилитации важности христианского мировоззрения в процессе объяснения мира и человека.

Именно поэтому робкому неологизму «христианская философия» все-таки есть место и в современном интеллектуальном поле. Если только под христианской философией, вслед за католическим философом Клодом Тресмонтаном (1925-1997), мы подразумеваем «систему мышления, развивающуюся на основе “обновления ума”» [5, с. 64].

*Обновление ума*<sup>16</sup>, согласно Клоду Тресмонтану, осуществляется лишь «путем оставления всей проблематики греческих философов, - “выходи из среды его, народ Мой” – лишь путем изменения направления основной оси, изменения системы координат. Для изменения необходим выход в иное измерение» [5, с.62].

Сегодня общество переживает институциональное, социокультурное и ценностное возвращение религии. И хотя традиционная дефиниция секуляризации враждебна экзистенциальному измерению человеческого бытия, с точки зрения видных американских социологов Питера Бергера (род. 1929) и

---

<sup>16</sup> См.: Рим. 12,2. Еф. 4,23.

Толкотта Парсонса (1902-1979), секуляризация создает условия для того, чтобы институциональная религиозность замещалась личностной.

Прелюдией этому послужило смещение акцентов в приоритетности объектов философского анализа. В XX веке главным объектом философского анализа становится уже сам человек, его индивидуальное сознание, смысл его личного присутствия в мире.

Религиозная философская антропология ставит в центр проблему человека. В последние десятилетия – это модная тема. Тема, которая затронула и консервативные богословские круги христианства. «Теперь уже стало общим местом утверждение, - пишет прот. Иоанн Мейендорф, - что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе» [4, с. 175].

Острая потребность в разрешении кризиса *личностной идентичности* сопрягается с необходимостью разрешения кризиса *религиозной идентичности*, который особо остро ощущается в условиях деформации духовно-культурного пространства конфессиональных сообществ, разрушении механизма преемственности духовной традиции.

Антропологический надлом ощущается уже не только лучшими представителями интеллектуальной светской и религиозной среды. «В мире антропологической катастрофы скорость смены одного события другим так велика, что значения и смыслы не успевают осесть... Поэтому сегодня **каждому из нас** приходится жить в режиме неизвлеченного смысла» [6, с. 357]

В мире, в котором, по удачной мысли французского философа Ж.-Ф. Лиотара (1924 -1998), господствует «максимум комфорта при минимуме размышления», все сложнее сделать выбор. Человеку «все труднее жить в аморфном обществе, в котором он даже в простейших ситуациях вынужден выбирать между различными моделями действия и оценок, хотя его никогда не учили выбирать и действовать самостоятельно» [7, с.432].

Что необходимо предпринять, чтобы стандартизированная работа сознания остановилась и началось движение в сторону живого мышления? Нужна остановка. Остановка в жизни человека чаще всего сопряжена с ломкой сложившегося уклада жизни. То, что, к примеру, делает в своих картинах бельгийский художник-сюрреалист Рене Магритт (1898-1967), обрушая привычный порядок вещей...

Кризисная ситуация: болезнь, смерть, потеря интереса и разрушенные отношения – это всегда вынужденная остановка.

Совершенно иное измерение жизни открывается человеку в обозначенном пространстве *боли и одиночества*. Приведу пример из пастырской практики.

Олег, мальчик 9-ти лет. Родился в 2001 году. С 2005 года перенес две операции, около 15 курсов химиотерапии и 2 курса лучевой терапии. Родители относят себя к православным. Ребенка «покрестили» в 2004 году. По их словам, за время болезни дважды приглашали священника для соборования ребенка. Подавали «записки» через знакомых в храм. Однако сами храм не посещали и не причащались.

С ребенком первая встреча произошла осенью 2009 года. Мы познакомились. Общались, он писал *«письмо Богу»*, пробовал молиться о своих родителях и о себе (последнее всегда дается сложнее).

В январе 2010 года мы в очередной раз встретились с Олегом. Он, увидев меня, оторвался от рисования и сказал: «Дядя Игорь, вы знаете, что все, что окружает нас – это не по-настоящему». «Почему ты так думаешь, Олег?». «Да потому, что все, что нас окружает, оно умирает (он замолчал, я не прерывал молчания в течении минут пяти-семи)...

Вот ручка, она не пишет, паста кончилась... Вот зима, она скоро пройдет... Вот семья, я слышал, что папа с мамой не хочет жить, и они разведутся (молчание)... Я думаю, что из-за меня, потому что я часто болею... И я тоже умру...».

«А что же тогда настоящее, по-твоему?» - я прервал очередное молчание.

«Настоящего много... Вот мои родители – **они настоящие, они меня любят**, я знаю, что любят и постоянно заботятся обо мне... Настоящий – **я сам**. Дядя Игорь, вот потрогайте мою руку, я же живой, я настоящий, **я живой**... Когда все ночью спят, я не сплю - иногда мечтаю, иногда плачу... Я разговариваю с Ним... Вы меня научили писать ему письма и говорить с Ним... Мама мне говорит, это называется «мурашки»... Они у меня появляются на руках, когда я Ему говорю свои секреты и просьбы... Я просил, чтобы родители не разводились... Я просил, чтобы я остался жить, потому что мама без меня не сможет... И когда я говорю Богу все это, мне становится тепло и хорошо, как дома... Это тоже настоящее... **Он тоже настоящий и Живой**, только вы этого не видите... Спасибо вам...». Настоящее в этой жизни – это мой близкий, я сам и Живой Бог...

В начале февраля Олег ушёл...

Переходя уже непосредственно к теме своего короткого размышления о философии современного пастырства, обозначу два типа людей, стоящих сегодня на пороге храма.

Одни – это сплошная *заброшенность себя*. Здесь можно вспомнить известные слова Ж. Сартра (1905-1980): «Человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет»... «Человек брошен ему, не на что опереться ни в себе, ни во вне» [9]. Это происходит во многом из-за того, что человек пытается во чтобы то ни стало отработать социальный заказ общественного мнения. Говоря языком христианской аскетики, такой человек поражен *страстью тщеславия* (болезненной зависимостью от мнения окружающих). В измотанном и брошенном состоянии человек наощупь пробирается к церковному порогу.

Другие переступают церковный порог в отсутствии ценностей и смыслов, в *состоянии бегства от жизненных целей* говоря языком В. Франкла (1905-1997), в состоянии скуки и апатии, свидетельствующем о кричащем экзистенциальном вакууме.

«От меня уже ничего не зависит», «Что я-то смогу сделать», «Все равно ничего не изменишь» - вот лишь малая толика кричащего бессилия человеческой личности...

И те, и другие находятся в естественно-вынужденном состоянии одиночества, которое надеются если не преодолеть, то хотя бы скрасить в пространстве Церкви...

А теперь обращу ваше внимание на два характерных искушения, с которыми сталкивается современный пастырь.

Первое – это страсть сребролюбия. Мир, который по слову апостольскому «во зле лежит»<sup>17</sup>, обнаруживает невооруженным взглядом этот самый *блестяще-хрустящий задор* в светлых пастырских очах, и потому не воспринимает ни их, ни те ценности, которые они пытаются навязать. Вспомните печально-ироничные слова из «Золотого тельца»: «Великий комбинатор не любил ксендзов. В равной степени он отрицательно относился к раввинам, далай-ламам, попам, муэдзинам, шаманам и прочим служителям культа. Я сам склонен к обману и шантажу, – говорил он, – сейчас, например, я занимаюсь выманиванием крупной суммы у одного упрямого гражданина. Но я не сопровождаю своих сомнительных действий ни песнопениями, ни рёвом органа, ни глупыми заклинаниями на латинском или церковнославянском языке. И вообще я предпочитаю работать без ладана и астральных колокольчиков»...

Мечта о «свечном заводике» при жизни с перспективой на тихую старость периодически посещает не только прихожан, но и пастырей Церкви. И если духовно окрашенные грёзы о материальном постоянно разбиваются о повседневную прозу церковного быта, то обязательно возникают три пастырских соблазна – брать, рвать и спать...

---

<sup>17</sup> См.: 1-е Ин. 5,19.

Кстати, о последнем, о профессиональной лени, свойственной представителям практически всех профессий, – «а мне за это денег не платят», «не подмажешь не поедешь» и тому подобное...

Напомню знакомые нам с вами слова из романа «Братья Карамазовы»: «Други и учителя, слышал я не раз, а теперь в последнее время еще слышнее стало о том, как у нас иереи Божи... жалуются слезно и повсеместно на малое свое содержание и на унижение свое и прямо заверяют, даже печатно, - читал сие сам, - что не могут они уже теперь будто бы толковать народу Писание, ибо мало у них содержания, и если приходят уже лютеране и еретики и начинают отбивать стадо, то и пусть отбивают, ибо мало-де у нас содержания. Господи! думаю, дай Бог им более сего столь драгоценного для них содержания (ибо справедлива и их жалоба), но воистину говорю: если кто виноват сему, то наполовину мы сами! Ибо пусть нет времени, пусть он справедливо говорит, что угнетен все время работой и требами, но не все же ведь время, ведь есть же и у него хоть час один во всю-то неделю, чтоб и о Боге вспомнить. Да и не круглый же год работа. Собери он у себя раз в неделю, в вечерний час, сначала лишь только хоть деток, - прослышат отцы, и отцы приходиться начнут. Да и не хоромы же строить для сего дела, а просто к себе в избу прими; не страшись, не изгадят они твою избу, ведь всего-то на час один собираешь. Разверни-ка он им эту книгу и начни читать без премудрых слов и без чванства, без возношения над ними, а умиленно и кротко, сам радуясь тому, что читаешь им и что они тебя слушают и понимают тебя, сам любя словеса сии, изредка лишь остановись и растолкуй иное непонятное простолюдину слово, не беспокойся, поймут все, все поймет православное сердце!.. Отцы и учителя, простите и не сердитесь, что как малый младенец толкую о том, что давно уже знаете и о чем меня же научите, стократ искуснее и благолепнее. От восторга лишь говорю сие, и простите слезы мои, ибо люблю книгу сию!.. И всего-то лишь час в неделю, невзирая на малое свое содержание, один часок»...

Второе искушение – это стремление к идеальной завершенности и синхронизации, идеальному отделению и слиянию. Для идеального отделения от мира необходимо форматирование сознания прихожан с последующей инсталляцией новых ценностных ориентиров.

Таковые пастыри нередко движимы ложным посылом о том, что вся **духовная жизнь** прихожан (а желательно, чтобы и *вся жизнь* прихожан) должна быть сосредоточена в рамках партнерского соглашения: «я и церковная традиция». В неопротестантизме (особенно в харизматической и постхаризматической среде) такой *фрейм* называют «видением». Или ты живешь «видением», или же выпадаешь за пределы церковной ограды.

«Видение», как правило, верифицируется по следующим показателям: действенное (читай *эффективное*), приносящее плод (читай *ликвидное*), современное (читай *гламурное*), основанное на библейском тексте (читай *субъективно-личностное понимание текста Священного Писания конкретным церковным авторитетом*) и духовное (читай *эмоциональное*)...

Пастыри, стремящиеся к идеалу отделения от мира и слиянии с церковной действительностью, нередко считают, что пасомые должны испытывать те же чувства, те же переживания, что и они сами, причем, нередко именно в момент проповеди или личной беседы. Ход наивно-безоблачных пастырских мыслей примерно таков: «Мне нравится, что я сейчас говорю, и то, что делаю, следовательно, это нравится видящим и слушающим меня. А как же иначе?!». Подобным же образом возникает и современный, новый формат житийной и вероучительной конфессиональной литературы. Прочитав слова преподавателя ПСТГУ О. Н. Складова, который рецензируя одного из современных православных сказочников, внеконфессионально-справедливо замечает: «Спекулятивно эксплуатируются действительно священные, требующие благоговения идеи и понятия. Таинственное и сакральное подается на лубочном уровне, в стилистическом регистре, вызывающем ассоциации с отрывным календарем и глянцевого открыткой. Происходит вульгаризация (и

как следствие – профанация) сокровенного, непостижимого. Полагаем, что тексты такого рода содействуют распространению крайне удручающего явления, которое может быть определено как православная “поп-культура”, своего рода “церковный кич”» [8, с. 87].

В то время как смысл духовной жизни пастыря, по мнению иезуита, крупнейшего современного специалиста в области восточной литургики о. Роберта Тафта, заключается в «*интериоризации* священнослужителем пастырского и литургического служения так, чтобы всякое священнодействие становилось *движением сердца*»<sup>18</sup>. Движение сердца всегда наивно и неожиданно. Просчитывается лишь зло, добро всегда непредсказуемо. Вероятно поэтому в христианской традиции говорят о даре пастырства. О даре пастырского сердца, способного к движению: со-радованию, со-страданию, со-переживанию, присутствию, слышанию и деланию.

В январе этого года умер американский писатель Джером Дэвид Сэлинджер (1919-2010), автор известного романа 60-х «Над пропастью во ржи» (The Catcher in the Rye). В романе есть небольшой отрывок, в котором, на мой взгляд, обозначено подлинное *пастырское сердце*, сердце, однажды принявшее в себя дар того, что французский поэт и драматург Поль Клодель (1868-1955) назвал «вечной детскостью Бога»: «Понимаешь, я себе представил, как маленькие ребятишки играют вечером в огромном поле, во ржи. Тысячи малышей, и кругом - ни души, ни одного взрослого, кроме меня. А я стою на самом краю скалы, над пропастью, понимаешь? И мое дело - ловить ребятишек, чтобы они не сорвались в пропасть. Понимаешь, они играют и не видят, куда бегут, а тут я подбегаю и ловлю их, чтобы они не сорвались. Вот и вся моя работа. Стеречь ребят над пропастью во ржи. Знаю, это глупости, но это единственное, чего мне хочется по-настоящему. Наверное, я дурак...».

---

<sup>18</sup> Аннотация к книге Роберта Тафта Образ молитвы, икона жизни. (Modello di preghiera, icona di vita) // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/biblio/text/954593/index.html>. (27.07.2010). См. также интервью с о. Робертом Тафтом: «Главное - что у человека в сердце». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/1603/> (05.04.2010).

У современного молдавского писателя и драматурга Иона Друцэ (род. 1928) есть короткий рассказ «Одиночество пастыря»<sup>19</sup>, чтение которого занимает не больше двадцати минут, погружая подготовленного читателя в мир христианской традиции, в мир духовничества и пастырства...

В рассказе много образов, намеков и смысловых многоточий. А под занавес складывается мозаика из чувств, светлых мыслей и крепнувшей решимости сердца. Позволю себе несколько лоскутков из рассказа, которыми завершится мое выступление.

«Отары, как известно, живут по своим законам. Во всем краткость, умеренность, здравый смысл. И уж пастырь соблюдал этот закон отары, как никто другой. Умерен был в хлебе насущном, умерен в самолюбии, умерен во всех тех греховных фантазиях, на которые тратится больше времени и слов, чем они того заслуживают. Выросший и возмужавший на овчарне, под необъятным куполом неба, день за днем, год за годом, один на один с образом вечности, пастырь в конце концов усвоил ту великую истину, что ничто не вечно в этом мире, а уж если пастух что усвоит, то это навсегда...

Знал все, что только можно знать о терпеливом блеющем мире, и те, у кого водились какие-никакие овечки, а овечки, как известно, существа неясные, подверженные всяким хворям, они, чуть что, и к нему. И такое у него было доброе сердце, и такая у него была легкая рука, что заведешь к нему во двор доходягу, а выводешь ярочку, с которой любо-дорого пройти по селу. Казалось, Бог создал его именно для того, чтобы не перевелся род молчаливых, безропотных наших спутников, кормивших и обогревавших человечество на протяжении многих тысячелетий...

Пастушество - это не столько занятие, сколько призвание, крест на всю жизнь, ибо тот, кто взял посох и сказал "пошли", и отара послушно двинулась за ним, вверив ему свою судьбу, уже не сможет больше без овечек, так же, впрочем, как и овечки без него...

---

<sup>19</sup> См.: Друцэ И. Одиночество пастыря: Повести, рассказы. - М.: Советский писатель, 1988.

А еще говорили про него - святой, потому что веяло от него покоем, и ничего низкого и грязного к нему не приставало. При нем нельзя было сказать грубое слово, нельзя было оскорблять, воровать, нельзя было кривить душой. А мир по-прежнему греховен, и бремя греха по-прежнему давит. И наступает пора, когда душа человеческая хочет умыться, чтобы стать самой собой, она жаждет чистоты, ничего, кроме чистоты. По вечерам, возвращаясь кто с поля, кто из леса, кто из города, норовят войти в село через гребень холма так, чтобы хоть пыль отряхнуть со своих ног у его порога».

Пастырь умер... А еще спустя некоторое время «трактор въехал на территорию кладбища и, как говорится, сравнял могилку с землей. Собственно, на этом можно было и закончить, хотя минуточку, минуточку, минуточку...».

«Уже после того, как ликвидировали его могилу, пастырь умудрился еще раз пробиться в жизнь долины. Прошла еще одна зима, наступил май, и собралась деревня на кладбище помянуть своих близких. Все ежились от холода, потому что весна была запоздалая, хмурая, неприветливая. Уже и майские праздники миновали, а земля все еще не просохла, талая вода не сошла. Кладбище - одно сырое месиво. То есть по дорожкам еще можно пройти, но так, чтобы присесть, и налить стаканчик, и сказать слово - ни боже мой... И тут кто-то заметил в дальнем углу кладбища удивительно сочный, зеленый коврик. Были так подобраны травинка к травинке, что одно загляденье.

- Кажись, на том месте...

Да, это было то самое место, на котором схоронили пастыря. Вся его могила была обшита травкой, причем не местной, степной, а высокогорной, на редкость густой, красивой, живучей. Потрясенная долина шепотом спрашивала: кто, откуда, каким образом?! И ничего удивительного, отвечали им знатоки земных глубин. Должно быть, у него водились семена. Носил в карманах, в складках одежд своих; носил их в душе, в сердце своем, и, попав в сырую землю, они проросли. Они не могли не пробиться, потому что, коль скоро ты был пастырем, и у тебя водились овечки...».

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Жижек, С.* Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. – М.: «Европа», 2009. – 336 с.
2. *Журавский, А.* Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.religare.ru/2\\_10235.html](http://www.religare.ru/2_10235.html) (07.03.2010).
3. *Хабермас, Ю., Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI).* Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Пер. с нем. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
4. *Прот. Иоанн Мейендорф.* Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981.
5. *Тресмонтан, К.* Разум // Страницы. № 4, 1996. - М.: ББИ св. ап. Андрея, 1996. – 49-68 сс.
6. *Гиренок Ф.,* Антропологическая катастрофа. // Православное учение о человеке. Сборник статей. – М.: Синодальная богословская комиссия, «Христианская жизнь», 2004. – 430 с.
7. *Мангейм, К.* Диагноз нашего времени. - М., 1994. – 700 с.
8. *Скляр О.Н.* Соотношение духовной темы и духовной сути в детской словесности (На материале двух книг Н. Блохина) // Вестник Православного Свято-Тихоновского Университета. Серия: Педагогика, Психология. IV:1. – М., 2005.
9. *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм - это гуманизм. // Сумерки богов. - М.: «Политиздат», 1989. - С. 319-344.

Сергей МЕЗЕНЦЕВ (г. Москва, Россия)  
доктор философских наук, профессор

### **К ВОПРОСУ О СИНТЕЗЕ БОГОСЛОВИЯ, ФИЛОСОФИИ И НАУКИ**

Для древних народов, как известно, было характерно единство двух путей познания окружающего мира – пути сердца и пути разума, которое исключало расчлененность богословского, философского и научного знания и которое крупнейший русский философ В.С.Соловьев обозначил термином «теософия». «Не подлежит никакому сомнению, – писал он, – что первый, древнейший период человеческой истории представляет как свой господствующий характер слитность, или необособленность, всех сфер и степеней общечеловеческой жизни. Не подлежит никакому сомнению, что первоначально не было ясного различия между духовным, политическим и экономическим обществом... Так же слиты были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое искусство... Степень абсолютная, степень формальная и материальная, затем сферы творчества, знания и практической деятельности собраны здесь в одном фокусе. В области знания в эту эпоху, собственно говоря, нет совсем различия между теологией, философией и наукой – вся эта область представляет одно слитное целое, которое может быть названо *теософией*»<sup>20</sup>. Такое понимание, включающее в себя теологию, философию и науку, существенно отличается от принятых ныне трактовок теософии: 1) в широком смысле – всякое мистическое учение, претендующее на раскрытие божественных тайн; 2) мистическая доктрина Е.П.Блаватской и ее последователей, соединяющая мистику буддизма и других восточных учений с элементами христианства и оккультизма<sup>21</sup>.

Впервые расчленение богословия, философии и науки намечается в древнегреческом знании. Именно в нем зарождается наука, именно к нему

---

<sup>20</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / Сочинения в 2-х тт. Изд. 2-е. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 155-156.

<sup>21</sup> См.: Блаватская Е.П. Тайная доктрина. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2002; Безант А. Эзотерическое христианство, или Малые мистерии. М.: АРТ, 1991 и др.

восходят корни научной философии и именно в нем возникает термин богословие.

Эпоха Средневековья внесла новации в понимание богословия, философии и науки, в их соотношении. С одной стороны, богословие стало трактоваться как учение о живом Боге, Творце, Личности, под влиянием христианства произошла сакрализация философии и на этой основе сформировалась христианская философия, а с другой – совершилась сакрализация и науки, которая была преобразована в христианскую науку (иная, «языческая» наука тогда не признавалась). В эту эпоху господствовали сначала нерасчлененность веры и разума («верующий разум») Аврелия Августина, а затем теория гармонии веры и разума Фомы Аквинского. Причем Фома не ограничился богословием и философией, он обратился и к «забытой» к тому времени древнегреческой («языческой») науке, сформулировав классическое положение о том, что религия и наука обладают разными способами достижения истины, но истина может быть только одна и исходит от Бога.

Философия Фомы Аквинского неоднозначно воспринимается в христианском мире: католики называют его философию «вечной», а православные считают, что его философия открыла «новый путь для чисто философского творчества, которое не просто стало обходиться в дальнейшем без религиозного обоснования (“верхнего этажа”), но постепенно вышло на путь полной автономии, *возводимой отныне в принцип*»<sup>22</sup>. На самом деле, Фома лишь находится у границы, за которой начинается «чисто философское творчество», самостоятельный путь «чистого разума». Не Фома Аквинский совершил «разрыв христианства и культуры», а Аверроэс (Ибн Рушд), Сигер Брабантский, Дунс Скот, Оккам и др., учившие, в частности, о «двойственной истине», согласно которой философия и теология независимы друг от друга, а вера чужда разуму. Фома Аквинский, предостерегая об опасности отрыва

---

<sup>22</sup> *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М.: Канон, 1996. С. 13.

разума от веры, лишь показал, что вера<sup>23</sup> и внерелигиозное познание могут существовать независимо друг от друга.

Наилучшие предпосылки для синтеза богословия, философии и науки создают, по моему мнению, гносеологические концепции Августина и Фомы Аквинского, а также концепции последователей этих средневековых философов (Бонавентуры, М.Блонделя, Ж.Маритена, Э.Жильсона и др.), в которых важнейшей проблемой познания, в том числе социального, выступает соотношение веры и разума. Так, Августин исходит из того, что без веры и благодати человек не может обрести самого себя и даже не может правильно пользоваться собственным разумом. Только вера и благодать открывают человеку возможность истинного самопознания и направляют энергию разума на познание Бога. Иначе говоря, разум самостоятельно бессилён искать истину. Августин противопоставляет веру как доверие «постигающему» мышлению, т.е. пониманию. По его мнению, вера – это мышление с согласием, с одобрением, как слепое принятие и видение одновременно, так как не всякое мышление есть верование, но всякое верование есть мышление. Вера предшествует пониманию: в качестве примера Августин, как педагог, приводит начало обучения учеников в школе, когда они, как малолетние дети, принимают на веру слова учителя подобно тому, как принимают слова своих

---

<sup>23</sup> Не считая целесообразным давать свое определение веры, в зависимости от контекста мы используем такие ее трактовки, как: 1) убежденность, безусловное доверие авторитету, 2) уверенность, основанную на житейском опыте, знании, доказательствах. В данном понимании веры содержится, выражаясь языком М.Бубера, два ее образа: «Одна форма веры выражается в том, что я доверяю кому-либо, пусть даже у меня нет “достаточного основания” доверять этому человеку. Другая форма веры обнаруживается в том, что я, тоже без достаточного основания, признаю истинность чего-либо. В обоих случаях невозможность обоснования указывает не на недостаток моих интеллектуальных способностей, а на существенную особенность моего отношения к человеку, которому я доверяю, или к содержанию, которое я признаю истинным... Отношение доверия основано на состоянии *соприкосновения*: соприкосновения моей целостности с тем, к чему я испытываю доверие. Отношение признания основано на акте *принятия*: моя личностная целостность принимает то, что я признаю истинным... Эти названия обозначают лишь то, что один из этих образов веры нашел законченное выражение у евреев, а другой – у христиан. Каждый из этих образов веры привился и на “чужом” поле: “еврейский” в христианстве, но также и “христианский” в еврействе, причем еще в дохристианском еврействе» (*Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 234, 237).

родителей, и лишь потом, развив в себе разумную способность, доходят до всего того, чему он их научил. Однако вера не является начальным условием познания, так как во времени ей предшествует авторитет, а по отношению к существу дела – разум. «Верю, чтобы понимать», и «понимать, чтобы верить» – звучит знаменитая формула Августина, ставшая лейтмотивом его творчества. Философ убежден, что для одних полезнее вера, для других – разум, для третьих – и то, и другое. Вера сама по себе не есть самооценность, а носит служебный, вспомогательный характер. Разум также не является самооценностью, поскольку имеет естественную и историческую ограниченность. Понятие «вера» шире понятия «разум»: «Что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю... Поэтому, хотя многих предметов я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать»<sup>24</sup>. Более того, без веры не могло бы существовать и само человеческое общество.

Объекты веры Августин классифицирует следующим образом: а) предметы, которые доступны только вере и недоступны пониманию (исторические факты и события, которые вследствие своей необратимости не могут быть постигнуты); б) предметы, в отношении которых вера тождественна пониманию (аксиомы логики и математики, которые непосредственно «видимы» в самом разуме); в) предметы, к пониманию которых можно прийти только через веру (догматы религии, открывающиеся тем, кто им верит и ими руководствуется).

Вера не противоразумна, а сверхразумна. Если вероучительные положения представляются неистинными, то в этом повинен разум. Вера полностью совпадает с божественным разумом, и потому истина станет ясной человеческому разуму только после смерти, в «загробном» мире. Вера и разум настолько тесно взаимосвязаны у Августина, что мы можем говорить о

---

<sup>24</sup> *Августин А.* Об учителе. XI / Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999.

«верующем разуме»: нет рационального познания без веры и, наоборот, нет веры без рационального познания. Вот почему философ твердо стоит за веру, ищущую понимание.

Хотя Августин отождествляет рациональный «умственный свет» неоплатоников и мистический евангельский «свет», просвещающий всякого человека, приходящего в мир, предпочтение он все же отдает рациональному познанию. Именно в разуме находится ключ к его онтологии, социальной философии, этике и эстетике.

В отличие от Августина, Фома Аквинский исходит из следующей посылки: «истины откровения выше истин разума». Фома отвергает августиновско-неоплатоническое мистическое положение о непосредственном «озарении» человека божественным «светом», делавшее беспредметной постановку вопроса о гармонии веры и разума. Те истины, которые, хотя и даны откровением, но могут быть вместе с тем обоснованы разумом, как, например, бытие Бога, по его утверждению, не являются истинами веры в строгом смысле этого слова.

Фома обосновывает гармонию между верой и разумом, но не в смысле их равенства (ибо первенство отдается вере), а в том смысле, что и у веры, и у разума есть своя определенная область применения, за пределы которой они не должны выходить. Вера не только открывает перед разумом новые горизонты, но и укрепляет познающий разум сверхъестественным светом. Разум же должен сверять свой ход с верой подобно тому, как часы сверяют с «эталоном времени».

Подчиненность разума вере означает также подчиненность философии теологии. По мнению Аквината, теология более достоверна, чем все остальные науки. Ведь она получает свои начала не от философии и не от других наук, а непосредственно от Бога через откровение, из чего следует, что она не зависит от прочих наук, как от высших, но использует их, как низшие, подобно тому как госпожа прибегает к услугам служанок. Но это нисколько не унижает

философию, а напротив – обеспечивает обогащение и расширение круга ее задач в царстве истины. Сотрудничество философии и теологии может быть только плодотворным. Однако как только возникает вопрос о возможности появления таких научных выводов, которые противоречат вере, сотрудничество сразу же прекращается, ибо то, что в других науках будет противоречить Священному Писанию, должно быть отвергнуто.

В Новое время в теории познания произошли кардинальные изменения: разум был отделен от веры, установилось господство разума. Современный томист Ж.Маритен, выступая против пренебрежения разумом (в частности, в философии А.Бергсона), полагая необходимым примирить благодать и природу, теологию и философию, сверхрациональное и рациональное, разделенные картезианской революцией, заявил: «Науки и философия более не будут, как это довольно часто бывало в Средние века, в положении служанок богословия; полное и реальное признание их самостоятельности – это драгоценный плод исторических усилий на протяжении истекших столетий, и этот плод принят. Но в то же время пусть самостоятельность науки, ее законное место в ряду ценностей будут признаны также и по отношению к наивысшим формам знания, формам, образующим мудрость»<sup>25</sup>. Тем самым он выразил суть исторической концепции истины, истины как процесса, в ходе которого осуществляется примирение и сближение богословской, философской и научной трактовки истины.

Поскольку средневековая философия не провозглашала идею о противоположности мышления и бытия, субъективного и объективного, столь характерную для новой философии, Маритен считает идеи последней «псевдопроблемами», отклонением от истины. Он полностью принимает томистское понимание истины, хотя и испытывает определенные трудности, пытаясь приспособить ее к современным требованиям и разграничить ее онтологический и гносеологический аспекты. С этой целью он конкретизирует

---

<sup>25</sup> *Маритен Ж.* Знание и мудрость. М.: Научный мир, 1999. С. 28-29.

томистское определение истины: «*Истина есть соответствие между актом разума, объединяющим два понятия в одном суждении, и актуальным или потенциальным существованием объекта, в котором реализованы оба эти понятия*»<sup>26</sup>.

В качестве альтернативы субъективному идеализму Маритен выдвигает томистский реализм, который утверждает независимость реально существующих вещей от человеческого сознания и возможность их познания. Его представление о реальности вещей, по сути, является разновидностью объективного идеализма, утверждающего наличие высшего бытия – Бога и «чистых духов».

Концепция бытия и теория познания Маритена, будучи проявлениями средневекового видения мира, исходят из основания, лежащего по ту сторону философии и вообще всего добытого человеком знания, в принципе недоступного никакому сомнению и критике с позиции разума. Другими словами, разум непосредственно не зависит от веры. Поэтому не случайно его теоретико-познавательной формулой является выражение «веруй, и думай, что хочешь».

Следует отдать должное Маритену в том, что он, в отличие от Э.Жильсона, призывавшего без оглядки возвратиться в Средневековье, не отбрасывает поиски и находки послетомистской философии, несмотря на то, что элементы истины в ней искажаются, получают неверную трактовку вследствие ложности самих концепций, в которых они содержатся. Современный томизм выявил, воспринял и ассимилировал эти элементы истины. Их ассимиляция произошла достаточно легко, естественно, так как их прототипы содержались в схоластической философии Фомы Аквинского.

Несмотря на то, что в современную эпоху господствует разум и секулярное сознание, они и сегодня, с точки зрения Маритена, находятся под воздействием веры и религиозного сознания. Так, благодаря подспудному действию

---

<sup>26</sup> *Маритен Ж.* Об истине / Избранное: Величие и нищета метафизики. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 142.

христианства светское сознание поняло, что история человечества не движется по кругу, а имеет направление: «Прогресс не приводит к обретению рая революционным путем уже завтра. Он стремится перевести структуры сознания и структуры человеческой жизни в лучшее состояние, и это проходит через всю историю вплоть до прихода Царства Божиего и земли воскрешенных, которые за пределами истории. Так или иначе, верите вы в этот приход или нет, вы все равно придете к этому, если верите в дальнейшее развитие человечества»<sup>27</sup>.

Светское сознание усвоило идею о достоинстве личности и народа, веру в права личности как человека, как гражданина, как субъекта социально-экономической жизни и как работника, веру в справедливость как необходимое основание общественной жизни и веру в естественное равенство людей. Благодаря христианству, по мнению Маритена, светское сознание поняло, что власть правителей (уже хотя бы в силу того, что она проистекает от Создателя рода человеческого), обращена к свободному человеку, не принадлежащему какому-либо хозяину, и осуществляется на основе согласия управляемых. «Предписания власти воспринимаются сознанием как обязательные потому, что власть имеет свой источник в Боге; но из самого факта, что ее источник в Боге, а не в человеке, никто и никакая особая группа людей не имеют какого-либо внутреннего права управлять другими»<sup>28</sup>. Государственные деятели получают это право только по согласию или воле самого народа или основной части общества.

Как только человек убедился, что политическая деятельность зависит от морали, как только он понял, что политическая жизнь должна соответствовать естественным законам и закону Евангелия, он тотчас же увидел, что призывать к справедливости и закону в политике – это, значит, призывать к великой революции, которая сменит власть господ на политику общего блага. Ибо

<sup>27</sup> *Maritain J. Christianisme et Democratie. N.Y.: Éditions de la Maison Française, 1943. P. 54.*

<sup>28</sup> *Ibid. P.58.*

сообщество свободных людей не может существовать, если законность не является его единственной духовной основой.

Светское сознание также поняло, что в несчастьях и страданиях нашего бытия принципы освобождения, надежды и мира могут устранить несправедливость и рабство и восторжествовать над ними. Ибо эти принципы нисходят к нам из созидającego источника мироздания, более сильного, чем этот мир: это братская любовь, власть закона которой провозглашена Евангелием для посрамления «сильных мира сего» и которая является, по выражению Маритена, Божией милостью, посеянной в сердцах людей. Но если человеку не удастся распознать ее надчеловеческое происхождение и грозящие ей опасности, то эта братская любовь может быть превращена в насилие под лозунгом «Братство или смерть». Мы не должны пренебрегать ею и лишать человечество надежды на братство.

Наконец, светское сознание усвоило понятие социального долга, сочувствия каждому слабому и страждущему, убежденность в том, что первоочередной политической задачей является братская жизнь и работа над тем, чтобы превратить общественный дом из законов, учреждений и обычаев в дом, где живут братья. Светское сознание усвоило это потому, что вера соединима со знанием, культурой, что вера нужна душе даже больше, чем знание; вера нужна как прочная и творческая основа жизни. Наглядный пример тому – экзистенциальное переживание неверующих, не могущих найти точку опоры в современном бурлящем мире. И чем быстрее ритм жизни, тем труднее им сохранять душевное спокойствие и уверенность в завтрашнем дне.

Без веры невозможно не только признание существования Бога, но и невозможны ни философия, ни наука, ибо они не могут быть построены беспредпосылочно, без исходных аксиом или гипотез. Однако, в отличие от религии, в науке ни разум, ни опыт не контролируются верой, а, наоборот, она сама контролируется разумом и опытом. Это, на первый взгляд, противоречит теории гармонии веры и разума. Но только на первый. На самом деле никакого

противоречия здесь нет, поскольку теория гармонии веры и разума четко разделяет сферы их действия и вместе с тем подчеркивает, что границы между этими сферами подвижны, поскольку процесс человеческого познания не завершен. Более того, вера присуща человеческой природе и потому неуничтожима. Ведь только этим можно объяснить поступки людей (безразлично, верующих или атеистов), отдающих даже свою жизнь за личную или коллективную веру.

В то же время вера во всемогущество новоевропейской (позитивной) науки, техники, «экономического человека» в современную эпоху не оправдалась. Эта вера доминировала лишь до тех пор, пока не стало очевидным, что технологические успехи оборачиваются против самого человека. Тут-то и обнаружилось, что наука фактически не способна решать такие фундаментальные проблемы человеческого бытия, как проблемы ценностных ориентиров, смысла жизни, смерти, судьбы и предназначения человека и человечества, что она не в состоянии дать людям утешение.

Это связано с тем, что наука, как показал К.Маркс, является теоретическим способом получения знания, продуктом «мыслящей» головы, которая осваивает мир исключительно ей присущим образом – образом, отличающимся от художественного, религиозного, «практически духовного освоения этого мира»<sup>29</sup>. В отличие от «практически духовного освоения» действительности, наука направлена на изучение внешнего по отношению к человеку мира, оставляя в стороне его внутренний мир. Несмотря на то, что весь ход ее развития «подводит к тому, чтобы человек наконец-то обратил внимание на самого себя, древняя заповедь “познай самого себя” все еще во многом остается благим пожеланием»<sup>30</sup>. Удивительно, но факт: «Люди идут дивиться горным высотам, морским валам, речным просторам, океану, объемлющему землю, круговращению звезд, – а себя самих оставляют в стороне!»<sup>31</sup>. Вследствие

<sup>29</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: ИПП, 1958. Т.12. С. 728.

<sup>30</sup> Гримак Л.П. Резервы человеческой психики. М.: Политиздат, 1989. С. 14.

<sup>31</sup> Августин А. Исповедь. М.: Renaissance, 1991. X. 8,15.

этого, несмотря на весьма впечатляющие успехи науки, сделавшей громадный шаг вперед за прошедшие 2-2,5 тыс. лет, проблемы нравственности, добра и зла и т.п. остались практически на том же уровне. Вот почему даже непримиримые критики религии отдают себе отчет в том, что наука не может решить данные проблемы и вынуждены признать, что «человечество испытывает одновременно и потребность в существовании науки, и потребность в существовании религии»,<sup>32</sup> во всяком случае, добавляют они, в нашу эпоху.

Не так давно в интервью журналу «Науковедение» глава Российского философского общества В.С.Степин заявил: «Есть такие аспекты человеческого опыта, которые необходимы для воспроизводства и развития социальной жизни, но которые не может выразить наука. Их выражают другие формы познания – художественное постижение мира, обыденное познание, религиозный опыт. Возникающие здесь знания о человеке и мире венаучны, но это не снижает их социокультурной ценности. В свое время Р.Фейнман – известный физик, лауреат Нобелевской премии – сказал в шутку (в которой большая доля правды), что не все ненаучное плохо, например, любовь. Наука не исчерпывает собой всей культуры. Она является лишь одной из ее областей, которая взаимодействует с другими. И это взаимодействие выступает важным фактором развития как науки, так и культуры в целом»<sup>33</sup>.

Как показывают многие исследования, религиозные знания далеко не всегда противоречат науке<sup>34</sup>. Они, по сути, являются двумя разными способами освоения действительности и имеют различия по предмету, методам,

---

<sup>32</sup> *Никитин В.Н.* Наука и религия: оппоненты или союзники // В защиту разума: Против агрессии шарлатанства и паранормальных верований в российскую культуру начала XXI века. Материалы Международного симпозиума «Наука, антинаука и паранормальные верования». Москва, 3-7 октября 2001 г. М.: Российское гуманистическое общество, 2003. С. 170.

<sup>33</sup> *Степин В.С.* Наука и лженаука. Интервью // Науковедение. 2000, №1. С. 74.

<sup>34</sup> См.: *Яницкий И.Н.* Физика и религия. М.: АГАР, 1998; *Яницкий И.Н.* К тайне всемирного потопы. М.: ГЕЛИОС, 2001; *Деникен фон Э.* Именем Зевса. М.: София, 2003; *Шипов Г.И.* Теория физического вакуума: Теория, эксперименты и технологии. М.: Наука, 1997 и др.

терминологии, истории и т.п.<sup>35</sup> Эти различия значительно возросли после выхода в свет в 1632 г. книги Г.Галилея «Диалоги о двух основных системах организации мира». Более того, являясь с тех пор преимущественно оппонентами, религия и наука подчас дополняют друг друга, что, собственно говоря, признается многими крупнейшими учеными. Приведем лишь некоторые высказывания на этот счет: «Каждый, кто серьезно занимается наукой, убеждается в том, что в законах природы присутствует некий дух, и этот дух выше человека. По этой причине занятия наукой приводят человека к религии»; «наука без религии неполноценна, а религия без науки слепа» (А.Эйнштейн); «Именно наивная, ни в чем непоколебимая вера, которую религия дарит своим приверженцам, дает наиболее мощные стимулы к творчеству, причем в области политики не меньше, чем в искусстве и науке» (М.Планк); «Противостояние религии и науки – это пройденный этап. Но должен быть пройден какой-то этап и в развитии религии, и вообще в духовной жизни человека, чтобы все это было окончательно понято» (А.Д.Сахаров); «Атеистическая пропаганда 20-40-х годов (XX столетия. – М.С.) пыталась доказать, что наука и вера несовместимы. Это, конечно, глупое утверждение, не соответствующее действительности. Они совместимы, о чем свидетельствует опыт человечества» (Б.В.Раушенбах). Наиболее же отчетливо проблема взаимодействия религии и науки выражена в Пастырской конституции «Радость и надежда» Католической Церкви: Второй Ватиканский «Священный Собор, приводя на память то, чему учил Первый Ватиканский Собор, заявляет, что должно различать “двойной порядок познания”, т.е. верою и разумом, и что Церковь, несомненно, не запрещает “человеческим искусствам и научным дисциплинам культуры пользоваться в их сфере свойственными им принципами и методами”»; поэтому “признавая эту справедливую свободу, она

---

<sup>35</sup> См.: *Барбур И.* Религия и наука: история и современность. М.: Библиейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2001; Религия и наука. История, метод, диалог. Архангельск, 2001 и др.

утверждает законную автономию человеческой культуры и, в особенности, наук»<sup>36</sup>.

В настоящее время многие верующие ученые томистскую теорию гармонии веры и разума дополняют научным опытом, экспериментом. Подобное дополнение вполне обоснованно, ибо все три системы – чувственная, рациональная и интуитивная – имманентны сущности человека. По словам П.А.Сорокина, эти системы являются источниками «достоверного познания и каждая из них, используемая по назначению, дает нам знание того или иного важного аспекта объективной реальности, и ни одну из них нельзя считать целиком ложной. С другой стороны, любая из них, взятая в отдельности, вне связи с другими, может оказаться ошибочной... Ни одна из них не может охватить всю истину. В трехмерном пространстве веры, разума и чувств общая истина ближе к абсолютной, чем истина, рожденная одной из этих форм. Точно так же всеобъемлющая истина, являющаяся результатом интуиции, разума и ощущений, ближе к бесконечной металогической реальности, к *coincidentia oppositorum* св. Августина, Эригены и Николая Кузанского, чем чувственная, рациональная и интуитивная реальности, открытые в рамках какой-либо одной системы. *Эмпирио-чувственная реальность питается чувствами, рациональная – разумом, а сверхрациональная – верой. Каждая из этих систем, взятая изолированно от других, становится менее достоверной и более ошибочной даже в рамках собственной компетентности*<sup>37</sup>. Далее этот крупнейший социолог XX века говорит о пагубных последствиях однобокого доминирования односторонних истин в обществе: «Общество, в котором властвует такая односторонняя истина, отстраняется от реальности, от реального знания. Это приводит его к невежеству, ошибкам, пустоте ценностей, к бесплодию творческих возможностей, к нищете социально-культурной жизни. Эта тенденция приводит к теоретическим и практическим трудностям

<sup>36</sup> Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации. Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. С. 387.

<sup>37</sup> Сорокин П. Кризис нашего времени / Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 478.

для такого общества. Его приспособление к реальности становится все более и более затрудненным; его потребности удовлетворяются все меньше и меньше; его жизнь, безопасность, порядок, творческий опыт становятся все более и более дезорганизованными. Рано или поздно наступает момент, когда оно оказывается перед лицом альтернативы: либо продолжить развитие в заданном направлении и пережить полную атрофию, либо изменить курс за счет принятия другой, более адекватной системы истины, реальности и культурных ценностей»<sup>38</sup>.

Следовательно, можно говорить, с одной стороны, о *возможности* синтеза науки и религии, а с другой – его *необходимости*. Основания для возможности такого синтеза и, тем самым, преодоления абсолютизации методологии сциентизма можно найти опять-таки в высказываниях ряда крупнейших мировых ученых: «Человеческий ум ищет причину всего происходящего, и когда он доходит до последней причины – это и есть Бог. В своем стремлении искать причину он доходит до Бога. Но сам я не верю в Бога, я неверующий» (И.П.Павлов); «То, что происходит и развивается, ход этого развития зависит от начальной Причины, вне природы находящейся. Значит, все зависит от Бога»; «Бог есть причина всех явлений, причина вещества и всех его законов» (К.Э.Циолковский); «Бог – это информация, отделенная от сигналов (полей) и существующая сама по себе» (Н.Винер); «Первый глоток из сосуда естествознания порождает атеизм, но на дне сосуда нас ожидает Бог» (В.Гейзенберг); «Концептуальная структура современной физики все более напоминает философию индуизма» (А.Салама); «Современная физика дает начало последовательному взгляду на мир, не противоречащему древней восточной мудрости» (Ф.Капра); «Выбор начального состояния Вселенной должен производиться очень тщательно, если горячая модель Большого Взрыва применима до самого момента начала отсчета времени. Почему начало Вселенной должно быть именно таким, очень трудно объяснить иначе, как

---

<sup>38</sup> Там же. С. 479.

деянием Бога, которому захотелось создать таких живых существ, как мы»; «Пока мы считаем, что у Вселенной было начало, мы можем думать, что у нее был Создатель», т.е. вера в правоту теории расширяющейся Вселенной и Большого Взрыва не противоречит вере в Бога-Творца, но указывает пределы времени, в течение которого Он должен был справиться со своей задачей (С.Хокинг). О согласовании модели Большого Взрыва с Библией в 1951 г. заявила, например, Католическая Церковь.

Утверждая необходимость синтеза богословия, философии и науки, приведу также следующие факты, как торсионные поля, биополе человека, нетленность человеческого тела (например, двенадцатого ламы России Даши-Доржо Итигилова), древние артефакты, НЛО, которые противоречат всем известным нам законам физики, химии, биологии и техники. Данные факты должны изучаться, а не умалчиваться, не отбрасываться, будто их нет, или игнорироваться по-гегелевски: «Тем хуже для фактов». Да и история философии свидетельствует о том, что иррационализм, интуиция, причем не только научная, но и интеллектуальная и мистическая, не только могут быть свойственны природе человека, познающему субъекту, но и иметь реальное основание в самом мире, в котором мы живем. Иррациональное, таким образом, - это не умозрение, не воображение, не выдумка, а одна из познавательных способностей (увы, несвойственная «рядовому человеку»), посредством которой познается та часть мира, которая недоступна разуму, чувствам и эксперименту. Достоверно известно, что у кого-то лучше развит или вообще отсутствует слух, у кого-то хорошее зрение, а кто-то слепой, у кого-то имеется логическое мышление, а у кого-то его нет, и т.д. В равной степени это относится и к познавательным способностям человека, инструментам познания в целом.

Синтез богословия, философии и науки необходим, **во-первых**, потому, что наука, как уже было сказано выше, не способна решать фундаментальные проблемы человеческого бытия, что она не в состоянии дать людям утешение.

**Во-вторых**, современная наука, как никогда ранее, нуждается, выражаясь языком Т.Куна, в смене собственной парадигмы<sup>39</sup> и, таким образом, в возможном сближении с религиозной философией, религией и, в определенных случаях, даже с мифологией, ибо миф – это не всегда вымысел (например, миф о Трое). И тогда наука сможет ставить вопрос не только «Как?», но и «Почему?». В свою очередь, религия должна отказаться от самодовольства, которое еще во многом свойственно ей. Иначе говоря, к вопросу о соотношении науки и религии необходимо подходить творчески, не противопоставляя, а соединяя рациональное и иррациональное, сциентизм и антисциентизм. Обратимся по этому поводу, в частности, к Р.Декарту, который определял философию не только как размышление, но и как переживание. «Под словом “мышление” я разумею, – писал он, – все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить»<sup>40</sup>. При таком понимании философия явно сближается с религией, которая, по словам Ф.Энгельса, существует как непосредственная, эмоциональная форма отношения людей к господствующим над ними силам.

**В-третьих**, необходимость синтеза богословия, философии и науки продиктована задачами преодоления духовного кризиса западной цивилизации<sup>41</sup>. Развитие послетомистской философии действительно привело к

<sup>39</sup> Дело в том, что к настоящему времени накоплено достаточно много эмпирических данных о торсионных полях, биополе, НЛЮ, «жизни после смерти» и др., которые не укладываются в рамки современной парадигмы науки. Однако вместо того, чтобы изучать данные явления, наша Российская академия наук учредила в 1999 г. Комиссию по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований. К сожалению, российская академическая наука так, по-видимому, и не усвоила, что понятие «научность» не всегда совпадает с понятием «истинность». Более того, «в сфере человеческой деятельности имеется не так уж много областей, если они вообще есть, свободных от человеческой погрешности... наука погрешима, ибо наука – дело рук человеческих» (*Поппер К.* Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С. 386-387).

<sup>40</sup> *Декарт Р.* Начала философии / Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. С. 429.

<sup>41</sup> Под «духовным кризисом западной цивилизации» я понимаю такое существование западного человека и созданных им цивилизации и культуры, для которых присущи упрощенное или неверное понимание сущности человека, утрата классического, целостного представления о нем, господство «одномерного человека», «человека массы», «среднего

нарушению гармонии между верой и разумом и, в конечном счете, к духовной и социальной деградации как отдельно взятого человека, так и западного общества в целом, к разложению, к краю пропасти. Этого кризиса не было и не могло быть в Средние века, когда главным принципом или главной истиной (ценностью) был Бог. «Все важные разделы культуры средневековья выражали этот фундаментальный принцип или ценность, как он формулируется в христианском Credo..., – справедливо писал П.Сорокин. – Господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышления подчеркивали свое единство с Богом как единственную и высшую цель, а также свое отрицательное или безразличное отношение к чувственному миру, его богатству, радостям и ценностям. Чувственный мир рассматривался только как временное “прибежище человека”, в котором христианин всего лишь странник, стремящийся достичь вечной обители Бога и ищущий путь, как сделать себя достойным того, чтобы войти туда»<sup>42</sup>. Человек понимался как личность, с одной стороны, тесно связанная с Богом, а с другой – как часть природы. Такой тип культуры Сорокин назвал «идеациональной».

В конце XII в. появился «зародыш нового – совершенно отличного – основного принципа, заключавшегося в том, что *объективная реальность и ее смысл чувственны...* Этот медленно приобретающий вес новый принцип столкнулся с приходящим в упадок принципом идеациональной культуры, и их слияние в органичное целое создало совершенно новую культуру в XIII – XIV столетиях. Его основной посылкой было то, что *объективная реальность частично сверхчувственна и частично чувственна*; она охватывает сверхчувственный и сверхрациональный аспекты, плюс рациональный и, наконец, сенсорный аспекты, образуя собой единство этого бесконечного многообразия»<sup>43</sup>. Эту

---

человека», абстрактного «тап», «человека играющего», потеря реальности «глубинного самобытия человека», подлинной цели человеческой жизни, находящейся вне материального достатка, материального мира и земной истории. «Ибо какая иная цель наша, как не та, чтобы достигнуть царства, которое не имеет конца?» (Августин А. О граде Божиим. Минск: Харвест, М.: АСТ, 1994. XXII, 30).

<sup>42</sup> Сорокин П. Кризис нашего времени / Человек. Цивилизация. Общество. С. 429-430.

<sup>43</sup> Там же. С. 430-431.

культурную систему, основанную на синтезе сверхчувственного и чувственного, Сорокин назвал «идеалистической».

Но исторический процесс на этом не закончился. «Идеациональная культура средних веков продолжала приходить в упадок, в то время как культура, основанная на признании того, что объективная реальность и смысл ее сенсорны, продолжала наращивать темп в последующих столетиях. Начиная приблизительно с XVI века... возникла современная форма нашей культуры – культуры сенсорной, эмпирической, светской и “соответствующей этому миру”»<sup>44</sup>. Культуру, основанную на сенсорности объективной действительности и ее смысла, Сорокин назвал «чувственной».

В чувственной культуре, т.е. культуре Нового времени, Ж.Маритен, в свою очередь, выделяет три взаимосвязанных аспекта, или момента, хронологически следующих друг за другом, но и сосуществующих одновременно. Первый период (XVI-XVII вв.) – классический – представляет собой «низвержение порядка целей» («Бог становится гарантом» владения человека над материей). Второй период (XVIII-XIX вв.) – буржуазный – «подобен демиургическому империализму в его отношении к материальным силам» («Бог становится идеей»). Третий период (XX в.) – революционный – состоит «в прогрессивном вытеснении человеческого начала материей» («Бог умирает, материализованный человек думает, что он не может быть человеком или сверхчеловеком, если Бог не перестанет быть Богом»)<sup>45</sup>.

По моему мнению, главной причиной этого явилось равнодушие людей к религии, о чем предупреждал в свое время А. де Токвиль. «Есть две угрозы существованию религии: это расколы и равнодушие, – писал он. – В века горячей набожности людям случается отказываться от своей религии. Но они сбрасывают с себя иго одной религии только для того, чтобы подчиниться власти другой. Меняется объект поклонения, но само поклонение не исчезает. В таких случаях все сердца испытывают к прежней религии либо горячую

<sup>44</sup> Там же. С. 431.

<sup>45</sup> *Маритен Ж.* Интегральный гуманизм / Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. С. 74.

любовь, либо непримиримую ненависть... В века, которые я описываю, веру оставляют не из ненависти, а из равнодушия, ее не отбрасывают, а забывают»<sup>46</sup>. Ставка исключительно на человеческий разум, на науку как панацею от всех бед до предела обострила духовный кризис западной цивилизации. Сегодня это стало настолько очевидным фактом, что ряд светских мыслителей, например, А.Маслоу, А.Печчеи, поставили на первый план духовные потребности человека.

**В-четвертых**, синтез богословия, философии и науки необходим для того, чтобы преодолеть разрыв между научно-техническим прогрессом и религиозно-этическими нормами, чреватый катастрофическими последствиями. Об этом в свое время писал еще Платон в произведениях «Тимей» и «Критий», не говоря уже о христианских мыслителях. Мы также должны согласиться с Платоном в том, что главная причина порчи человеческих обществ и государств заключается в господстве материальных интересов и в их доминирующем влиянии на поведение людей.

**В-пятых**, синтез богословия, философии и науки необходим для решения экологического кризиса и проблемы выживания человечества. Теперь стало очевидно, что XXI в. – это выход человечества на финиш в его «безумной стадной гонке к краю бездны»; это проблема его выживания. Неизбежность этого рубежа была осознана лучшими умами человечества уже в глубокой древности. Мудрецы давным-давно заметили, что человечество нарушило законы природы и рано или поздно оно должно будет понести за это расплату. Первое пророчество, которому примерно 4700 лет, высечено на пирамиде Хеопса. Оно гласит: «Люди погибнут от неумения пользоваться силами природы и от незнания истинного мира». Второе пророчество – это Откровение Иоанна Богослова, которому более 1900 лет, развивает ту же тему – нарушение человеком нравственных законов и неизбежность расплаты.

---

<sup>46</sup> *Токвиль А. де.* Демократия в Америке. М.: Весь мир, 2000. С. 227-228.

Нынешнее развитие человеческой цивилизации напоминает знаменитую картину П.Брейгеля Старшего «Слепые», на которой изображены шестеро слепых, идущих по тропинке над оврагом. Впереди – вожак, оступившийся и падающий вниз. Идущие за ним чувствуют опасность, но не могут понять, в чем дело, и, обреченные, держась друг за друга, шагают за ним в пропасть. «В современной ситуации все человечество, – метко заметил В.А.Зубаков, – выступает в роли этих брейгелевских слепых. А их вожак символизирует наших политиков и ученых, придерживающихся традиционной природопокорительской идеологии и, следовательно, стихийно-рыночной стратегии как *единственной* тропы эволюции».<sup>47</sup> Апокалипсический вопрос: «Жить или не жить?» встает сегодня перед человечеством как альтернатива: либо гибель, либо духовная революция. Ибо только переворот в сознании людей может если не остановить полностью, то, во всяком случае, свести к минимуму вполне возможные разрушительные последствия на нашей планете. Оказавшись в такой сложной ситуации, техногенная цивилизация обнаружила свою неспособность успешно решать экологические проблемы. Одним из ярких тому примеров является известный форум, прошедший в Йоханнесбурге под эгидой ООН, на котором мировое сообщество предстало разделенным, как минимум, на три основные части: США, Европейский союз и страны «третьего мира». (В процессе работы данного форума США поставили во главу угла борьбу с международным терроризмом, Европейский союз – устранение экологической угрозы, «третий мир» – социально-экономическое развитие). А на подобном форуме в Копенгагене в 2009 году вообще не было принято ни одного решения. Если и далее так будут идти дела, человечеству грозит опасность увязнуть в бесконечных дискуссиях, пустых словопрениях, в то время как все более очевидна необходимость решительных действий. Тем более, что времени на действия остается все меньше и меньше, так как над человечеством неуклонно продолжают сгущаться тучи: несмотря на то, что

<sup>47</sup> Зубаков В.А. Куда идем: к экокатастрофе или экореволуции? (контуры экогеософской парадигмы) // Философия и общество. 1998, №1. С. 194.

биполярный мир канул в лету, масштабы производства и торговли оружием по-прежнему увеличиваются; возрастает загрязнение окружающей среды и околоземного космического пространства; истощаются природные ресурсы; стремительно растут психологические нагрузки, приводящие людей к психологическому онемению: «...перемены набирают скорость, из-за которой реальность иногда кажется калейдоскопом. Ибо убыстрение перемен не просто ударяет по промышленности или странам. Это конкретная сила, которая глубоко проникает в нашу частную жизнь, заставляет нас играть новые роли и ставит нас перед лицом опасности новой и сильно подрывающей душевное равновесие психологической болезни. Эту новую болезнь можно назвать “шок будущего”»<sup>48</sup>.

Вот почему все большее признание получает точка зрения, согласно которой единственным выходом из создавшегося положения является переход человечеством на «духовный путь развития» (данный термин я употребляю в качестве антитезы материальному пути развития современной цивилизации); того пути, который предложен, например, в ряде религиозных и философских учений и который, к сожалению, сегодня отвергается громадной частью человечества, особенно на Западе. Чтобы встать на него, человеку, главным образом западному, необходимо, с одной стороны, решить сократовский вопрос: «Познай самого себя», дополнить самопознание принципом: «Познайте себя в отцах, и отцов в себе, и будете братством сынов»<sup>49</sup>, переориентировать личную активность с внешней стороны жизни на свой собственный внутренний

<sup>48</sup> Тоффлер Э. Шок будущего. М.: АСТ, 2001. С. 22.

<sup>49</sup> Сократовский вопрос требует дополнения потому, что взятый сам по себе он приводит к субъективно-идеалистической трактовке познания и означает следующее: «Не верь, следовательно, отцам, т.е. преданию, не верь свидетельству других, или братьев, знай только себя, говорит демон (дельфийский или сократов). *«Познаю (мыслью. – М.С.), следовательно, существую»*, отвечает Картезий, т.е., поясняет Фихте: *«Я – познающее и есть существующее, все же прочее есть лишь познаваемое, т.е. лишь мысленное, следовательно, несуществующее»*. Итак: *«Возлюби себя всею душою твою, всем сердцем твоим»*, – заключают Штирнер и Ницше, т.е. найди в себе себя, будь единственным и ничего, кроме себя, не признавай» (Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) / Собрание сочинений. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. Т.1. С. 394).

мир, на преобразование самого себя, повышение своего духовно-нравственного уровня и достижение святости, а с другой – посредством технико-технологической революции привести сферы производства и потребления в соответствие с современными данными наук о Земле<sup>50</sup>.

«Лукавить поздно, – писал Л.Н.Митрохин, – человечество ныне подошло к такому этапу, когда его самосознание не может ограничиваться абсолютизацией земного опыта “овладения” природой, представлениями о разуме, духовности, свободе, которые расцениваются как уникальные и действующие в изоляции от общих процессов во Вселенной. Речь идет о необходимости прорыва на качественно иной уровень, о серии “сумасшедших идей”, бросающих вызов прежнему культу рационализма, признании невосполнимой роли вненаучного и ненаучного знания»<sup>51</sup>. Другими словами, только на фундаменте соединения научного познания и ненаучного (внелогического, образного) восприятия мира, которые в доминирующей сегодня западной цивилизации оказались оторванными друг от друга, можно достичь целостного понимания объективного мира, охватывающего все стороны действительности.

Создание морали, вдохновляемой «научным духом» («научной морали»), о чем в свое время говорил социолог Э.Дюркгейм, практически ничего не дает. Наглядный тому пример – казалось бы, научно обоснованный «Моральный кодекс строителя коммунизма», который по сути лишь повторил давно известные религиозные заповеди. Вот почему человечеству, вступившему в третье тысячелетие, не остается ничего иного, как решительно переосмыслить хрестоматийные мировоззренческие устои. В противном случае нас ожидает полная нравственная деградация и гибель. Бог нас в очередной раз

---

<sup>50</sup> См., в частности: *Яницкий И.Н.* Содержание дезинформации в науках о Земле, выявленной на базе фундаментальных гелиометрических и прогностических исследований (предложения по решению проблемы) // *Мезенцев С.Д.* Международное христианско-демократическое движение: Теория и практика. М.: Директмедиа Паблишинг, 2004. С. 478-480.

<sup>51</sup> *Митрохин Л.Н.* Философия религии: (опыт истолкования Марковского наследия). М.: Республика, 1993. С. 411.

предупреждает об этом. Теперь уже и через науку, которая фиксирует в последние годы возрастание активности геологических процессов на Солнце, Юпитере, Марсе и на нашей планете.

Моя позиция в данном вопросе состоит в том, что в будущем наука не вытеснит религию из сферы знания и жизни людей, как ошибочно полагал, например, О.Конт, исходя из научных представлений своего времени. Я нахожусь на стороне тех, кто утверждает, что «пока у человечества есть только два пути для того, чтобы заглянуть в будущее. Это наука и религия»<sup>52</sup>. Более того, вера, разум и опыт – это три столпа, на которых не только может формироваться цельное знание, целостное представление о мире и человеке, но и на которых должна основываться познавательная и социальная деятельность людей: «Круг знаний, в котором преобладает эмпирическое содержание и главный интерес принадлежит материальной истинности, образует так называемую *положительную науку*; знание, определяемое главным образом общими принципами и имеющее в виду преимущественно логическое совершенство или истинность формальную, образует отвлеченную *философию*; наконец, знание, имеющее своим первым предметом и исходной точкой абсолютную реальность, образует *теологию*. В положительной науке центр всего есть реальный факт, в отвлеченной философии – общая идея, в теологии – абсолютное существо. Первая, таким образом, дает необходимую материальную основу всякому знанию, вторая сообщает ему идеальную форму, в третьей получает оно абсолютное содержание и верховную цель»<sup>53</sup>.

Исходя из сказанного, я формулирую свое кредо следующим образом: синтез теологического, философского и научного знания; социальное действие должно основываться на цельном знании; чтобы предотвратить надвигающуюся глобальную катастрофу, человечество должно встать на духовный путь развития. Это задача-максимум. Задача-минимум состоит в том, чтобы,

<sup>52</sup> Садовничий А.В. Роль кафедр гуманитарных и социально-экономических дисциплин в процессе модернизации высшей школы // Московский университет. 2003, №40, ноябрь. С. 7.

<sup>53</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / Сочинения в 2-х тт. Т. 2. С.149.

выражаясь словами философа Э.Мунье, «возродить Возрождение», когда не был достигнут синтез теологии, философии и науки, но было своеобразное равновесие между ними.

*Геннадий САВИН (г.Москва, Россия)  
кандидат филологических наук, магистр богословия*

## **СВЕТСКИЙ И ЦЕРКОВНО-РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРСЫ: ПОИСК ОБЩЕГО ЯЗЫКА**

По всей видимости, уже сама постановка такой проблемы у многих верующих и светских людей вызывает скептическое отношение. Светский, или секулярный мир, традиционно смотрит на верующих свысока, как на людей отсталых, несовременных, придерживающихся несоответствующих современной жизни системе установок и запретов. Религиозный мир платит секулярному сообществу той же монетой: «Что общего у света с тьмой?». Результатом становится взаимное неприятие, перерастающее в противостояние и откровенную вражду. Цель данного доклада представляет собой интеллектуальную попытку проникнуть в сущность данного взаимного отторжения, выявив специфические особенности светского и религиозного, или церковно-религиозного дискурсов. В этой связи, нам представляется необходимым коснуться трех достаточно разноплановых, но, вместе с тем, ключевых аспектов светской и религиозной сфер общественного сознания: догматики, картины мира и языка.

Отсутствие понимания и противостояние между «верующими» и «неверующими» в период Новой и Новейшей истории стало уже достаточно привычной ситуацией. Философы, культурологи, филологи и религиоведы пытаются объяснить такую дихотомию, говоря о «двух культурах», основанных на различных философских принципах. Действительно, особенность церковно-религиозной сферы общественного сознания и, как следствие, религиозного дискурса заключается в том, что в процессе религиозной коммуникации главенствующее место занимает некий авторитет, освященный традицией: это может быть авторитет определенного человека, текста, обряда, или способа и т.п. Авторитет связан с феноменом веры, который выражается в не критическом, безусловном, принятии и усвоении текста, авторитетного с

точки зрения верующего человека [Савин 2009, 69-70]. Вера, перерастающая в доверие к Высшей Личности, является феноменом духовной жизни человека, оказывая решающее действие на формирование мышления религиозного человека. Анализируя понятие «вера» на материале русского языка, М.Г. Селезнев приходит к выводу, что семантическая противопоставленность понятий «вера» и «знание» в некоторых случаях в разных формах общественного сознания может быть нивелирована, и это касается прежде всего церковно-религиозной сферы общественного сознания. Производя логический семантический анализ, исследователь отмечает, что «знание не есть акт, совершаемый субъективным сознанием, но скорее состояние этого сознания, возникшее как бы независимо от него. Слова *«Я знаю, что»* подразумевают, что наше знание предстает перед нами как нечто очевидное, недискуссионное, как нечто, что и не вычислено субъектом и не принято им на веру, но словно бы непосредственно увидено в объективной реальности» [Селезнев 2003, 120]. Знание воспринимается нами не как акт, а как данность – как обладание истиной прежде всего в результате презумпции истинности, входящей в смысл глагола *знать*. Единственная альтернатива – отказать собеседнику в знании (т.е. в бесспорном обладании истиной) – и тогда уже, лишив его слова презумпции истинности, трактовать их не как знание, а как частное мнение [там же, 122].

Специфика светского дискурса заключается в том, что мировоззрение современного секулярного человека формируется естественными науками. Весь мир осмысливается на основе физических (в самом широком смысле этого слова) законов природы, которые выявляются, описываются и всесторонне осмысливаются. Несмотря на то, что «вера» и «авторитет» также имеют место и в научном дискурсе, они не являются доминантными, уступая место доказательству (верификации) и опровержению (фальсификации).

Итак, создается впечатление полного отсутствия общих точек соприкосновения религиозного и светского дискурсов. Однако это не правильное впечатление,

поскольку история человечества показывает огромную армию людей ученых и внешне светских, которые были глубоко верующими и посвященными Богу людьми. Так в чем же более глубокая причина отсутствия необходимого диалога между представителями светской и религиозной культур? Основной причиной является противопоставленность мировоззрений, которая выражается в различных картинах мира (моделях мира). Особенность секулярной картины мира заключается в ее постоянной текучести и аморфности: все не постоянно, все изменяется. Специфика религиозного мировоззрения совершенно обратная: косность догматики и непонятный для обычного человека язык религиозной коммуникации.

Освещая проблему поиска точек соприкосновения между религиозным и секулярным дискурсами с позиции человека религиозного, прежде всего, будем говорить о церковно-религиозном дискурсе, о его особенностях, преимуществах и недостатках.

Сущность *христианской догматики* заключается в систематическом изложении основополагающих для церкви учений о вере и ее исповедании, которое реализуется в определенной модели поведения верующего человека и ее распространению. Теоретически догматика сводится к вечному противостоянию заблуждениям, исходящим от: а) других религий; б) философии; в) падшей природы человека [Помазанский 1993, 6]. На практике данное противостояние ведет к консервированию средневековой картины мира, основанной на схоластической традиции. В такой картине мира описана определенная доктрина, часто далекая от реальности, неизбежно деформирующая жизнь в угоду теоретическому, схоластическому, метафизическому построению. Небесный мир – это мир сущностей, земной – мир одних явлений; первый – истина, второй – лишь тень истины, а иногда дело доходит до того, что земной мир кажется менее реальным, чем небесный [Ивин 2000, 321]. В результате догматика перетекает в догматизм, обязывающий верующего человека оперировать исключительно категориями средневековой

схоластической традиции, сущность которой заключается в стремлении идти от идеи к фактам (или псевдо фактам). Догматик, затвердивший идею и отрывающийся от нее к реальности, не способен заметить несовпадение идеи с изменяющимися обстоятельствами [там же, 322]. Такое положение вещей ведет к авторитарности, традиционализму, крайнему консерватизму, примитивному комментаторству и символизму. Совершенно очевидно, что провозглашение Евангелия погибающему миру, мировоззренческую основу которого составляют толерантность, опора на рациональность мышления, постоянная изменчивость представляется достаточно сложным делом и, в некоторых случаях, невыполнимой задачей.

В этой связи, нам представляется необходимым отметить следующее: **современная христианская философия и богословие должны заниматься поиском «золотой середины» между здоровым консерватизмом церкви и разумной, позитивной динамикой секулярного способа мышления.** Необходимо усвоить, что догматика, по крайней мере в ее периферийных областях, таких как эсхатология, ангелология, эклесиология должны носить относительно гибкий характер, поскольку никто не изучил до конца возможностей Святого Духа, никто (ни ученый, ни богослов) не может с определенностью говорить о божественном плане порядка конца этого мира, никто не создал совершенной конгрегации, общины или братства. Все это – предметы полемики и глубокого богословского и научного осмысления, которые всегда будут требовать поправок и корректировок в зависимости от определенных исторических условий и обстоятельств.

Христианская догматика и современная наука формируют различные *картины мира* современного человека. В самом широком смысле слова, картина мира – это совокупность представлений человека определенной исторической эпохи о внешней (окружающей) и внутренней (собственной) реальности. Для формального описания и осмысления картин мира различных культур исследователи часто используют «модель мира», которая в самом общем виде

определяется «как сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри определенной традиции, которые взяты в системном и операционном аспектах» [Топров 1998,161]. Модель мира не относится к числу понятий эмпирического уровня. Носители данной традиции, как правило, не осознают ее во всей полноте. Системность и операционный характер модели мира дают возможность на синхронном уровне решить проблему тождества (различение инвариантных и вариантных отношений), а на диахроническом уровне установить зависимости между элементами системы с точки зрения их исторического развития. Итак, модель мира – это формальная сетка отношений часто предшествующая содержательной интерпретации элементов, ее составляющих. Сложившиеся формы предопределяют те или иные содержательные заключения, подобно тому, как в аристотелевской логике структурное отношение частей силлогизма предопределяет правила вывода и конечный его результат [там же, 161].

Анализ модели мира современного носителя церковно-религиозной формы общественного сознания показывает, что религиозный человек выстраивает свою жизнь на достаточно простой основе, представляющей собой сетку отношений, преимущественно состоящей из бинарных оппозиций типа: свой/чужой; праведный/порочный; истинный/ложный [Савин 2009, 81-82]. Фронтальный анализ всех дериватов старославянского языка выявил следующую особенность: в центре внимания человека был не столько тварный мир, сколько мир идеальный, мир его понятий и представлений о себе, о мире, о жизни, ее смысле, ценностях и идеалах. Именно этот мир отличается чрезвычайной лексической и словообразовательной проработанностью. Что касается тварного мира, то здесь хотя и встречаются словообразовательные дериваты, однако число их почти в три раза меньше по сравнению с производной лексикой. [Вендина 2002, 167-168]. Таким образом, анализ лексики, входящей в сферу духовной жизни средневекового человека, показал, что весь его идеальный мир формировался вокруг основного регулятивного

Средневекового принципа оппозиции «добра и зла» с множеством ее коррелятов. Именно этот дихотомический принцип составляет инвентарь любой культуры: дух/плоть, жизнь/смерть, вера/безверие, страдание/спасение, святость/греховность, любовь/ненависть, честь/бесчестье, простота/хитрость, бедность/богатство и т.п. Весь этот мир воспринимается в категориях «божественное/земное», «верх/низ» [Вендина 2002, 183; Рябцева 2005, 29]. Наличие прямого сходства между современным носителем церковно-религиозной формы общественного сознания и средневековым человеком абсолютно очевидно. Оно заключается в стремлении упростить, утрировать окружающую действительность. Конечно, из-за простоты данного регулятивного принципа, основанного на бинарных оппозициях, любой этический конфликт находит свое разрешение в рамках средневековой христианской традиции, однако как быть с современным секулярным человеком, который привык осмысливать действительность в системе более сложной модели мира, допускающей переходные тона между «черным и белым»?

Светская картина мира более богата и более насыщена красками. Ее модель допускает переходные тона и различные допущения. Абсолютная категоричность суждения, сведенная до бинарности встречается достаточно редко. В результате сопоставления светской и церковно-религиозной картин мира можно отметить, что секулярная картина мира более яркая и насыщенная, допускающая большое количество переходных тонов. С этической точки зрения это приводит к тому, что светский человек достаточно терпимо относится к огромному количеству грехов и пороков современной культуры, находя им свое логическое или научное (физиологическое, психическое, социальное и др.) объяснение.

Религиозная картина мира, построенная на примитивных бинарных оппозициях модели мира, наоборот, весьма категорична и нетерпима к порокам, ставшим нормой современной эпохи. Однако это достаточно позитивный факт имеет и

отрицательную сторону, связанную с нечувствительностью к позитивным, но непривычным аспектам современности. Достаточно вспомнить борьбу средневековой церкви с наукой. То, что сегодня является нормой (трансплантология, переливание крови и мн. др.) было встречено религиозной общественностью как крайне греховное и порочное, подкашивающее основы церкви и общества.

**Итак, сосуществование носителей церковно-религиозной и секулярной картин мира, также является достойным предметом осмысления современной философской и богословской мысли. Современной христианской философии и богословию следует обратить более пристальное внимание на окружающий мир, «тварную природу», в которой мы все существуем.** Принцип «вникай в себя и в учение» при этом не должен быть забыт, но неуважительное отношение к достижениям современной науки и, прежде всего, естественных наук ведет к потере общего языка светского и религиозного сообществ, к непониманию и деструктивному противостоянию, что крайне негативно отражается на общем состоянии всего нашего сообщества.

Еще одним объективным параметром, на основе которого выявляется противопоставленность светской и церковно-религиозной сфер общественного сознания, является *языковая норма*. Языковая норма – это объективно существующие в данное время в данном языке значения слов, их фонетическая структура, модели словообразования и словоизменения и их реальное наполнение, модели синтаксических единиц – словосочетания и предложения – и их реальное наполнение [Крылова 2006, 19]. Говоря о норме, можно выделить два типа литературного языка: литературный язык, ориентирующийся на разговорное употребление, и литературный язык, противостоящий живой речи, опирающийся на книжную речь [Успенский 2002, 19]. Речь современного евангельского христианина ориентирована на книжную речь, а именно: на «образцовый язык» Синодального перевода Священного Писания. В

результате соединения современного (далеко не всегда литературного) разговорного языка, или разговорной речи, с языком Синодального перевода библии, рождается некий язык-посредник, к которому прибегает верующий человек для построений «особых отношений с Богом».

Подобный феномен не является исторически уникальным: в филологии его называют *диглоссией*. Диглоссия может быть определена как языковая ситуация двуязычия, однако ее не следует путать с *двуязычием* или *билингвизмом*; например, французско-английское двуязычие в Канаде или русско-французское двуязычие в русском дворянском социуме конца XVII - начала XIX в. В случае диглоссии функционирование двух сосуществующих языков находятся в дополнительном распределении, соответствуя функциям одного языка в одном языковом коллективе. При диглоссии два языка воспринимаются как один, а дискурсы их употребления характеризуются дополнительным распределением, перевод с одного языка на другой оказывается в такой ситуации принципиально невозможным [Успенский 2002, 27]. Из этого не следует, что одно и то же содержание нельзя выразить как на том, так и на другом языке; однако в этих условиях невозможно функционирование соотносящихся друг с другом параллельных текстов с одним содержанием. Например, перевод сакрального текста Священного Писания на современный разговорный язык явление, которое всегда воспринимается консервативной религиозной средой крайне отрицательно. Такие переводы всегда вызывают активный протест носителей консервативного религиозного сознания; так, в Греции перевод Нового Завета на новогреческий язык (диамотики) в 1903 году был воспринят как кощунство и привел к народному восстанию.

Особенность современной диглоссии христиан евангельского направления заключается в вере в исключительность, практически в боговдохновенность, языка Синодального перевода библии. Разумеется, мы не стремимся понизить значимость этого текста, однако верующему сообществу крайне необходимо помнить, что вся история христианской церкви – это история переводов и

интерпретации Священного Писания. Человек, приходящий из «мира» в церковь, по сути занимается изучением языка церковно-религиозной коммуникации. Это обучение связано с катехизацией, догматизацией и ритуализацией вместо построения личных отношений с Богом и подлинной жизнью в Духе и Истине.

Итак, поиск общего языка между церковно-религиозным и светским дискурсами является основной задачей современной христианской философии и богословия. Эта не простая задача связана с анализом и переосмыслением христианского богословия, которое должно выходить из рамок средневековой схоластической традиции, с большим уважением и вниманием относясь к современному человеку, осмысливающему окружающий мир и себя с точки зрения современной картины мира.

## **ЛИТЕРАТУРА**

1. Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. – М.: «Индрик», 2002. – 336 с.
2. Ивин А.А. Теория аргументации. – М.: «Гардарики», 2000. – 416 с.
3. Крылова О. А. Лингвистическая стилистика. В 2 кн. Кн.1. Теория: Учеб. пособие. – М.: «Высшая школа», 2006. – 319 с.
4. Помазанский М. Протопресвитер. Православное догматическое богословие. – Новосибирск, Рига: «Благовест», «Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества», 1993. – 235с.
5. Рябцева Н.К. Язык и естественный интеллект. РАН. Инст. языкознания. – М.: «Academia», 2005. – 640 с.: библиограф. - (Монографические исследования: лингвистика).
6. Савин Г.А. Коммуникативные стратегии и тактики в речевом жанре современной православной проповеди. Дис. ... канд. филол. наук. – М.: 2009. – 207 с.

7. Селезнев М.Г. Вера сквозь призму языка // Логический анализ языка. Избранное 1988-1995. – М.: РАН, «Индрик», 2003. – С.121–129.
8. Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов Мира. – Энциклопедия в 2-х томах. – М.: «Большая Российская энциклопедия», 1998. Т2. – С. 161-164.
9. Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI – XVII вв.). – 3-е изд., испр. и доп. – М.: «Аспект Пресс», 2002. – 558 с.

*Андрей ТАВРОВ (Москва, Россия)  
Философ, поэт*

### **СМЕНА ПАРАДИГМ – ОБЪЕКТЫ ИЛИ ЦЕЗУРА?**

Двадцатый век прошел, оставив за собой память о 100 миллионах человек, погибших от рук себе подобных, крах утопий – фашистской и коммунистической, и как следствие крах старой парадигмы мировосприятия в ситуации, которую несколько угловато сформулировал Адорно: возможна ли поэзия после Освенцима? Он мог бы спросить – возможно ли христианство после Освенцима? Ведь именно христианская цивилизация привела развитие событий к этой критической точке.

Дарвиновско-Ньютоновский мир распался. Мы живем в эпоху появления новой парадигмы мышления и мировоззрения, которую сформулировал физик Фритьоф Капра и назвал ее органической. И либо люди ее освоят, и жизнь на земле продлится, либо этого не случится. Потому что старая парадигма зашла в тупик.

Множество духовных книг, появившихся за последнее время говорит о том, что работа по созданию новой формы мышления и восприятия идет достаточно интенсивно, но что касается церкви, мы по-прежнему видим, что она остается, в основном во власти, прежнего эвклидова «богословия твердых тел». Новая парадигма и новое богословие – две части одного процесса – не так уж и новы. Все эта новизна и все принципы неэвклидова мышления давно заложены в Библии.

Я приведу два примера мышления, которые относятся к одной и второй парадигме для того, чтобы прибавить наглядности своим рассуждениям. Первый это всемирно известный роман – «Улисс», представляющий собой поток сознания, т.е. способ мышления, свойственный нам с вами, людям 20-21 века, который без передышек и пауз длится на протяжении почти 1000 страниц книги. Еще этот поток называют внутренним монологом или диалогом. Он достаточно навязчив, и если быть бдительным, то можно заметить, что он

длиться в уме почти без остановки 24 часа в сутки. Доводы этого «болтающего ума» человек и принимает за свою реальность, причем единственную, отождествляя себя со своими мыслями. Нездоровый интеллект современного человека, порой культурно изощренный, как это у Джойса, но неуправляемый, становится мерой всех вещей. Мерой современного мира. Человек, тождественный бесконтрольному и непрерывному потоку мыслей. Джойс дал гениальную картину того, как это происходит. А бесконтрольный поток мыслей рождает бесконтрольный мир, чреватый катастрофами, военными конфликтами, ксенофобиями и экологическими проблемами. *Если неконтролируемый ум управляет нами, то мы не можем контролировать действительность – она контролирует нас.*

И второй пример мышления, собственно, тот самый образец, оригинал, от которого оттолкнулся Джойс – Улисс в подлиннике: Одиссея Гомера. Основное, что отличает оригинал от продолжения – присутствие паузы, цезуры. Одиссея написана гекзаметром – стихом, у которого непременно должно быть две паузы – в середине строки, на второй или третьей стопе, и в конце, где строка завершается. Для чего нужна цезура? Пауза, мгновение тишины среди потока слов? Для того, чтобы среди слов мог присутствовать Бог. Присутствовать своей живой бессловесной, внесловесной огромностью, бездонностью, безмолвным и всеильным жизненным импульсом. Более того, пауза, в которой присутствует Бог-Тишина не только и не столько занимает место среди слов-объектов, сколько эти слова-объекты – ФОРМИРУЕТ, ТВОРИТ. Т.е. Бог-Тишина не пассивно входит в паузу, но, присутствие в стихотворении паузы и есть источник, творящий слова и ритм. Без божественной паузы не было бы Одиссеи. Пауза это заповедь о субботнем дне. Представьте себе, что дни недели переходят одни в другой без всякой паузы, без остановки. Такой календарь как раз и была бы параллелью к «Улиссу» Джойса. Но Бог через Моисея дает заповедь о субботе, о цезуре. Субботу и цезуру можно рассматривать как заповедь о ЧИСТОМ ОТНОШЕНИИ между

одним отрезком времени и другим, одной неделей и другой, собственно говоря как заповедь об *отношении*, эти недели и дни – *творящем*, как цезура *творит* ритм и смысл строки у Гомера.

И это для нас, людей 21 века чрезвычайно важно, потому что мы продолжаем в своем богословии иметь дело не *с отношениями*, а с некими придуманными самотождественными объектами (мыслями, понятиями, концепциями, догматами, утопическими проектами, правилами глобализированного социума), объектами, которые якобы вступают в отношения, порождая их. Бог-объект вступает в отношения с человеком-объектом, человек-объект с Богом-объектом, люди-объекты вступают в отношения друг с другом – вот это и есть богословие жестких тел, которое до какой-то степени и привело к кризису в Церкви. Приблизительно об этом же процессе писал еще Бердяев, называя его объективацией.

Богословие, имеющее дело с объектами-истинами, объектами-цитатами, объектами-словами – порождает вербальную действительность, которая сильно отстает от того, что хотелось бы назвать Божественной реальностью или Бытием. Более того, она эта вербальная реальность, Божественное внесловесное и внеобъектное бытие собой подменяет. Мышление вербальными объектами без божественного фона чистого Присутствия, чистого Бытия, Чистой Потенциальности, эти формы порождающего, это самый явный признак эгоистического сознания с его способностью и необходимостью отождествления личности с ее мыслями, страхами, вещами, социальными достижениями, со всем внешним, но не с неуловимым и нетварным образом и подобием Божиим – чистым отношением, дыханием. (Мы помним, что Бог не дал, как объект, а *вдохнул* дух жизни в Адама. Человек нового мышления призван удержаться в этом бесформенном духе как в своей основной природе. Именно через нее он, человек, соединяется с полем чистого бытия, полем чистой потенциальности, из которой он может вызвать к жизни все, что угодно. Это и есть парадоксальное Бытие, отношение без предварительных объектов)

Еще в 20 веке объект рухнул. Физики доказали, что исход опыта в микромире зависит от присутствия наблюдателя. Т. е. иными словами при одном наблюдателе реальность будет одна, при другом – другая. Реальность, оказывается, зависит от того, кто ее наблюдает. Она под него подстраивается. Это открытие положило конец представлениям об объективном мире, мире объектов, расположенных вне наблюдателя. Как я уже говорил объект рухнул. Рухнули в открытиях Эйнштейна как незыблемые представления о времени и пространстве – все вещи оказались неравными себе, текучими, относительными. Объект завибрировал, потек. Тем не менее большинство людей и христиан продолжает вести себя так, как будто находится в мире твердых истин-объектов богословского или мировоззренческого порядка.

Каждый из нас, кто хоть раз пережил близость Бога – этого «ЧИСТОГО ОТНОШЕНИЯ», видел, как его присутствие меняет мир, творит его заново. Как на глазах погасший, угрюмый, казалось бы обреченный мир становился сверкающим, исполненным жизни, ликования и смысла. Это говорит о том, что лицо мира состоит не из объектов, а творится тем внесловесным отношением в которые вошли Бог и человек в месте их встречи – человеческом сердце. И как только они вошли в это отношение они перестали быть объектами, они стали участниками двуединого, не распадающегося на объекты диалога «Я – Ты», о котором так много писал Мартин Бубер, стали общим дуновением, дыханием. Произошло причастие человека Богу. Любой такой диалог есть прорыв в объектном мире, пролом в мире твердых тел и незыблемых истин.

Примером мышления «твердых тел» служит евангельский фарисей, который, благодаря Бога за то, что он «не такой как этот мытарь», ставит себя-объект в ряд других объектов: мытаря, например, количества десятин, которые он отдает в Храм, своих моральных качеств. Мытарь же демонстрирует новую парадигму мышления и поведения, он не ставит свою личность в сравнение ни с чем жестким и твердым. Он ставит себя на фон самого Бога. Можно сказать, что он образует в строке Божественной поэмы жизни колоссальную цезуру и

приглашает войти туда Бога, чтобы лишь на Его фоне созерцать качество своей жизни. На фоне отношения к Неназываемому источнику всего. И Богу нравится «новая парадигма», это богословие «нетвердых тел» - мытарь идет домой оправданным.

Мы входим в тот период, когда, кажется, нам следует уяснить, что не объекты мира вступают в те или иные отношения, но само отношение, если можно так выразиться, предшествует объектам и их порождает, как это было при сотворении мира, который, по интуитивным прозрениям некоторых святых, каждый миг творится заново, что кстати, отвечает наблюдениям современной физики. Бог творил мир из ничего, из чистого отношения. Так появился и развился мир вещей. Отношение им предшествовало, их творило. Поэтому одна из первых заповедей, данных Аврааму, была заповедью об отношении. Ходи передо мной. Т.е. все время делай то, что сделал мытарь в Храме и ушел оправданным. Соотноси себя с Моей внесловесностью, Моей любовью, Моей неназываемостью и неизреченностью, Моей внеобъектностью и внеэгоистичностью. Только тогда ты правильно отнесешься к условному и во многом относительному миру твердых тел, воспринимая их, скорее, не как физическую данность, а как событие. Отношение к форме как к событию на Западе утрачено. Дерево перестало быть событием, волна тоже. Флакон парфюма – большее событие, чем восход солнца.

Пора понять, что нет «Бога». Что это слово и только слово. Что есть отношения с тем, что начинает проявлять себя в моей душе как то, что до меня назвали Богом, а я сейчас с этим неизреченным, что до меня назвали Богом, переживаю единственно реальные отношения, в которых только и могу ощутить свою реальность или ее отсутствие. Отношение творит меня и творит то, что мы называем Богом. Дает возможность почувствовать, проявить во мраке и суете своего эготипического сознания то, что надо же хоть как-то потом обозначить, назвать. Хотя бы при помощи слов Эль, Элогим, Адонай. Мы знаем о том, что иудеи считали, что Бога нельзя назвать. Что возможно это лишь

первосвященнику, и то раз в году. Монахи-исихасты говорили о том же. Но отношения с Богом через Иисуса Христа делают возможным процесс, в котором Бога можно пережить, стать с ним духовно едино, как муж становится едино с женой.

Проблема в том, что, человек, пришедший в церковь и переживший прикосновение Божие, еще не стал новой тварью. Он только приоткрыл дверь духовного становления. Хотя чаще всего ему кажется, что все уже произошло и осталось только безостановочно говорить об этом. Автор этой заметки сам прошел через подобный период.

Проповедник, учащий других *словам* о Боге, может научить других только *словам* о Боге. Создать еще одну вербальную реальность. А он призван учить не о Боге, а - Богу, но для этого сам должен быть с ним в таких ОТНОШЕНИЯХ, где они - едино.

Следовательно, единственный вопрос, ведущий к реальности – в каких я отношениях с Внесловесным, Неназываемым, Безначальным и Бесконечным прямо сейчас и прямо здесь? Потому что реального места и времени, кроме «сейчас и здесь», просто не бывает. Вопрос в том, насколько Христос присутствует во мне или отсутствует во мне прямо сейчас.

Но если я отождествляю себя с потоком своих мыслей, со своими знаниями, со своей «верой», одним словом с миром объектов, какими бы тонкими они ни были – от остроумного богословского нюанса до мимолетного запаха розы или мелькнувшего воспоминания, – я продолжаю оставаться в ложной, в вербальной действительности, в мире объектов.

Если я отождествляю Христа со словом «Христос» – происходит то же самое. Именно это заставило апостола Павла напомнить, что буква смертоносна, что она может быть источником смерти и только дух животворит и обновляет. А дух - это как раз отношение, лишненное предварительного объекта, отношение без объектов – чистое духовное пространство, бесконечное и безначальное. Сознание как таковое, еще не с чем не отождествленное, не породившее пока

форм, «область живого Бытия», с которым Иисус во время Своей Первосвященнической молитвы призвал учеников стать едиными. «Как ты Отче во Мне и Я в Тебе,,. так и они да будут в нас едино»...

То, что для человека реальность начинается не сама по себе, а определяется уровнем достигнутого ОТНОШЕНИЯ-СОЗНАНИЯ, уровнем творчески достигнутой любви, как нигде ясно в эпизодах с узнаванием учениками воскресшего Христа. Если ученик был способен на тот уровень *отношения*, который предлагал Воскресший, тот уровень *отношения и сознания, которым Он и являлся*, то такой наблюдатель *видел и узнавал* Христа в воскресшей его природе.

Т.е. ученик сначала должен был быть способным принять и вместить Воскресение в себе, в своей душе. Когда такой ученик-«физик» входил в опыт воскресения – результат был один – узнавание воскресшего Христа. Когда в этот же опыт входил наблюдатель с неготовой душой, то результат опыта был другим – неузнавание. Грубо говоря, мы имеем тут дело с двумя несомненными для наблюдателей реальностями, противоречащими одна другой, порожденными творящим ОТНОШЕНИЕМ.

Отношение – предшествует объекту. *«И, может, прежде губ, уже родился шепот, и в бездревесности кружились листья, и те, кому мы посвящаем опыт, еще до опыта приобрели черты»* – так парадоксально высказался поэт на занимающую нас тему.

Я вынужден писать почти тезисно, делая огромные смысловые пропуски, эллипсисы для того, чтобы хотя бы наметить тему. Приношу за это извинения.

Что же вытекает из моих слов, какая практика? Прежде всего необходимость в отдавании себе отчета, где я? Опять в словах и мыслях или на фоне Бога, в его Присутствии, Тишине, Паузе, рождающей формы – в единственной реальности. Разделяю ли я эту реальность? И если я, в основном, пребываю, в словах, делах и в эгоистической без-паузной реальности, отождествляясь с ними, то мне

нужны суббота, цезура, пауза и тишина. Мне нужен Гомер. Мне нужно созерцание.

Потому что без созерцания внесловесной и внемысленной реальности – дерева, озера, стены, неба человечество обречено. Устанавливая такую паузу, я становлюсь на миг святым, творящим с Богом себя и мир заново, обновляющим его и дающим ему и себе шанс на выживание.

Уже закончив этот текст, я обратил внимание на то, что содержание его, апеллирующее не к объекту, а к чистому отношению напоминает задание дзенского коана: покажи мне хлопок в ладоши одной ладонью.

### **ПРИЛОЖЕНИЕ:**

Органическая парадигма, сформулированная Фритьюфом Капра:

- а) мир это не собранное из отдельных элементов-кубиков сооружение, а единое целое;
- б) вселенная состоит не из вещей, а из процессов;
- в) объективное познание -- главное требование классической парадигмы - не выполнимо, ибо нельзя исключить наблюдающего из процесса наблюдения;
- г) во вселенной нет ничего фундаментального и второстепенного, мир -- паутина равно важных процессов, поэтому познание идет не от частного к целому, а от целого к частному.

*Алексей ТОКАРЕВ (г. Нижний Новгород, Россия)  
кандидат философских наук*

## **ФИЛОСОФИЯ, КАК ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ФАКТОР ИЗМЕНЕНИЯ ДУХОВНОГО КЛИМАТА СЕКУЛЯРИЗОВАННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Попытка говорить о перспективах христианской философии в России это, в первую очередь, настойчивая необходимость иметь основание, с вершины которого мы и сможем «ясно видеть», избежав опасности столкновения с перспективой как иллюзией восприятия. Здесь не обойтись без предварительного анализа различных категорий и понятий, находящихся в тесной взаимосвязи и единстве друг с другом. Без выявления исходных представлений о содержании понятий, их социально-исторических предпосылках и социокультурных детерминантах, позволяющих получить «объемное» изображение предмета исследования.

Как известно, человеческие идеи относительно того, как устроен мир, значительно варьировались. Сначала в виде мифов, затем калейдоскопа божественных деяний, движущих судьбами мира, еще позже – данного в откровении целостного понимания истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца мира и страшного суда – создавал человек для себя картину универсума [1, с. 29]. Религиозное сознание вступило в контакт с реальным опытом человека, с опытом пережитого. И преломляясь сквозь призму сакрализованного восприятия действительности, этот опыт и сегодня оказывается удивительным образом интерпретированным. В нем обнаруживается тот смысл, который вне контекста пересечения «профанного» и «сакрального» кажется наивным, абсурдным или просто непонятым. Проявившаяся у человека возможность самому организовывать свою жизнь, самому принимать решение, осмысливать его и сопоставлять, изменила облик духовной жизни общества в контексте иудео-христианского религиозного присутствия и влияния на мир. Форма обоснования социального поведения и

отношения к миру все более и более рационализировались, причем основополагающую роль здесь сыграла философия.

Первоначальным источником духовных оснований социальной жизни западноевропейской культуры является встреча рационализованного мироощущения греческой философии и религиозного переживания ТаНаХа<sup>54</sup>. Эту встречу нередко определяют как «встречу Афин и Иерусалима». И если мы обратимся к суду истории, то она скажет нам, что в течение многих веков лучшие представители человеческого духа гнали от себя все попытки противопоставления Афин Иерусалиму, всегда страстно поддерживали «и» и упорно погашали «или». Иерусалим с Афинами, религия с разумной философией мирно сосуществовали, и в этом мире люди видели залог своих заветных, осуществленных и неосуществленных мечтаний [2, с. 7]. Соответственно, и вся сложившаяся к тому времени еврейско-европейская или иудео-христианская религиозная философия базировались на двух основах, различных по своей природе, по месту возникновения и по вызвавшим их культурам.

Изначально, еще до зарождения европейских государств, такой синтез был предпринят внутри Иудаизма, познакомившегося, в эпоху контактов с греческой цивилизацией времен завоевательных походов Александра Македонского, с какими-то элементами греческой философии. Следы этих идей некоторые исследователи усматривают в литературе эпохи Второго Храма, особенно в ветви, связанной с египетской эллинистической общиной. В любом случае, считается, что это влияние было достаточно сильно в эллинском Египте, и в частности в еврейской общине города Александрии<sup>55</sup>.

Единственное дошедшее до нас свидетельство этой встречи – произведения Филона. Он писал на греческом языке, и точно неизвестно, знал ли он еврейский. Переводы коротких пассажей из его работ иногда встречаются у

<sup>54</sup> Озвученная аббревиатура трех слов: *Тора, Невим, Ктувим*, или Учение (Закон), Пророки, Писания. После канонизации и включения Нового Завета – Библия.

<sup>55</sup> См.: **Шенк, К.** Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. – М.: ББИ, 2007., **Диллон, Д.** Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 н.э. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2002; Алетея, 2002. – С. 143-189.

еврейских авторов, главным образом у караимов, но ни о каком подлинном, непосредственном и значимом влиянии говорить не приходится<sup>56</sup>. Кажется, он имел некоторое представление о ранних *мидрашим*<sup>57</sup>, но ТаНаХ цитировал по тексту Септуагинты, который считался боговдохновенным и сохранился, как и труды самого Филона, в христианской традиции. Своим интересом к языческому миру и попыткой показать, что ТаНаХ не противостоит греческой культуре и даже что та и другая вполне совместимы [3, с. 29], «ассимилированный» иудей оказал очень большое влияние на христианских авторов первых веков и на позднейшую христианскую литературу. Прилагая много усилий, Филон столь старательно уложил иудаизм в рамки греческой философской системы, доказывая отсутствие противоречий между ТаНаХом и трудами Платона и Аристотеля, что впоследствии его учение побудило как евреев, так и христиан к разработке новых теологий. Поэтому философия Филона, хотя и была еврейской в полном смысле этого слова, не сохранилась в иудаизме, а для христианства, напротив, развитие этих представлений имело решающее значение, обосновывая его проникновение в философские академии, где христианский фактор стал доминирующим в IV в., после превращения христианства в государственную религию Рима.

В эпоху создания Талмуда (от I до начала VI в. н.э.) изучение греческой философии среди евреев, кажется<sup>58</sup>, было распространено слабо, чего нельзя

<sup>56</sup> Его имя было практически неизвестно иудаизму, труды на иврит не переводились. Египетская еврейская община (около миллиона человек), находящаяся в стороне от основного русла развития иудаизма, была вся уничтожена в 115 г. в результате подавления восстания против Рима. Определяющими оказались Палестинская и Вавилонская общины, а потому источники египетской общины сохранились в очень небольшом объеме.

<sup>57</sup> **Мидраш** (ивр. מִדְרָשׁ, букв. поиск, изучение, толкование) – раздел Устной Торы. Входя в еврейскую традицию наряду с Торой Письменной, он включает в себя толкование и разработку содержащихся в ней коренных положений еврейского учения. Целью мидраша является выведение из текста Писания закона, религиозной обязанности, или сюжета, связанного с персонажами Писания и проясняющего их поведение через исторические рассказы, предания о мудрецах, герменевтические штудии, философские притчи и назидания.

<sup>58</sup> Устная традиция сыграла огромную роль в истории идей, однако проследить за рецепцией философских текстов и пониманием философских идей, если только такого рода активность не оставила письменных следов удается только спорадически, благодаря случайным открытиям или с помощью методов, гораздо менее тонких, нежели те, что используются при анализе письменных текстов.

Любопытна в этой связи фигура апостола Павла. Став евреем-христианином, он сохранял свое раввинское звание фарисея (одна из трех философских сект, как их называл Иосиф Флавий; Деян.23:6; Флп.3:5) и использовал некоторое знание философской традиции своего времени. Например, во время короткой остановки в Афинах, он цитировал на Марсовом холме, в несколько измененной форме, стоика Клеанта (IV в. до н.э.; Деян.17:28). Павел не имел значительного успеха среди греческих интеллектуалов. Афиняне называли Павла болтуном или суесловом (*spermologos*, Деян.17:18). Греки употребляли это слово в отношении небольшой

сказать о христианских мыслителях в лице Аристида и Иустина<sup>59</sup>, Климента, Оригена и Тертуллиана<sup>60</sup>, Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, и др., формировавших корпус Патристики в рамках христианской апологии. Правда есть свидетельство о том, что р. Йегуда был большим знатоком греческой учености, что р. Элиша бен-Абуя (II в. н.э.) «вышел на дурную стезю» под влиянием греческой учености. По утверждению Вавилонского Талмуда<sup>61</sup> в школе раббана Гамлиэля (I в. н.э.) изучали «греческую мудрость», но объясняют это тем, что там были люди «близкие к властям» и, по долгу службы, обязанные владеть иноземной культурой. Забытый в иудаизме, но получивший развитие в рамках христианской апологетики синтез культур ярко себя проявляет в следующий раз уже в эпоху Гаонов. Центр еврейства в этот период находился в Багдаде, а руководители багдадских, точнее, вавилонских еврейских академий, были лидерами еврейства всего мира. Саадия Гаон, Йегуда Галеви, Авраам ибн Дауд, Исаак ибн Цадик, Авраам бар Хия, Бахья ибн Пакуда, Исаак Пульгар, Леви бен

---

птицы, которая следовала за тележками коробейников, собирая крохи и зерна, падавшие с них, когда они тряслись по каменным улицам Афин. Афинские философы считали еврея Павла представителем культуры, которая только и могла подбирать крохи за славной историей Греции (См.: **Макреј, Д.** Жизнь и учение апостола Павла. – Черкассы: Коллоквиум, 2009. – С. 179-185). Позднее он напишет: «Смотрите, (братия) чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол.2:8; ср., 1Кор.1:20-31). Предупреждение вполне уместно, если учесть, что именно считалось философией во времена Павла. Однако сразу вслед за этим апостол сам делает философское утверждение, говоря, что во Христе «обитает вся полнота Божества телесно...» (Кол.2:9-10). Упоминая некоторые проблемы, интересовавшие философов той эпохи (напр., «стихий мира»), Павел предполагает тем самым возможность двух ответов на важный, с его точки зрения, философский вопрос.

<sup>59</sup> Например, автобиография Иустина (? - ок. 167 г. н.э.) дает представление о соотношении между христианством и философией. Он описывает себя как человека, который имеет высокое мнение о философии и в одной философской системе за другой ищет ответа на свои вопросы. Но только через свидетельство старика, направившего его к ветхозаветным пророкам, приводит его к убеждению в истинности христианства. «В сердце моем тотчас возгорелся огонь, и меня объела любовь к пророкам и тем мужам, которые суть други Христовы; и, размышляя с самим собою о словах его, я увидел, что эта философия есть единая, твердая и полезная. Таким-то образом сделался я философом». Он старался представить языческую философию предшественницей христианства, а христианство - откровением того, что философия только предчувствовала. (См.: **Иустин Мученик.** Разговор с Трифоном Иудеем., гл. 7-8. – <http://bibleist.ru/biblio.php?q=007/012&f=002.html>).

<sup>60</sup> Тертуллиан (ок. 160-ок. 225 г. н.э.) был первым богословом, сформулировавшим знаменитое - так никогда и не разрешенное - противоречие: «Но что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академиею и Церковью, между еретиками и христианами? Наша секта возникла с портика царя Соломона, научившего нас искать Бога прямым и чистым сердцем. О чем помышляли люди, мечтавшие составить христианство стоическое, платоническое и диалектическое? В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины - после Евангелия. Раз мы верим [во что-то], то не желаем верить ничему сверх этого: ибо в это мы верим прежде всего, и нет ничего более, во что мы должны бы поверить». (См.: **Тертуллиан.** О прескрипции против еретиков., п. 7. – <http://bibleist.ru/biblio.php?q=007/023&f=001.html>). Ничему хорошему, таким образом, научиться у философов нельзя, и философия есть причина всех бед и ересей. Единственным объективным критерием истины является *правило веры*.

<sup>61</sup> Тратат Сота 49б.

Гершон (Герсонид), Хасдай Крескас стали наиболее известными авторами, в произведениях которых греческая философия и библейская, а также раввинистическая традиция вступили во взаимодействие. Особо стоит отметить Моше бен Маймона (Маймонид, Рамбам), совершившего эпистемологический переворот, оказав заметное влияние на таких христианских философов, как Альберт Великий и Фома Аквинский.

Полемика и дискуссии, проходившие в этой чрезвычайно пестрой культурной среде между представителями разных религий и сект, по необходимости должны были привести к договоренности об общем критерии, с которым каждый мог бы согласиться. Таким критерием стал *разум*, определенные научные самоочевидные истины, признаваемые всеми, независимо от принадлежности к той или иной религии. Средневековая рационалистическая мысль распалась на направление связанное с традиционным течением греческой философии (ал-Кинди и ал-Фараби) и направление, тоже рационалистическое, находившееся ближе к исламу и сфере апологетики (калам и особенно теоретическое течение мутазилитов).

Средние века стали свидетелями существования чего-то вроде тотальной, основанной на религии всеохватывающей культуры – философия иногда выходила за пределы ее религиозного центра, но, все же, религиозная ориентация составляла ее специфическую черту. Лояльность по отношению к конкретной религиозной доктрине (еврейской, христианской или мусульманской), признание того, что можно учиться истине у любого человека, а не только у представителей своей религиозной общины, и позволило в полной мере осуществить синтез мировоззрений. Философы считались подлинными учеными, было невозможно провести грань между научной истиной одного народа и научной истиной другого народа. Арабские, христианские и еврейские философы рассматривали философию как воплощение научного метода исследования, охватывающего собой все другие науки, воспринимавшиеся как ветви единой всеохватывающей системы научного знания. Однако важно

отметить, что определение философии как высшего человеческого счастья, данное ал-Фараби, приписывало философии также и социополитическое, моральное и религиозное значение вдобавок к ее интеллектуальной ценности. Этот взгляд имплицитно присутствовал уже в требовании ал-Кинди, чтобы философ не только стремился достичь истины, но поступал по истине [4, с. 27]. Греческой философии, взятой в качестве метода познания, в свою очередь был предложен иной взгляд на мир, зародившийся в Иудаизме, разработанный иудаизмом и получивший свое продолжение в христианстве и исламе, имевшем культурную гегемонию в раннее средневековье. Именно исламская империя являлась сосредоточением греческой мудрости, и евреи, которые жили в эпицентре всей этой культуры, в Багдаде, совсем не были отгорожены от христиан или мусульман, а были с ними в единстве<sup>62</sup>. Многие вещи читались, цитировались, обсуждались, было единое культурное пространство. Поэтому в средневековой Европе, впитавшей в себя и рационализированные мироощущения, и религиозные переживания, существуют в качестве основ социальной жизни единые религиозно-философские системы. Средневековый европейский рационализм и аналогично средневековая европейская мистика были направлениями не внутриеврейскими или внутрихристианскими, а внутриевропейскими, совершенно идентичными у евреев, христиан и мусульман. Критика у евреев и у христиан имела свою специфику, но в целом они были совершенно однородными.

К примеру, в христианской церковной традиции сохранилась книга под названием «Источник жизни», которая была написана на латыни и

<sup>62</sup> Существует много цитат у евреев из христиан, еще больше из мусульман и очень много цитат христиан из евреев. Например, соединительным звеном между христианскими и еврейскими толкованиями глав о сотворении мира стали работы иудея Давида ал-Мукаммиса (820-890 гг.), обратившегося впоследствии в христианство. Их позднее цитируют караимы (Киркисани, X в.), раннехристианские интерпретаторы (Августин) и еврейские комментаторы (Иехуда бен Барзиллай) XIII-XIV вв. Фома Аквинский часто цитирует Маймонида. Не говоря уже о Саадии Гаоне (882-942) с его знаменитой книгой *Эмунот вэДаот* («Веры и мнения»). Саадия известен крайне широкими знаниями во многих областях. Он никогда не боялся сказать «не знаю», и в поисках ответов на свои вопросы вел переписку с учеными всего мира, сумев объединить в себе все ветви еврейской учености той эпохи – мудрость Востока и Мудрость Запада. Он создавал великие произведения в областях, характерных для Страны Израиля: грамматика, Писание, поэзия; был велик и в вавилонской учености – галахе. И одновременно он оказался знатоком внешней, светской учености и сумел ввести инструмент греческой философии в еврейскую теологию, сделал ее достоянием широкой общественности.

приписывалась то ли христианину, то ли мусульманину, по имени Абу-Циброн (Авицеброн)<sup>63</sup>. До XIX в. христиане читали эту книгу, не видя и не понимая, что она еврейская. Потому что там не было ни одной чисто еврейской вещи. Никаких рассуждений о заповедях, только о религии. Они были настолько близки между евреями, христианами и мусульманами, что в течение столетий христиане могли считать книгу, написанную Ибн Габиролем, книгой или христианской, или мусульманской.

Другую историю описывает Саадия Гаон в книге *Эмунот вэДаот* («Веры и мнения»). Это настоящий факт, описанный в сочинениях некоего путешественника, который побывал в Багдаде примерно в IX в. Из какой-то мусульманской глубинки он приехал в столицу империи, Халифата: «И вот – о, ужас! – пришел я в некое место, мне велели прийти туда, где соберутся разные ученые мужи. Пришел я туда, в это место, и что же я слышу? Встает человек и говорит: «Мы пришли сюда обсуждать вопросы Божественного. Поскольку здесь есть разные люди, а именно – мусульмане, евреи, и такие, и сякие, атеисты, христиане и т.д., то пусть никто не выдвигает доводов из своих священных книг, поскольку у одного священные книги одни, а у другого другие, а пусть выдвигает только доводы разума» [5].

Естественно, что в такой обстановке всякий интеллигентный человек тут же вовлекается в это обсуждение религии с позиции доводов разума. И ведется общественная дискуссия, это как бы норма жизни в обществе - приводить доводы разума. Поскольку исламский мир был как бы наследником греческой философии, то весь греческий подход туда проник. И вот именно здесь все оказались перед необходимостью рационально обосновывать свои религиозные представления. Это и есть начало европейской философии.

<sup>63</sup> На протяжении XIII в. христианские авторы (Альберт Великий, Фома Аквинский) часто цитировали некоего «арабского» философа. Сочинение пользовалось значительным влиянием. Все знали, что оно переведено с арабского, но никто не знал, что за персонаж скрывается за псевдонимом «Авицеброн». В 1846 г. еврейский ориенталист С.Мунк идентифицировал Авицеброна с Шломо Ибн Габиролем, прославившимся своими литургическими поэмами. За исключением нескольких ссылок на *Сефер йецира* («Книгу творения»), не было никаких других внутренних или библейских аллюзий, позволявших идентифицировать автора как еврея. В книге речь идет исключительно о философии, т.е. о Боге, отношениях Бога с миром, форме и материи и т.п.

Итак, мы можем сказать, что история европейской философии в средние века есть история попыток примирить философию (или систему рационалистической мысли) со Священным Писанием. У разных философов эти попытки были более или менее успешными. Элементы, философские и религиозные, получали различную значимость, однако задача гармонизации этих двух систем мышления, соединения их в одну уникальную истину, оставалась темой почти всей средневековой европейской философии. А если однажды принятая философия и подвергалась сомнению, то это делалось только во имя разума.

Стремление подвести надежное основание под христианские богословские построения привело к исследованиям роли разума в богословии, став главной темой схоластики. В процессе богословского возрождения раннего средневековья стали преобладать два направления: необходимость систематизировать и расширить христианское богословие, и необходимость доказать присущую ему рациональность. Хотя в основном раннесредневековое богословие не вышло за рамки повторения взглядов Августина, ширилось стремление систематизировать его идеи, а затем идти дальше. Возникает необходимость в «теории метода» и встает вопрос о том, на основании какой философской системы возможно доказать рациональность христианского богословия.

В XI в. Ансельм Кентерберийский выразил эту основополагающую уверенность в рациональности христианской веры в двух фразах, которые стали связываться с его именем: *fides quaerens intellectum* («вера, ищущая понимания») и *credo ut intellegam* («верую, чтобы понимать»). То есть, хотя вера и предшествует пониманию, содержание этой веры, тем не менее, рационально. Эти определяющие формулировки утверждали приоритет веры над разумом, точно так же, как и полную разумность веры. Идя по стопам Августина, он утверждает, что без веры понимание невозможно. Бог, – заявляет

Ансельм, – не справедлив, а справедливость<sup>64</sup>. Сходные мысли, общим источником происхождения которых является Платон, высказывал и Иоанн Скот [6, с. 388].

Благодаря влиянию Фомы Аквинского и Дунса Скота, примерно к 1270 году идеи Аристотеля утвердились как лучшее средство консолидации и развития христианского богословия. Более того, сделав возможным обсуждение проблемы «природы и благодати», Фома Аквинский изменил представления о мире самым натуральным образом. Согласно ему, грех поработил не интеллект, а волю человека. Исходя из такого понимания, по прошествии некоторого времени, человеческий интеллект стали трактовать как автономную сферу. Произошедшее открытие области автономного позволило естественному богословию развиваться независимо от Писания и обеспечило постепенное освобождение философии, которая отныне «окрыленная» могла лететь куда угодно [7, с. 184]

Реформация отвергла старый и новый, нарождающийся в недрах римско-католической церкви, гуманизм, а также концепцию неполного грехопадения, имевшую своим результатом относительную самостоятельность, автономию человеческого интеллекта и рождение естественного богословия, которым можно было заниматься независимо от Писаний. Реформация придерживалась картины полного грехопадения. Бог сотворил человека цельным, но теперь цельный человек стал человеком падшим, включая его интеллект и волю. Абсолютно автономным мог быть только Бог. Другими словами Протестантизм не был движением рационалистическим, хотя рационалисты XVIII-XIX столетий и считали протестантизм своим отдаленным предком или тем

<sup>64</sup> В предисловии к своей работе *Monologium* Ансельм ясно выразил, что он не собирается ничего устанавливать в Писании на основании самого Писания; он скорее стремится устанавливать все на основании «рациональных свидетельств и в естественном свете истинь». В *Monologium* «первый схоластик» развернуто обосновывает догмат Троицы, а в самом обширном своем догматико-теологическом произведении «Почему Бог воочеловечился?» Ансельм применяет рационалистические аргументы и к другим догматам христианского вероучения (См.: Соколов, В.В. Историческое введение в философию: История философии по эпохам и проблемам. – М.: Академический проект, 2004. – С. 484-485).

скальпелем, который начал соскабливать с человечества католическое «суеверие»<sup>65</sup>.

Возможно, из-за желания сохранить мировоззрение Реформации, постреформационный период вновь стал свидетелем развития схоластического подхода к богословию. Зародился «конфессионализм», характеризовавшийся заботой о доктринальной чистоте. Над динамичной верой реформаторов нависла угроза превращения в косную ортодоксальность, так как благодаря систематическому изложению христианского богословия, их взгляды были кодифицированы и увековечены. Аристотелианство вновь стало восприниматься как союзник, поскольку позволило доказать внутреннюю связность и последовательность учений, поставив богословие на прочное рациональное основание<sup>66</sup>.

Попытка показать интеллектуальную респектабельность протестантских движений на деле обернулась тем, что римско-католические авторы откликнулись сложными работами по систематическому богословию, основанными на произведениях Фомы Аквинского. Его ведущие авторы, такие как Роберто Беллармин и Франциско де Суарес, вносят значительный вклад в интеллектуальную защиту католичества. Возрожденная церковь отвоевала обратно – духовной, а не физической силой – большую часть Германии и Восточной Европы. Начало периода значительной неуверенности в судьбе христианства в Западной Европе и Северной Америке положило Просвещение, радикально изменив христианскую веру, степень социокультурных отношений,

<sup>65</sup> Если сокращение культа святых и девы Марии, упрощение ритуала, упор на проповедь, изменение или отмену роли музыки и изобразительных искусств, соответствующие реформы в богословии считать наступлением рационализма, то протестантство действительно было рационалистично. Но многие из этих изменений были введены только в XVIII-XIX вв., когда стало наиболее очевидно, что в протестантских церквях рационализм дает себя знать более остро, чем в католических. Вернувшись же в XVI в. и погрузившись в пучину тогдашних религиозных споров, мы едва ли почувствуем себя в среде рационализма.

<sup>66</sup> Новое направление отдало человеческому разуму главную роль в исследовании и защите положений христианского богословия, представленного как логически последовательная и рационально доказуемая система, выводимая из силлогистических умозаключений, основанных на известных аксиомах. Богословие начиналось с основополагающих принципов, из которых выводились его доктрины, основывающиеся на философии Аристотеля и его взглядах на природу метода. Авторов скорее можно было назвать философскими, а не библейскими богословами, в их ориентации на метафизические и умозрительные вопросы связанные с природой Бога, волей Божьей по отношению к человечеству и творению (См.: Мак-Грат, А. Введение в христианское богословие. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 78).

а также роль и статус религиозного взгляда на мир, хотя в сохранности оставалась не только формальная организация церквей, но и добрая доля христианства вообще. Однако в XVIII столетии существовало уже несколько сотен религиозных движений. Даже в таких странах, как Франция, где католическая церковь внешне все еще лидировала, насчитывалось несколько сот тысяч протестантов и трудно поддающееся исчислению количество деистов, атеистов и скептиков, откровенно признававшихся в своих верованиях или в своем неверии и ни мало не рискуя подвергнуться обычным для Средневековья наказаниям. Ведь даже несколько раньше рационализм здесь порождал атеистические тенденции<sup>67</sup>.

Единство христианства рухнуло, и уже к 1700 году выросла целая литература, проповедовавшая терпимость к инаковерующим, отстаивавшая правомерность требований отделения церкви от государства и утверждавшая, что каждый человек имеет право сам определять свою религию. Более того, был уже проложен путь к представлению восемнадцатого века о том, что все религии, даже нехристианские, содержат в себе некую долю истины. Что существует новая истина, более глубокая, чем истина традиционного христианства, которая, получив признание, в конце концов, заменит собой или коренным образом преобразует христианство. Что истина не открывается людям в законченном и полном виде, но должна постигаться человеческими усилиями постепенно, через пробы и ошибки. А также еще мало распространенное в те ранние годы положение о том, что истина есть понятие «относительное», и ни откровение, ни размышление, ни наука не могут привести ни к чему абсолютному. Все эти положения сходятся в одном: они все отвергают какую-то часть христианского наследия Средних веков, и все претендуют на то, что ведут к чему-то новому, к чему-то лучшему [8, с. 180].

---

<sup>67</sup> Об их распространенности и влиятельности свидетельствуют, в частности, произведения видного французского ученого и философа Мерсенна (См.: **Соколов, В.В.** Европейская философия XV-XVII веков. – М.: Высш. шк., 2003. – С. 182-187).

Эти идеи проистекали из нового понимания метафизической и богословской истины, а не из отказа от поисков этой истины. Это уже не задача Реформации XVI века по переосмыслению Церковью своих внешних форм и способа выражения верований. Здесь Просвещение породило угрозу интеллектуальным основам самого христианства (а не какой-либо конкретной его формы), причем сразу с нескольких сторон.

С одной стороны протестантское движение разрушило формальное единство западного христианства, создав взамен десятков крупных и сотни мелких групп, притязавших, в своих пределах, на высший религиозный авторитет. Это открыло путь религиозному скептицизму, поскольку для ума, склонного к сомнению или к логическому мышлению, вид огромного множества противоречивых верований, каждое из которых требует для себя монополии, служило показателем того, что монополии на истину вообще не существует. А с другой стороны именно протестантское богословие, а не римско-католическое или православное, оказалось особенно подверженным влиянию новых философских течений, которые возникли в период Просвещения и после него<sup>68</sup>. Просвещение не было хронологически однородным движением. Хотя к XVIII веку оно прочно закрепилось в Западной Европе, нельзя сказать, что оно утвердилось в России или странах Южной Европы (Испания, Италия или Греция) вплоть до второй половины XIX или даже начала XX века. Эти страны служили оплотами римского католичества или православия. Вследствие этого, богословы местных церквей не ощущали необходимости реагировать на интеллектуальные события, которые имели такое значение в регионах, исторически связанных с протестантизмом.

---

<sup>68</sup> Этому способствовало отсутствие авторитарной централизованной структуры, что позволило протестантским церквям реагировать на изменение местных интеллектуальных и политических обстоятельств с большей свободой. Подкреплялось это и тем, что с момента своего зарождения протестантизм признавал важность высшего образования в процессе подготовки своих служителей. Основание Женевской академии и Гарвардского колледжа является наглядным примером. Дух творческой свободы, проявился в богословском поиске и оригинальности, недоступных для других основных ветвей христианства. Предрасположенность протестантов ставить под сомнение религиозный авторитет, а также преданность принципу *ecclesia reformata*, *ecclesia semper reformatanda* («реформированная церковь должна быть церковью, всегда реформирующей себя») поддерживали дух критического исследования христианских догматов. Это настроение оказалось созвучным идеалам Просвещения и вовлекло многих авторов в это движение с принятием многих его методов и взглядов.

Русское философствование, приобретя к XVI столетию разнообразие имен, направлений, стремление к глубокому и всестороннему познанию бытия и сознания еще не могло проявить себя. Поскольку наиболее развитой и доминирующей формой сознания была религия, то отсюда вытекало и присущее всем феодальным формациям господство религиозной философии. Она получила свое становление и развитие как апологетический ответ на влияние и энергичный натиск католицизма Польши и Литвы, сподвигшего южнорусское духовенство основать в 1631 г. в Киеве усилиями Петра Могилы (1596-1647) первое русское высшее учебное заведение под названием Киево-Могилянская коллегия, преобразованная в 1701 г. в Киево-Могилянскую академию. Однако на собственно философии эти события отозвались очень слабо, так как с ней обходились как со служанкой теологии в прямом смысле слова<sup>69</sup>.

Однако, несмотря на то, что русская философская мысль зачастую представляется как находящаяся в зависимости от философских течений иных народов и других эпох, представляя не в форме научной мысли и научных трактатов, а в публицистической и беллетристической форме, как не знающая по-настоящему законченных систем (лишь относительно проработанные концепции, учения, теории, мысли, где господствует множественность идей, тенденций и течений, которые не образуют ничего единого), собственной философской традиции и классического образца [9, 8-9], или воспринимается настолько глубоко уходящей своими корнями в религиозную стихию древней Руси, что даже те течения, которые решительно разрывают с религией вообще, оказываются связанными (хотя и негативно) с этой религиозной стихией [10, 40], фактом, определяющим ее состояние и особенности, является полисемантическое понимание философии в русской традиции: от

<sup>69</sup> Столь же мала философская значимость деятельности и Московской духовной академии. Возникнув позже Киевской, она лишь со второй половины XVIII в. становится центром русского теологического образования и науки. Академия наук возникла в Санкт-Петербурге в 1725 г., а первый русский университет открылся в Москве в 1755г. Здесь философия очень быстро перешла в руки преподавателей из Германии.

возвышенного до уничижительного, от языческого до христианского, от расширительного до уточняющего [11, сс. 11-26]<sup>70</sup>.

Во все века древнерусской истории особенно в ранний период в качестве мировоззренческих основ, выступали как христианство, так и язычество. Первое в роли доминирующей идеологии, второе в роли своеобразной внутренней оппозиции, ушедшей вглубь народной жизни. На философское мышление преобладающее влияние оказывало христианство как более развитая в теоретическом отношении концепция мироздания. Но элементы языческого мировоззрения также должны быть учтены, хотя и не следует их абсолютизировать. В целом именно христианство явилось важнейшим источником формирования отечественной философской мысли. Христианство воспитывало объективно-идеалистический взгляд на мир, и эта система выглядит преобладающей. Язычество, все более отступавшее на уровень обыденного сознания, накладывало на древнерусское мышление черты пантеистического миропонимания.

Постепенно в пространстве отечественной культуры деятельный тип мудрости возобладал над рассудочным. Вполне деятельное по своему характеру рациональное философствование, которое было представлено исследователями кирилло-мефодиевского направления, утратило влияние в обществе. Через византизацию отечественной культуры в общественное сознание внедрялись, прежде всего, аскетические убоионастроения, но наряду с ними распространялось

<sup>70</sup> Она понималась как всеохватывающее познание мира, вершина человеческого опыта, жизнестроительное учение, мастерство экзегезы, умение отстаивать исповедуемые идеалы, высшая духовная ценность и как стремление глубоко и необыденно мыслить. По типологическим особенностям древнерусскую мудрость можно отнести к европейской философской мысли восточнохристианского православного типа. В период своего становления она испытала системообразующее влияние патристического течения в рамках византийской философии, связана с южнославянской традицией, преимущественно болгарской и сербской. После татаро-монгольского нашествия в условиях ослабления культурно-политических связей с Византией, а также в условиях обострившегося идеологического противостояния католическому и протестантскому Западу, складывается самобытная культура Московской Руси со своей философской мыслью, достигшей наибольшего своеобразия и расцвета в XV-XVI вв. В XVII в. средневековая культура Руси начинает размываться, особенно во второй половине столетия, и эволюционировать под влиянием стиля барокко, преимущественно польского, в новоевропейскую российскую культуру. Реформы в конце XVII – начале XVIII в. не открыли, а завершили этот процесс. Философская мысль последнего столетия Древней Руси носит типологически переходный и идейно-противоречивый характер, становится более открытой к европейской философии, начиная исподволь перенимать многие ее достижения.[11, 43] (См.: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М.: Изд-во МГУ, 1990).

умеренно философизированное богословие каппадокийских отцов Церкви. Победу деятельного начала над теоретическим в древнерусской мысли отразила переработка определения философии митрополитом Даниилом. Совершенно четко обозначился сдвиг с созерцательной отвлеченности на служение подвижников людям и миру. Творцы деятельной мудрости утверждали истину пользой. Рациональные тенденции сохранились, но они уже представляли периферию идейной жизни. Над наиболее рационалистической в рамках теологизированной культуры, единой для всего славянского мира кирилло-мефодиевской традицией и одновременно с ней существовавшим умеренно рационалистическим богословием, опиравшимся на Василия Великого и Дамаскина, возобладали киево-печерские установки [11, с. 154-155].

Идея автономии мира, ранее обосновывавшаяся при помощи идей творения и остававшаяся, однако, в рамках общего теонормного контекста эмансипировала из него, став предпосылкой возникновения атеизма Нового времени. Как в Западной Европе, так и в России. Протест против Бога привел к зарождению картезианства в Европе и усилению влияния деизма в Англии, что явилось переломным и главным моментом в успехе развития рационализма Просвещения. Субъективность Нового времени имела, прежде всего, следствия для вопроса о Боге. Декарт и все великие мыслители Нового времени до XIX в. не отрицали существования Бога. Декарт прибегает к традиционным схемам аргументации (выведение причины из действия; доказательство, исходящее из идеи Бога). Однако познание Бога происходит у него посредством человеческой субъективности, где критической инстанцией становится автономия. Идея Бога допускается как причина и средство человеческой автономии. При последовательном применении этого принципа Бог превращается в момент самоосуществления человека.

Развитие учения о естественном праве (Ж.Боден, Г.Гроций) привело к автономии морали, основанной на внутреннем убеждении. Впоследствии Кант даст ее философское обоснование, исходя из достоинства человека, который

никогда не должен становиться средством для достижения цели, но существует как «цель сама по себе» [12, сс. 23-24]. Религия больше не является необходимым условием порядка, права и обычаев в обществе, а становится частным делом каждого. Под влиянием пиетизма и разнообразных движений «пробуждения» она стала предметом набожной субъективности, религией сердца. Гегель осознал, что это отступление религии в область субъективности ведет, с одной стороны, к обмельчанию действительности, и к опустошению религии, с другой - мир становится безбожным, а Бог – «безмирным» и беспредметным<sup>71</sup>. Был сделан выбор, заключавшийся в уповании на рационализм ценой бегства от разума. Гегель открыл дорогу тому, что стало присуще «новому» человеку: истины как таковой не существует, господствует синтез с неизбежным принципом относительности [7, с. 208]. Следствиями этого процесса стали атеизм и нигилизм.

Ученые тех столетий имели очень различные исповедания и мировоззрения. Поначалу совместимость веры и знания была убеждением большинства. Образцовой попыткой нового синтеза веры и знания была деятельность Г.В.Лейбница, одного из последних ученых-универсалов. Однако чем больше естественные науки познавали законы природы, тем больше появлялось у них оснований исключать из мира Бога. Они нуждались в нем лишь для объяснения пограничных областей и пробелов человеческого знания, как, например, Ньютон – для корректирования отклонений орбит планет. Бог все больше оттеснялся на край света, в потусторонний мир. С другой стороны, убежденность в бесконечности мира становилась все сильнее. Предстояло ли миру присвоение божественных предикатов, предстояло ли миру совпасть с Богом? Из этого вопроса возникли два противоположных решения проблемы отношения Бога и мира – *пантеизм* и *деизм*. Они не были последним словом – и тот и другой отличались латентной склонностью к *атеизму*. Все боле и более

<sup>71</sup> Предложение мыслить в понятиях тезы – антитезы, где постоянным ответом на эту коллизию будет синтез, – изменило сам метод, путь, способ, с помощью которого человек и общество могло принимать или пытаться принимать решения. Изменилось само понимание истины. И не потому, что рационалистически мыслящий человек сознательно хотел этой перемены. Причина в отчаянии, поскольку рационалистическая мысль веками добивалась решения, но так и не нашла его.

создавалось впечатление, что Бог потерял свое место и функцию в мире перед лицом усилившихся возможностей человека самому организовывать свою жизнь, решать, осмысливать и сопоставлять.

Поэтому, совсем не удивительно, что была высказана гипотеза о возможности существования секулярного общества. Ее сформулировал Пьер Бейль (1647-1706). Он поставил вопрос: абсолютно ли необходима для сохранения общества религия? Отвечая на этот вопрос, Бейль писал: «Религия не была ни мотивом, побуждавшим людей к объединению в общество, ни основой этого объединения... Следовательно, для сохранения политического тела не абсолютно необходимо, чтобы в нем имелась религия» [13, с. 434]. Он попытался обосновать независимость морали от религии, подчеркивая, что религиозный фанатизм служит причиной политических преследований. Из атеистических семейств, полагает он, могло бы образоваться многочисленное общество, которое имело бы принципы достаточные для сохранения устойчивости, мира и реализации высокой морали, при условии «обуздания возмутителей общественного спокойствия» и если в нем будут строго наказываться преступления, внушаться отвращение к безнравственным поступкам.

Так полагал Бейль. История, в контексте социальной современности, показала, что считает иначе. Стало видно, что секуляризация поставила вопросы, ответ на которые не является вполне очевидным. Да, она сняла преграды на пути развития научно-технической цивилизации. Да, религия сегодня не воспринимается как помеха прогрессу, как препятствие на пути развития науки. В то же время обнаружились проблемы, возникшие при движении по этому пути, противоречия, с которыми сопряжен процесс секуляризации, и неоднозначность его последствий. Поставив целый ряд острых вопросов, породивших состояния интеллектуальной, психической и экзистенциальной тревоги, секуляризация все же не привела к тому, что религиозные системы, будучи социальными конструкциями, стали лишь «иллюзиями, исполнениями

древнейших, сильнейших, настоятельнейших желаний человечества» [14], где сила религиозных представлений состояла в силе самих этих желаний.

Многообразие этапов враждебности и взаимной терпимости, отчуждения и сближения, сомнения и веры сопровождали отношения между религиозным и светским сознанием. Однако никогда, по существу, дело не доходило до полного разрыва между ними. Термин *секуляризация* прочно утвердился для обозначения процесса освобождения общества и человека от влияния религии, утверждая имманентные реалии этого мира и отрицая трансцендентную, потустороннюю реальность. Однако упрощенный и редукционистский взгляд на реальность, исключаящий Бога и все сверхъестественное, а также близорукая сосредоточенность на имманентном и естественном – стали фатальными недостатками светского мировоззрения.

Теперь о секуляризации говорят в более примирительном тоне, хотя и более расплывчато. Она престала быть полем битвы вокруг политической теологии, а скорее превратилась в область контактов различных дискурсов, ставших гораздо более миролюбивыми. Благодаря этому для многих стало возможным примериваться к религиозной позиции и ее ауре, не относясь к этому слишком серьезно. Существующее сегодня множество гипотез и интерпретаций причин и последствий секуляризации констатирует, что с нами что-то случилось, но этот переход каждый определяет по-своему. Отказ от концепта *секуляризации*, очевидно, повлек бы за собой и отказ от обсуждения проблем религии. Ведь, что и было нами показано, являясь в полной мере «социальным» процессом, секуляризация – феномен и теологической мысли, поскольку имеет конкретные религиозные предпосылки, базирующиеся на социальном рационализме иудео-христианской традиции, на основе определенного рода теологии, допускающей представление о самостоятельности мира.

Несмотря на весь «внутренний кризис» западной метафизики и нигилизм в отношении Бога как бытийной реальности, христианство остается источником философского, антропологического и нравственного вдохновения. Однако это

не отменяет того факта, что в смерти Бога западноевропейской метафизической традиции повинно само христианство. В нем вызрело не только метафизическое отрицание божественности Бога, но и отрицание самой этой метафизической проблемы – безразличие к метафизическим изысканиям или их отвержение.

Ему стало недоставать общепризнанных образов, символов, понятий, категорий, с помощью которых оно могло бы объясниться. Богословы и религиозные мыслители, увлекшись эпистемологическими гипотезами, отбросили основополагающий постулат библейской веры: Божественное откровение. Помещая веру в область одних только человеческих чувствований, теология стала безбожной, атеистической теологией. Атеизм поставил богословие в трудное положение. Даже верующие в Бога, должны были признать: критика религии важнейших в новое время европейских атеистов Фейербаха, Маркса и Фрейда была в значительной мере оправдана! Однако теория проекции, теория опиума и теория иллюзии не смогли доказать, что Бог есть *только* проекция человека, или *только* обусловленное интересами утешение, или *только* инфантильная иллюзия. И «упразднение религии» атеистическим гуманизмом (Фейербах), и ее «отмирание» через атеистический социализм (Маркс), и ее «замена» атеистической наукой (Фрейд) оказались – в глобальном масштабе – ложными прогнозами. Как бы остро ни стояла и сегодня проблема теоретического и практического нигилизма, все же оказался ложным прогнозом и прогноз Фридриха Ницше о смерти Бога. Христианская сторона в лице Марселя, Мунье, Маритена, Папини, Шелера, Гвардини, де Любака, фон Бальтазара и др. проявила непосредственный интерес к Ницше, критикуя его, но сохраняя провоцирующий смысл, заключенный в его видении «смерти Бога».

Можно утверждать, что ставшая достоянием христианской общественности в середине 60-х гг. XX века идея смерти Бога потрясла христианское сознание, однако это не означает, что она представляла собой радикальный разрыв с

предшествующей философской и теологической традицией. Идеи «приземленности христианства», «повзреления мира» (Д.Бонхёффер), «нерелигиозной интерпретации библейского языка» (Р.Бультман, П. ван Бурен) стали предметом горячих споров в рамках *теологии смерти Бога*. Теологи шли по своему особому пути, определяя смысл христианства через понятия секулярного мира.

К.Барт, Ф.Гогартен, Э.Турнайзен, Г.Мерц, Э. Бруннер и Р.Бультман были согласны с тем, что мыслители так заняты всем человеческим – обществом, моралью, что утратили Бога. Но зато появилась возможность нового вопроса о Боге. К.Барт стал основоположником *диалектической теологии*, соединившей взаимоисключающие элементы: Бога и человека, вечность и время, откровение и историю. А Д.Бонхёффер, придав христианству необычайной силы импульс движения навстречу секулярному миру, рассматривая его как герменевтический ключ для современного понимания христианской вести: секулярный мир и совершеннолетний человек суть герменевтические критерии, благодаря которым христианство может обрести способность говорить с современным человеком. Церковь, по его мнению, должна вернуться на открытый воздух духовной и культурной встречи с миром. Идти на риск говорить спорные вещи, если это позволяет рассматривать вопросы жизненной важности.

В 1970-80-е гг. во многих местах возникло мощное сопротивление секуляризму. Было высказано мнение, что секуляризм – это форма религии, противостоящая и христианству, и истинному христианскому гуманизму (Ж.Эллюль). А Ф.Шеффер и другие фундаменталисты и консервативные христиане евангельского вероисповедания нападали на светский гуманизм, считая его великим современным врагом христианской веры, поскольку, перестав видеть в трансцендентном Боге абсолют и объект поклонения, секуляристское сознание неизбежно обожествляет и превращает в абсолют человека и природу.

Для современной теологии характерно сложное, многомерное видение бытия христианина в обществе, выражающееся в интегристских теологических системах и развитом социальном учении. Современность все больше и больше подтверждает центральную мысль «Мирского града» Харви Кокса: секуляризация (если она не вырождается в *секуляризм*) не всегда и не везде несет зло, т.к. ни религиозность, ни секуляризацию нельзя оценить однозначно с точки зрения нравственности. Мы по-прежнему остро нуждаемся в способности утверждать такой плюрализм мировоззрений, который не вырождался бы в нигилизм; в способности трезво признать, что и религиозные и секулярные движения нравственно амбивалентны. Ведь первый акт секуляризации – это акт Боговоплощения, когда Бог входит, открывает себя этому миру. Это значит, что конфликт извечный, ситуация этого конфликта нормальна [15, сс. 7-8].

Возникшая благодаря М.Хайдеггеру, К.Ясперсу, Н.Бердяеву, Ж.Маритену и многим другим выдающимся мыслителям XX века мысль о том, что современный культурный кризис имеет среди прочих и религиозный аспект требует активного участия христианских мыслителей в разработке культурологических теорий в ответе на вызов времени и постмодернистскую парадигму. И поскольку Церковь в этом мире имеет социальное измерение, она может напомнить секулярному миру и церковному сообществу о христианском понимании человеческой личности, где личность есть бытие-в-общении и одновременно – неповторимая, уникальная единичность. А там, где секулярные принципы и нормы признают высшую ценность личности – Церковь должна поддерживать и утверждать правоту секулярного. Борьбаться же с секуляризмом как таковым, который стал фактом, привычкой – значит практически отказаться от диалога с миром. Более того, совместно с религией они сегодня суть не что иное, как взаимосвязанные формулы выживания метафизической потребности человека.

Проявившаяся специфика постмодерна подняла религию со дна, но, одновременно, и погрузила ее в пространное пост-идейное море *сингулярностей, симулякров, ризом* – в пространство абсолютного культурного плюрализма. Стал ощутим мощнейший импульс, давший силу многообразию новых проявлений религиозности и легитимировавший это многообразие. А потому сегодня, в пространстве «европейской культуры» (или «посткультуры») традиционные религии переживают новейший кризис идентичности. Сегодня проблема не в том, чтобы выработать или найти новое мировоззрение, но в том, чтобы понять и по-настоящему оценить уже имеющееся духовное наследие человечества. Люди нуждаются в принципиально иных, новых отношениях друг к другу, создании новой духовной ориентации, признании метафизической целостности на фоне ее возможного отсутствия. Другими словами, современное общество остро нуждается не в возрождении, а в преображении – тонком, грамотном изменении формы духовной работы. Общество, так или иначе, формирует вокруг себя духовную реальность. Вопрос лишь в том, чем она заполнена.

Для философии вера в религиозном смысле есть категория, ибо она призвана разрабатывать понятийное содержание религиозного опыта. В этом ее ограниченность по сравнению с богословием, которое может опираться на мистическое созерцание. Но зато философия может стать интеллектуальным фактором изменения духовного климата секуляризованной культуры, склонной к любому суевию, но с подозрительной враждебностью относящейся к догматике церкви. Современное состояние человека, все его познания основаны на порядке чувственных вещей. И нам неизбежно приходится исходить из научного и философского познания мира, даже при понимании Слова Божия. Без наследия глубочайшей философской традиции, и светской и религиозной, без рационального анализа не обойтись при решении многообразных социальных вопросов современности.

Философия необходима, хотя мы часто и не задумываемся о том, чтобы выделить ее в особую область и дать ей ее настоящее имя. Не христианская философия<sup>72</sup>, а философия. Поскольку «христианская философия» – методологически сомнительное понятие. Термин религиозная философия или христианская философия свидетельствует о том, что у христианской религии, как силы воздействующей на человеческую личность, обозначилась функциональная прореха, пробел, требующий иного заполнения. Существует христианская теология, шире – христианская мысль. Существуют христианские философы, т.е. философы, объединенные по признаку конфессиональной принадлежности, по признаку очень важному, во многих отношениях решающему, но все же лежащему вне собственно философского ряда. Однако христианской философии как величины, сравнимой, например, с неоплатонической философией, не существует – хотя бы потому, что философия христианского философа также может быть неоплатонической, но может и не быть<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Термин появился, чтобы подчеркнуть особый характер философии Фомы Аквинского, хотя сам он никогда не стремился к подобному синтезу. Не в этом состояла его задача как теолога. Выражение было общепотребительным в первой трети XIX века и принадлежит Филиппу Турону (P. Touillon), точно передавая смысл томистской мысли. Согласно Э. Жильсону, понятие «христианской философии» выражает богословское видение исторически обозримой реальности. Многочисленные позднейшие публикации не внесли ничего нового, но само понятие, двусмысленное по своей природе, не из тех, в отношении которых согласие достигается легко.

Для М. Хайдеггера, например, «христианская философия» – все равно, что круглый квадрат и есть сущее недоразумение. Конечно, мыслить вопрошающая проработка христианского опыта мира, т.е. веры, существует, но тогда это называется богословием. Для изначальной же христианской веры философия есть безумие» (См.: Хайдеггер, М. Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 92). Для Хайдеггера не существует никакой христианской философии и феноменологической теологии. Только онтически нейтральная и методически-атеистическая философия может быть релевантной для теологии. Тем самым Хайдеггер описывает теологические понятия как изначальную философские, сущностно модифицированные в новой интерпретации, осуществляемой из перспективы веры, но сохраняющие свое прошлое. Если взаимосвязь философии и теологии основана на отношении до-верующего понимания бытия и веры, философия не может иметь никаких религиозных предпосылок. Более того, теология, исходя из своих собственных интересов должна поддерживать методический а-теизм философии.

А те, кто относит философию к области языковых игр, которым лишь духовный опыт и жизнь согласно вере может придать реальный смысл, также скептически по отношению к оправданности существования христианской философии: «Если христианство истинно, то вся философия о нем ложна» (Л. Витгенштейн).

<sup>73</sup> Границы философских направлений часто не совпадают с границами вероисповеданий. Например, Прокл Диадох и Псевдо-Дионисий Ареопагит не согласны между собой в теологической плоскости, как язычник и христианин, но согласны в философской плоскости, как два неоплатоника; с другой стороны, Немесий Эмесский – христианин, но его философские интересы имеют крайне мало общего с философскими интересами Псевдо-Ареопагита (См.: Аверинцев, С.С. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV – первая половина VII в. – М.: «Наука», 1984. – С. 43-44).

Будучи простым человеческим знанием о Боге, философия не возвышает человека над самим собой и ничего не дает для дела спасения. И это верно по отношению к любому знанию о Боге. Метафизика остается, по существу, человеческой и по происхождению, и по содержанию. Поэтому с точки зрения спасения необходимо именно верить во все истины о Боге, даже в познаваемые с помощью рассудка. Никакое чисто рациональное умозрение не дает нам возможности познать их так, как они должны быть познаны, чтобы служить средством спасения. Философия есть рефлексивная теоретизация мировоззрения, а христианская философия не что иное, как рефлексивная теоретизация мировоззрения, включающего в себя христианскую картину мира и систему ценностей.

Так нужна ли религиозная философия? Нужна, так как иначе ее место займут те, кто выступает отрицающе по отношению к Богу, люди равнодушные к вопрошанию о Боге и мнимые знатоки божественного бытия. Христианская философия – момент подлинно человеческого в декларированном божественном, богословском. Возможно, темой здесь является не столько сам Бог, сколько человек, вопрошающий о бесконечном Боге. А поскольку любое вопрошание разворачивается внутри определенных условий существования человека и его исторической ситуации, то оно предельно актуально и значимо для современности.

М. Хайдеггер подчеркивал, что угроза человечеству идет не от разрушения природы, возможной войны или деградации общества. Это все следствия. Проблема в том, что мы перестаем думать. Все подвержено расчету, измерению, вычислению и использованию. Бытие превращается в сподручное сущее. В том числе люди. Инструментальный подход к миру не дает возможности понять, куда он на самом деле движется. В таком случае можно сказать, что фундаментальная катастрофа человечества в том, что никакой катастрофы не произойдет. Ее никто не заметит. Выхолащивание, растворение, исчезновение человеческого осуществляется молча. Люди не будут знать, когда

их не будет. В сопротивлении этому «уделу» задача философии, по-видимому, в том, чтобы, учитывая завершенность метафизики, вырабатывать такой тип философствования, который отвечал бы новым реалиям и в то же время сохранял человека. Его цель – «апология человеческого» вопреки наличию объективных тенденций и субъективных намерений его уничтожить [16, сс. 8-10].

Переживаемое ранее человеком изумление и восторг при соприкосновении с непознанным сегодня вынужденно считается с технологизированным обликом реальности. Человек здесь встречается не с природным, а с самим собой. Не с естественным, а с искусственным. Теперь не он изменяется, в соответствии с произведенным на него впечатлением, но «природное» меняется под его фантазии и желания. Движение по предсказуемой программе, с оформлением страховок, средств безопасности, предоставлением всяческих гарантий и подробным перечнем услуг, удобств и т.д., «облегчает» сердце, лишая его способности к изумлению, предвосхищению подлинной реальности, поиску абсолютной истины. Довольно быстро обнаруживая подмену, мы порой слишком резко забираем в сторону и из вполне предсказуемых «забав» теперь выбираем самые экстремальные, продолжая удовлетворение собственных побуждений. В религиозной практике и духовном переживании эту нишу заполняют многочисленные религиозные культы, предоставляющие вместо выхолощенной безликой традиции, безнадежно отставшей от нужд времени и поколений, самые экзотические виды богопоклонения и служения, духовно-эмоциональных практик и впечатлений «высшего» порядка.

Философия здесь может стать основанием глубины и надежности намерения, являться критерием ответственности и некоторой страховкой от устремленности возместить, например перенесенное разочарование, с помощью фантазмагорий, приносящих человеку облегчение в его конечности и немощи, далеких от веры чар наслаждения трансценденцией в виде «шоу», направленных на удовлетворение религиозных потребностей. Ведь чистые

эмоции не способны привести к знанию. Хотя бы потому, что эмоции во всякий момент времени, сталкиваясь с другими эмоциями, обращаются каждый раз в новую, противоположную сторону. Философия не допустит превращения религии в «опиум для народа» и сможет оказать поддержку человеку (стать, может быть, «подругой», а не «служанкой»), в ситуации, когда он себе не принадлежит и лишен подлинно безмолвия и удивления, предоставив ему возможность понимания и изумления.

И последнее. Поскольку кризис метафизики в философии имел христианские корни, то и снимать возникшую узость логичнее всего религиозной философии, восстанавливая значимость Бога как бытийной реальности и стимулируя, подвигая общественность к метафизическим изысканиям и к формированию живого интереса в изучении Слова Божьего. Особенность философского вопрошания заключается в том, что оно не довольствуется мнениями и аксиоматическими допущениями, но стремится к безусловной истине. Богословие замкнуто в своих догматических ориентирах. Возможность их разомкнуть откроет горизонты не только к подлинному философствованию, но и к возможности трансформации, преображения человека по его инициативе. Возбудит в нем вкус к перемене пищи от «молока», с постоянным вкусом и сбалансированным объемом питательных веществ, к «твердой пище» (См.: Евр.5:12-14), имеющей разнообразие вкусов, свойств, питательной ценности и требовательности к нашей подготовленности ее усваивать. Ведь совсем не случайно по замыслу Бога пустыня, с размеренной порцией «небесного хлеба», должна была смениться землей Ханаанской, где молоко, мед и иные богатства, сопряженные с трудностями, должны были питать покорителей новых духовных горизонтов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Ясперс, К.* Смысл и назначение истории [Текст] / Карл Ясперс; пер. с нем. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

2. *Шестов, Л.И.* Афины и Иерусалим [Текст] / Л.И. Шестов. – М.: ООО Издательство АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – 400с.
3. *Сират, К.* История средневековой еврейской философии [Текст] / Колеетт Сират. – М.: Мосты культуры, 2003. – 712 с.
4. *Йошпе, Р.* Что такое еврейская философия? [Текст] / Рафаэль Йошпе; пер с англ. – М.: Мосты культуры, 2003. – 128 с.
5. *Полонский, П.* Введение в философию иудаизма [Электронный ресурс] / Пинхас Полонский. – Режим доступа: [http://machanaim.org/philosof/in\\_ph.htm](http://machanaim.org/philosof/in_ph.htm).
6. Рассел, Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней [Текст]: В трех книгах / Бертран Рассел. – М.: Академический Проект, 2000. – 768 с.
7. Шеффер, Ф. Он здесь, и Он не молчит: Избранное [Текст] / Фрэнсис Шеффер; пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2002. – 351 с.
8. *Бринтон, К.* Истоки западного образа мысли [Текст] / К.Бринтон. – М.: Московская школа политических исследований, 2003. – 432 с.
9. *Яковенко, Б.В.* История русской философии [Текст] / Б.В.Яковенко; пер. с чеш. – М.: Республика, 2003. – 510 с.
10. *Зеньковский, В.В.* История русской философии [Текст] / В.В.Зеньковский. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
11. *Громов, М.Н.* Идеиные течения древнерусской мысли [Текст] / М.Н.Громов, В.В.Мильков. – СПб.: РХГИ, 2001. – 960 с.
12. *Каспер, В.* Бог Иисуса Христа [Текст] / Вальтер Каспер; пер. с нем. – М.: ББИ, 2005. – 462 с.
13. *Бейль, П.* Исторический и критический словарь [Текст]: в 2 т. / Пьер Бейль. – М.: Мысль, 1968. – Произведения П. Бейля – Т. 2. – 505 с.
14. *Фрейд, З.* Будущее одной иллюзии [Электронный ресурс] / Зигмунд Фрейд. – Режим доступа: // <http://tests.pp.ru/library/books/07.phtml>.

15. *Кокс, Х.* Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте [Текст] / Харви Кокс; пер. с англ. О.Боровой и К.Туровской. – М.: Восточная литература РАН, 1995. – 263 с.

16. *Кутырёв, В.А.* Человеческое и иное: борьба миров [Текст] / В.А.Кутырёв. – СПб.: Алетейя, 2009. – 264 с.

*Михаил ЧЕРЕНКОВ (Киев, Украина)  
доктор философских наук*

## **ГУМАНИЗМ ОПРАВДЫВАЕТСЯ БОГОМ**

Нашу эпоху справедливо связывают с темой гуманизма, его пределами и переходом в антигуманизм. Философы говорят, что гуманизм умирает, и пафос нынешнего времени античеловечен. Консервативные же христиане кричат о разгуле «гуманизма». Можно давать разные определения и оценки, но споры о расцветающем или умирающем гуманизме стали знаком времени. Хотя, на мой взгляд, слухи о «смерти человека» и гуманистических традиций оказались преждевременными. Жив Бог, значит, жив и человек. Другое дело, что человек нуждается в восстановлении, оправдании, защите.

В прошлом столетии человек лишней раз доказал себе, что он страшен. Вне системы абсолютных координат человеку позволено все, в том числе продолжающееся, многосерийное коллективное самоубийство, омницид. Глобальные проблемы человечества и есть симптомы омницида.

Но оценить масштаб своей разрушительной деятельности человек не может, его духовный потенциал оказывается несоразмерен внешней активности. При внешних успехах познания и освоения мира сам человек мельчает. Мельчание связано с циничной калькуляцией сущего, которое воспринимается как сумма вещей, одной из которых становится и сам человек. В эпоху великих научных открытий проповедник Джон Донн прозрел неожиданное обмельчание, провал человека в мир малых чисел, правящих миром нового времени: «Как человек, однако, измельчал!/Он был ничем в начале всех начал,/Но в нем дремали замыслы природны;/А мы - ничто и ни на что не годны,/В душе ни сил, ни чувств... Но что я лгу?/Унынье же я чувствовать могу!». Слова об усталости и унынии оказались пророческими для нашего мира, живущего после НТР и после связанных с ней утопических иллюзий.

Человек строит и перестраивает планету, разрушает естественную среду обитания, уничтожает конкурентов в борьбе за ресурсы, и при этом не способен

подняться выше всего этого, увидеть то, что натворил, ужаснуться себе, прозреть, проснуться. Гуманизм освободил, развязал человеку силы, но оказался недосягаемой вершиной.

Ругать человека легко, но бесполезно. Очевидно, что он не только не хочет, но и не может понять себя. Вернуть ему себя, своей настоящей образ может Автор.

Христианство вместо ожесточенной критики гуманизма, который остается неподъемной и нереализованной идеей, может предложить антроподицею, оправдание и защиту человеческого (на самом деле, Богочеловеческого) в человеке. Человек нуждается в оправдании гораздо больше, чем Бог. Упомянутый Джон Донн в своих сонетах говорит: «Отец, твой Сын возвысил род земной, / Он - человек, в нем - наше оправданье» (Сонет XVI). Богочеловечество Христа – догматическое основание гуманизма.

Нам нужен разговор о человеке, о гуманизме в христианском, богословском ключе. Вместо того, чтобы выбросить эти обесмысленные, затертые до дыр слова, им стоит вернуть аутентичное значение.

Увы, человек оказывается в мире неадекватных слов, оторванных от обозначаемых реальностей. Даже используя слова, он не может вспомнить их смысл. Мы столкнулись не только с инфляцией слов в словарях, но и с девальвацией смыслов. Габриэль Маркес писал о жителях Макондо, что «они и жили в постоянно ускользающей от них действительности, с помощью слова им удавалось задержать ее на короткое мгновение, но она должна была неизбежно и окончательно исчезнуть, как только забудется значение букв. У входа в город повесили плакат: «Макондо», другой, побольше, установили на центральной улице, он гласил: «Бог есть». На всех домах были начертаны разные условные знаки, которым надлежало воскрешать в памяти предметы и чувства. Однако подобная система требовала неослабного внимания и огромной моральной силы, почему многие и поддались чарам воображаемой действительности, придуманной ими же самими, — это было не так практично,

но зато успокаивало». Постепенно силы слабели, и люди, смотря на записанные слова, уже не могли вспомнить то, что с ними связано. Так и мы спорим о человеке и гуманизме, растеряв связанные с этим смыслы. Если же попытаться снова их собрать, то гуманизм будет мировоззрением, в котором человек рассматривается как центр мира и его главная ценность, при этом подотчетный сотворившему его Богу и осуществляющий свою жизнедеятельность в системе абсолютных духовно-нравственных координат.

По словам Николая Бердяева, «Бог человечесен, человек же бесчеловечен». Т.е. без связи с Богом он теряет себя, образ Божий в себе, свое лицо. Гуманизм после атеизма и болезненного индивидуализма (эгоцентризма) должен преодолеть свою закрытость, чтобы восстановить разорванные связи с истоками, питающими человечность – с Богом и другими людьми.

Устав от нарциссистского глядения в себя, человек открывает другие измерения реальности, поворачивается лицом к миру, созданному Богом для общения и творчества.

Нам нужны новые окна в многомерную реальность мультиверсума, дороги за пределы самоцентричности. В романе «Снег» Орхан Памук связывает внутренние поиски героем себя с проблемами столкновения цивилизаций, с мировоззренческими апориями, с темой творчества, возможного лишь в зоне вечных вопросов. «Я уже много лет не мог писать стихи, - признается Ка. - А сейчас, в Карсе открылись все дороги, ведущие к стихам. Я связываю это с любовью к Богу, которую я здесь чувствую».

Когда в другом человеке встречаешь Бога, когда любовь соединяет мир в прекрасное целое, быть осколком более не интересно и даже болезненно. Человек открывает для себя радость целого, чувство гармонии, счастье быть собой, вернуться к утраченному образу Божьему, к со-творчеству вместе с Богом.

На фоне отмирания атеизма, религиозной мизантропии, потребительского индивидуализма гуманизм все еще остается осевой идеей для

мировоззренческих поисков. Молчание или разрушительная критика со стороны христиан лишь высвобождают антигуманные стихии, питают цинизм и безразличие в духовных вопросах. Новые образы гуманизма зависят от того, что скажет христианство в продолжающейся дискуссии, сможет ли предложить актуальную антроподицею.

Почетное место хрестоматийной теодицеи должна занять антроподицея. Бог не нуждается в оправдании, а вот человек – даже очень. Вместо схоластического оправдания Бога мы нуждаемся в оправдании человека Богом. Иначе о Боге скоро некому будет говорить, не перед кем Его оправдывать.

Человек пал. Он в смертельной опасности от последствий своих же решений и дел. Человеку, его человечности нужна защита. Его апологетом выступает Бог. Бог приходит в образе человека, чтобы вернуть человеку образ Божий. Бог спасает, восстанавливает, оправдывает подлинно человеческое в человеке. В этом незыблемая основа гуманизма, его нестираемая суть.

## **СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**

*Аблочнов Александр Михайлович*, ученый секретарь НИЦ Поволжья «Нижегородское религиозноведческое общество», кандидат философских наук (г. Нижний Новгород, Россия)

*Аленин Игорь Сергеевич*, кандидат филологических наук, декан филологического факультета Русско-американского института (г. Москва, Россия)

*Балаклицкий Максим Анатольевич*, кандидат филологических наук, доцент кафедры журналистики Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина, докторант Института журналистики Киевского национального университета имени Тараса Шевченко (г. Харьков, Украина).

*Доронин Дмитрий Юрьевич*, этнограф, старший преподаватель кафедры педагогики и андрологии Нижегородского государственного института развития образования, кандидат философских наук, член Нижегородского религиозноведческого общества (г. Нижний Новгород, Россия)

*Дубровский Александр Владимирович*, кандидат филологических наук, доцент кафедры журналистики Института парламентаризма и предпринимательства (г. Минск, Белоруссия)

*Зайцев Евгений Владимирович*, доктор богословия, кандидат философских наук, ректор Заокского христианского гуманитарно-экономического института (п. Заокский, Тульская обл., Россия)

*Малин Игорь Игорьевич*, юрист, религиовед, исполнительный директор НИЦ Поволжья «Нижегородское религиозноведческое общество» (г. Нижний Новгород, Россия)

*Мезенцев Сергей Дмитриевич*, доктор философских наук, профессор (г. Москва, Россия)

*Савин Геннадий Александрович*, кандидат филологических наук, магистр богословия (г. Москва, Россия)

**Таиров Андрей Михайлович** (*Андрей Суздальцев*), философ, поэт (г. Москва)

**Токарев Алексей Михайлович**, кандидат философских наук, член Нижегородского религиозоведческого общества (г. Нижний Новгород, Россия)

**Черенков Михаил Николаевич**, доктор философских наук, вице-президент Ассоциации «Духовное возрождение» (г. Киев, Украина)

**Роберт Кунс**, доктор философских наук, профессор факультета философии Техасского университета в Остине (Техас, США)

## СОДЕРЖАНИЕ

<b><i>ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ</i></b> .....	3
<b><i>Robert C. Koons</i></b> CHRISTIAN PHILOSOPHY AND SCHOLARSHIP AS TRANSFORMATIONAL WITNESS.....	7
<b><i>Абрючнов А.М.</i></b> ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СОВРЕМЕННЫХ СМИ.....	21
<b><i>Аленин И.С.</i></b> О СОВРЕМЕННОМ ВОСПРИЯТИИ АНТИНОМИЙ Н.А. БЕРДЯЕВА.....	32
<b><i>Балаклицкий М.А.</i></b> ПРОТЕСТАНТСКОЕ БОГОСЛОВИЕ КОММУНИКАЦИИ: УКРАИНСКИЙ КОНТЕКСТ.....	43
<b><i>Доронин Д.Ю.</i></b> ДИСКУРСЫ И ПРОБЛЕМЫ СЛУЖЕНИЯ: «ПОЗИТИВИСТСКАЯ» И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМЫ РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ.....	51
<b><i>Дубровский А.В.</i></b> ПЕРИОД НЕЦИВИЛИЗОВАННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ В ПРОТЕСТАНТСКОМ КОНТЕКСТЕ.....	72
<b><i>Зайцев Е.В.</i></b> ПРОБЛЕМА ОПТИМАЛЬНОГО СООТНОШЕНИЯ ВЕСТЕРНИЗАЦИИ И САМОБЫТНОСТИ РОССИИ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНО-ПРОТЕСТАНТСКИХ ОТНОШЕНИЙ.....	83
<b><i>Малин И.И.</i></b> СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ДЕЯТЕЛЬНОГО ПАСТЫРСТВА: ОТ ОДИНОЧЕСТВА К ОБРЕТЕНИЮ СМЫСЛА.....	96
<b><i>Мезенцев С.Д.</i></b> К ВОПРОСУ О СИНТЕЗЕ БОГОСЛОВИЯ, ФИЛОСОФИИ И НАУКИ.....	108
<b><i>Савин Г.А.</i></b> СВЕТСКИЙ И ЦЕРКОВНО-РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРСЫ: ПОИСК ОБЩЕГО ЯЗЫКА.....	132
<b><i>Тавров А.М.</i></b> СМЕНА ПАРАДИГМ – ОБЪЕКТЫ ИЛИ ЦЕЗУРА?.....	142

<b><i>Токарев А.Н.</i></b> ФИЛОСОФИЯ, КАК ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ФАКТОР ИЗМЕНЕНИЯ ДУХОВНОГО КЛИМАТА СЕКУЛЯРИЗОВАННОЙ КУЛЬТУРЫ.....	150
<b><i>Черенков М.Н.</i></b> ГУМАНИЗМ ОПРАВДЫВАЕТСЯ БОГОМ .....	178
<b><i>Сведения об авторах</i></b> .....	182

## **ПЕРСПЕКТИВЫ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ**

Международный философско-богословский семинар  
Москва, 31 мая 2010 года

### **Научное издание**

*На обложке, картина Рене Магритта (1898–1967)  
«Воспроизведение под запретом», 1937 год.*

Тираж 400 экз. Заказ № 10\_1267.

Отпечатано в ООО «Типография «Поволжье»  
603006, Нижний Новгород, ул. Академика Блохиной, 4/43

Тел.: (831) 461-90-08, 461-90-09

E-mail: [povol@kis.ru](mailto:povol@kis.ru)