

**ПРИОРИТЕТНЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ «ОБРАЗОВАНИЕ»  
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ**

---

**С.А. НИЖНИКОВ  
А.В. СЕМУШКИН**

**АРХЕТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР ВОСТОКА И ЗАПАДА**

**Учебное пособие**

**Москва  
2008**

## Тема 1. Познание, его виды, формы и функциональные измерения

Уже древние философы ([Платон](#) и [Аристотель](#)), а затем и [Кант](#) установили определенную иерархию познавательных способностей и возможностей человека. Ее можно выразить следующим образом:

- чувственное познание - является базовым, с него начинается все познание. Аристотель, открывая "Метафизику" - свое основное произведение, писал: "Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому - влечение к чувственным восприятиям...";
- рациональное познание - осуществляется при помощи рассудка. Оно способно устанавливать, открывать объективные (причинно-следственные) связи между явлениями, законы природы. Рассудок есть познание через понятия и категории, он не интуитивен, а [дискурсивен](#);
- познание на основе идей разума. Идеи разума служат для понимания, в то время как категории рассудка - для суждения о восприятиях. Под идеей Кант подразумевал необходимое понятие разума, для которого чувства не могут дать адекватного предмета. Познание, основанное на разуме, задает мировоззренческие принципы. В "Критике чистого разума" Кант отмечает, что всякое наше познание возникает благодаря чувствам, затем переходит к рассудку и заканчивается в разуме как высшей способности познания;
- вера как недоказуемое знание, направленное на познание непостижимого и трансцендентного.

Только два последних и высших уровня представляют собой духовное познание.

Между тем от веры следует отличать суеверие. Вера основывается на умоизобразительной идее и не носит натуралистического характера, в то время как суеверие - это своеобразная "суетная вера", вера во всякую всячину. Суеверия всегда натуралистичны, они дают буквальное толкование тому, что в вере толкуется духовно-символически. Вера дает простор свободе человека и утверждает ее, а суеверия говорят о полной зависимости человека от каких-либо сил и духов. Суеверия, как и мистика, строят иные миры по образу и подобию, по аналогии с этим чувственным миром; по сути, они просто удваивают, утраивают этот мир. Вера говорит об ином мире как мире духовном, умоизобразительном, а не находящемся где-то в пространстве и времени. Вера говорит о вечности. Рай и ад - это духовные идеи, поэтому в этих понятиях бесполезно искать чудесные сады или чертей со сковородками. В религиозных преданиях эти символы могут присутствовать, но они не должны пониматься натуралистически. Суеверий всегда бесконечное множество, а вера - одна, хотя ее интерпретации могут быть различными. Суеверия антинаучны, а вера - сверхнаучна, она включает в себя науку, но не ограничивается ею ([См. дополнительный иллюстративный материал](#)). Согласно философии, человек способен строить свою жизнь исходя из разума, а согласно развитой религии - из веры в абсолютное благое начало, которое превыше и могущественнее как звезд, так и земных прорицателей.

Если суеверия несовместимы с философским и религиозным мировоззрением, то вполне совместимы с научным и обыденным. Да, наука противоречит суевериям, является их антиподом, но только с точки зрения методологии, которая строится на причинно-следственных связях, проверенных экспериментально, в то время как суеверия основываются лишь на фантазиях и страхах. Но если мы говорим о мировоззрении, которое стремится организовать себя на научных началах, то в нем рядом с научными фактами вполне могут соседствовать самые абсурдные суеверия. Известно, что даже знаменитые ученые не лишены суеверий, когда начинают размышлять о том, что выходит за рамки их конкретной науки. Происходит это потому, что наука, в отличие от философии и религии, не способна объяснить все, не способна заполнить все "пространство" сознания. Всегда остается нечто, что наука не может объяснить. Более того, с ростом научного знания растет и сфера непознанного. Только мудрец, который познал очень много, мог бы сказать, что он ничего не знает. Поэтому [Сократ](#) и говорил о себе: "Я знаю, что я ничего не знаю". Знает "все" только невежда, который свои суеверия выдает за знания.

Исходя из того, что наука не все может объяснить, она, строго говоря, не может построить и целостного мировоззрения на собственной основе. В этом смысле можно сказать, что научное мировоззрение в принципе невозможно - возможно лишь мировоззрение, которое стремится использовать при объяснении мира те знания, которые может ему предоставить наука, но она может предоставить весьма немного. Поэтому в таком мировоззрении остается место или для философии, или для религии, или, в конечном счете (и что проще всего), - для суеверий. Ведь для того чтобы дополнить мировоззрение философией, ее необходимо знать. А это требует большого многолетнего интеллектуального труда. Изучать философию гораздо сложнее, чем читать гороскоп. Чтобы дополнить мировоззрение развитой формой религии, мировой религией, также необходимы немалые познания, приобщение к традиции, знание ее. Это длительный и сложный процесс. А вот для восприятия суеверий нет необходимости ни в интеллектуальном развитии, ни в познании духовных традиций и истории: суеверия сразу дают "ответы" на все вопросы. Распространение суеверий ведет к деформированию личности человека и массовым психозам.

Соответственно, и путь спасения от суеверий лежит в плоскости приобщения к истории философии и духовным традициям, которые прошли испытание временем. Сектанство и новомодные "духовные" движения - это "отщепенцы" от магистральных путей духовного развития человечества. В них украденная у истинных традиций частичка истины раздувается до границ мировоззрения. Однако рациональное обоснование и моральные ценности, исповедуемые такими движениями и сектами, оставляют желать лучшего. Эти "искатели истины" предлагают новые виды суеверий, изобретенные уже современным человеком, ищущим обогащения или славы.

Наряду с уже отмеченными, средством познания мира является и интуиция. Она представляет собой непосредственное, но не основанное на органах чувств восприятие действительности (внезапное озарение, понимание, видение истины). Иногда интуицию относят к мистической сфере, что не всегда оправдано. В философии говорится об интеллектуальной интуиции как непосредственном видении идей. Платон и Шеллинг ее признавали, а Кант и Гегель - отрицали. Интуиция представляет собой способность непосредственного усмотрения истины, минуя промежуточные ступени логического обоснования. Она относится скорее к сфере бессознательного, чем мистического. На основе знаний, которые могут иметь бессознательный характер, не будучи всецело осознаваемыми, человек может о чем-либо смутно догадываться, что и называется интуицией ("информация - мать интуиции"). Она также может быть связана с длительной и упорной предварительной работой над проблемой, когда срабатывает интуитивная догадка, а не логический вывод и неожиданно приходит решение. Зачастую это происходит во сне, когда сознание раскрепощается и позволяет проявляться бессознательному. В интуиции обнаруживается лишь результат познавательных усилий, а пути нахождения истины не видны, поэтому в целом механизмы интуитивного знания еще не изучены.

Соотнесем рассмотренные познавательные способности человека с основными видами духовного освоения мира человеком.

<b>Вид познания</b>	<b>Орган познания</b>	<b>Метод познания</b>	<b>Единицы познания</b>	<b>Цель познания</b>
Философия	Ум (теоретический)	Разум	Идеи	Умозрительное постижение сущности бытия
Религия	Сердце	Вера	Символы	Обожение и спасение
Наука	Ум (практический)	Рассудок, чувственность	Понятия, представления	Познание причинно-следственных связей и законов

Мистика (суеверия)	Искаженный ум, нарушенная система восприятия	Воображение	Чувственные галлюцинации или умственные зablуждения	Иллюзорное приобщение к таинственным и могущественным силам
-----------------------	---	-------------	--	---

Можно представить и иную классификацию форм познания - не по иерархическому принципу, а по виду духовной деятельности человека. В этой связи можно выделить экзистенциальную, моральную и эстетическую формы познания.

К познавательной сфере можно отнести эмоции и чувства (не ощущения) человека. Эмоции и чувства, в смысле чувства-переживания, выражают душевное состояние человека, его отношение к чему-либо. Чувства более глубоки и носят более постоянный характер в отличие от эмоций, которые скоротечны, непостоянны и поверхностны. Чувство, так же, как и мышление, является одной из сущностных сил человека. Как мышление сгущается в понятие, так чувство -- в переживание. Переживание представляет собой идеацированное, т. е. осмысленное, чувство. В отношении к проблеме духовного важны трансформирующие человека переживания, которые имеют в своей основе глубокие и сильные чувства. От эмоции чувство отличается большей степенью идеации.

Экзистенциальные переживания представляют собой особо глубокие чувства, способные произвести изменения в душевном строе личности, породить новые установки и смыслы, новое видение мира и своего места в нем. Эти переживания носят мировоззренческий и духовный характер. Особое значение им придает экзистенциализм - философское направление, получившее развитие в XX в. Среди его представителей - французы [Ж.-П. Сартр](#), А. Камю, немцы К. Ясперс и М. Хайдеггер. Ясперс развил учение о "пограничных ситуациях", которые ставят человека на край гибели, и, пережив их, он способен стать другим. Так произошло, например, с Ф.М. Достоевским, когда его казнь в последний момент была отменена, и он из революционера-петрашевца превратился в гуманистически настроенного писателя. Такое состояние пережил и А. Швейцер, великий гуманист XX в.: прослушав музыку Баха, он оставляет благоустроенную Европу, чтобы оказывать медицинскую помощь населению Африки. М. Хайдеггер пишет о фундаментальных состояниях Ужаса и Тоски, которые могут сделать из человека философа, ибо позволяют осознать неустойчивость человеческого существования. Религия всецело кладет в основу своего духовного опыта экзистенциальные переживания, давая им свою интерпретацию. Если в человеке не развита способность к таким экзистенциальным переживаниям, как сострадание, любовь, то никакое развитие рассудка не может это заменить. Рассудок может лишь объяснять через установление причинно-следственных связей, но одно только это не в состоянии придать смысл человеческой деятельности. Если деятельность человека не имеет в своей основе эмоциональной, а также глубокой экзистенциальной заинтересованности, она тщетна и не принесет удовлетворения, а значит, и пользы. Лишенный таких чувств человек превращается в биокомпьютер, в машину. Один лишь рационализм ведет к дегуманизации межличностных отношений, всецело их формализует. Но и без разума чувство становится слепым и вместо пользы может принести вред (например, "слепая любовь"). Необходимо гармоничное сочетание и развитие всех познавательных способностей человека.

Мораль также является не только личностной формой регуляции поведения человека, но и особой формой познания. Мораль необходимо познавать, а ее наличие говорит о духовной развитости человека, осуществленности им морального познания. Не имеющий такого познания легко впадает в аморализм, он не понимает, что такое хорошо и что такое плохо, не понимает абсолютной необходимости следования исключительно добру и недопущения зла. Моральное поведение такой человек может воспринимать как абсурдное и противоестественное, глупость, ибо оно не нацелено на достижение эгоистической выгоды. Между тем только моральное поведение имеет смысл, развивает общественные отношения, а личность посредством его утверждается в вечности, ибо сделанное ею добро остается на Земле. Мораль способна давать человеку высшее духовное удовлетворение, наделять жизнь смыслом. Это познали те, кто творит добро, сострадает и дарит любовь.

Эстетическое познание наибольшее развитие получило в искусстве. Отметим его особенности:

- оно познает мир с точки зрения красоты, гармонии и целесообразности;
- как и моральное, в отличие от чувственного (ощущений, восприятий и представлений), не дается с рождением, но воспитывается;
- входит в число духовных способов познания и деятельности;
- в отличие от научного познания не нацелено на достижение конкретной пользы;
- возможно, когда человек незаинтересованно (не с точки зрения выгоды) относится к миру, когда он познает его, созерцая, а не анализируя, не расчленяя и не эксплуатируя;
- носит всецело креативный характер, не копирует действительность, а творчески воспринимает ее. Более того, оно способно создавать свою, эстетическую реальность, которая может духовно воздействовать на человека, преобразовывать, трансформировать и совершенствовать его природу.

Человека, не развившего и не воспитавшего в себе эстетическое познание и восприятие, можно сравнить со слепым: он не способен воспринимать краски мира, наслаждаться совершенством красоты, видеть гармонию. Все удовольствия в этом случае сводятся к чувственным. Человек должен прилагать усилия, приобщаться к искусству и творить сам, чтобы возвыситься и подняться до эстетического восприятия действительности. Тогда он откроет радость бытия, увидит красоту в окружающих людях, окажется способным восторгаться красотой природы во всех ее многообразных проявлениях и научится ценить произведения искусства. Жизнь такого человека станет полной до краев, приобретет смысл и подарит удовлетворение. Ведь в познании, а особенно в самопознании, заключается смысл жизни.

Однако если эстетическое познание отрывается от морального, оно вырождается в эстетство и утрачивает смысл. Остается только жажда переживаний, низведенных на чувственный уровень и потерявших духовность. Вместо раскрытия человеческой сущности в этом случае происходит ее искажение. Для Аристотеля и новоевропейской философии, а также для науки (это - ее идеал) истина есть верное познание объекта, соответствие знаний действительности ([См. дополнительный иллюстративный материал](#)). В экзистенциализме истина носит не предметный, а духовный характер: она есть то, что спасает человека от самоубийства. Такую истину невозможно воспринять извне, ее необходимо породить в себе и выносить. "Истина - то, - писал Кафка (немецкоязычный писатель-философ начала XX в.), - что нужно каждому человеку для жизни и что, тем не менее, он не может ни у кого получить или приобрести. Каждый человек должен непрерывно рожать ее из самого себя, иначе он погибнет. Жизнь без истины невозможна. Может быть, истина и есть сама жизнь"<sup>1</sup>.

Научную истину отличает системность, упорядоченность знания, его обоснованность и доказательность. Духовная истина есть не что иное, как правильное, со-гласное, со-вестное отношение человека к себе, другим людям и миру. Критерий истины, таким образом, зависит от формы и метода познания. Он может быть эмпирическим, т.е. опытным (в науке), рационалистическим (в науке и философии), практическим (в науке, социальной практике), умозрительным (в философии и религии). Если в философии критерий истины - в разуме, то в религии - в вере.

Но у научного метода помимо достоинств есть и существенные недостатки: не все можно подтвердить или опровергнуть экспериментально, ибо не все человеческое знание носит чувственный и эмпирический характер. Есть формы вненаучного познания, которые тоже являются познанием, но критерии истинности у них другие, нежели у науки. Это необходимо понимать, чтобы не распространять методы науки на то, что в принципе невозможно верифицировать экспериментально. К таким вненаучным формам познания можно отнести философию, религию, искусство, мораль. Они являются вненаучными, ибо их методы шире научных, не ограничены ими. Вместе с тем они не являются и антинаучными, иррациональными, - просто в них присутствует другой тип рациональности. Наука тоже питается духовным, ибо для того, чтобы сделать научное открытие, необходимо не только изучить уже имеющиеся знания, но и трансцендировать их: новая научная картина мира не вытекает логически и эмпирически из старой, но

преодолевают ее. Что касается мистики и иррационализма, то они не являются познанием вообще, ибо строятся либо на вымысле или суеверии (мистика), либо на утверждении агностицизма. Исходя из сказанного, можно разграничить следующие понятия:

1) *рациональное* - свойственное науке;

2) *внерациональное*, или *нерациональное* - свойственное философии, религии, искусству, морали, которые не ограничиваются рациональным познанием и выходят за его пределы, но не отрицают научные знания в пределах компетенции науки;

3) *иррациональное*, к которому можно отнести мистику и все суеверия, гностическую псевдодуховность и др. Иррациональное несовместимо с рациональным и не входит во внерациональное. Оно способно порождать всевозможные гибридные формы, которые могут претендовать или на духовность (секты, экстрасенсорика и парапсихология, магия, некоторые новомодные "духовные" течения и методы лечения и т.д. и т.п.), или на научность, будучи по сути псевдонаукой, ибо несовместимы с ней по методу (уфология, астрология и многое другое) ([См. дополнительный иллюстративный материал](#));

4) *сверхрациональное*, к познанию которого стремятся философия, религия и искусство и понятием которого злоупотребляет иррациональное.

Сверхрациональное можно определить и как духовное, ибо последнее относится к первому. Мистика и суеверия не сверхрациональны, а примитивно рациональны и эмпиричны. Они претендуют на статус сверхрационального знания, оставаясь в пределах рационального, но строят на его основе "иные миры", противореча тем самым эмпиризму и рационализму в собственном смысле слова. Иррациональное незаконно использует как рациональное, так и сверхрациональное, будучи, по сути, псевдорациональным и псевдосверхрациональным.

Любое истинное познание, в какую из представленных форм оно не было бы облечено и какими бы методами оно ни осуществлялось, носит творческий характер. Творчество проявляется в постижении неведомого, в самом движении познающей мысли. Особый творческий характер присущ интуиции и воображению. Именно развитое творческое воображение выступает в качестве средства расширения традиционных представлений, выхода за их пределы. Познавательное творчество может осуществляться лишь в условиях свободы, непредвзятости и вместе с тем критики. Далее, после проведенного предварительного анализа, мы перейдем к рассмотрению собственно духовного познания.

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ**

# **Часть I. ЦЕННОСТНО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ САМОБЫТНОСТИ ФИЛОСОФСКИХ АРХЕТИПОВ ВОСТОКА И ЗАПАДА**

### **Тема 1.1. Познание, его виды, формы и функциональные измерения**

1. Духовное познание и наука.
2. Духовное познание и мистика.
3. Духовное познание и искусство.
4. Трансценденция и экзистенция в духовном познании.
5. Вера как метод духовного познания.
6. Многообразие духовного познания Востока и Запада.
7. Генезисные модели возникновения философии (мифогенная, гносеогенная и "качественного скачка" (М. Хайдеггер)).

## **Тема 2. Сущность и специфика духовного познания: антиномия рационального и иррационального в феномене духовного**

В настоящее время много говорится о недостатке духовности в обществе и человеке, однако что же такое духовное само по себе? На этот вопрос можно услышать самые различные ответы: кто-то видит духовное лишь в сфере религии или мистики, кто-то распространяет его на всю область культуры или отождествляет с нравственностью. Особенно часто в последнее время духовное связывают с какими-либо мистическими видениями или идеями, экстрасенсорными или парапсихологическими способностями. Обыденное сознание эксплуатирует понятие духовного в своих частных интересах. Но в чем же заключается его сущность? Более или менее объективно ответить на этот вопрос можно лишь исходя из анализа понятия духовного и истории его становления, образования сферы духовного как таковой. Описание всего этого и будет являться кристаллизацией, оформлением понятия духовного.

Но для того чтобы прояснить проблематику духовного, вначале необходимо уже нечто знать о духовном как таковом. Приступая к исследованию, уже необходимо нечто знать о его предмете, ведь можно исследовать неведомое, но не непостижимое. Непостижимое являет себя в неведомом, и тем самым позволяет задаться вопросом. Неведомым является то, относительно чего можно сформулировать вопрос, когда уже нечто явлено для вопрошания, но остается непознанным и требует углубления в себя для развертывания мышления о себе. Таким неведомым для нас выступает понятие духовного. Уже найдено слово "духовное", являющее для нас нечто относительно нас самих, но пока лишь смутным и интуитивным образом. В это непроященное, но без сомнения присутствующее в способе человеческого бытия и делающее его таковым необходимо взглянуть так, чтобы духовное прояснилось ([См. дополнительный иллюстративный материал](#)).

Обозначив наше неведомое как духовное, необходимо далее выявить его характеристики как понятия, относительно которого уже можно было бы проводить теоретическое исследование. Таким образом, мы неизбежно оказываемся в замкнутом круге, или круге герменевтическом, и лишь раз за разом проходя его по окружности и очерчивая его границы, мы можем определить специфику духовного феномена, его отличие от всего иного. И только определив поле расположения духовного и его действия, можно далее идти к центру круга, углубляясь в само духовное как таковое. Несомненно, такого рода предварительное знание предмета неизбежно будет абстрактным, потому что конкретным оно станет лишь в результате целостного и полного исследования. Тем не менее, это абстрактное знание должно все же быть достаточно существенным, чтобы никогда не терялось из виду то, что исследуется, но происходило бы все более глубокое его описание.

Таким образом, для анализа проблемы духовного необходимо первоначальное определение характеристик духовного феномена, а также сферы его действий и проявлений. Для того чтобы нечто развивалось, необходимо, чтобы оно уже в самом начале содержало в себе в замкнутом и неразвернутом виде свое дальнейшее становление. Необходимо в самом начале исследования определить направленность развертывания того, что дано в свернутом виде. Именно понятие является такой саморазвивающейся клеточкой ([См. дополнительный иллюстративный материал](#)).

По аналогии определение понятия духовного можно сравнить с определением понятия философии и ее предмета. Никто никогда не сможет дать исчерпывающего ответа на этот вопрос, так как и философия, и ее предмет находятся в постоянном становлении. Наиболее полным ответом может быть лишь сама история философии, которая продолжается постоянно. Так же и понятие духовного будет описываться и наполняться содержанием по мере его исследования, поэтому не нужно спешить с определениями. Вся данная работа является опытом развертывания понятия духовного по всем направлениям через описание духовной проблематики как с точки зрения индивидуального бытия человека, так и с точки зрения социально-культурной и исторической.

Но обратимся непосредственно к прояснению духовного феномена. Прежде всего, никто, наверное, не будет оспаривать, что духовное теснейшим образом связано со смыслом, и особенно с наиболее важным для человека — со смыслом его собственной жизни. С этим вопросом сталкивается каждый человек, будь он землепашец или философ, но не каждый задумывается над ним. И лишь когда человек задастся этим вопросом, он может встать на путь приближения к пониманию духовного. Человеческое существо обладает существованием, но не всегда человеческим образом, и именно вопрошание о смысле жизни очищает для человека его собственное бытие. Вся история духовной культуры человечества есть такое вопрошание, такое очищение и выявление сути человеческого бытия в мире. Однако слаборазвитый в духовно-нравственном отношении человек может связывать смысл своей жизни с чувственными удовольствиями, с удовлетворением исключительно материальных, эгоистических потребностей. Но вместе с ростом осознания человеком своего бытия растет и осмысленность этого бытия, начинается переход от материальных потребностей к духовным, от удовлетворения эгоистических запросов к творчеству на благо других людей и всего человечества.

## 2.1. Смысл жизни и его поиски

Каков смысл жизни человека? Этот вопрос появился вместе со становлением человека как сознательного существа. Время существования вопроса равно времени осознанного существования человечества. И на каком бы высоком уровне ни находились сознающие себя существа, перед ними всегда будет вставать этот вопрос вопросов. Мы сталкиваемся здесь с феноменом, уходящим своими корнями в онтологические основания человеческой природы. Суть его в том, что человек не может существовать и развиваться, не утверждая высшего, т.е. не совпадающего с простым "физическим" присутствием на Земле смысла собственного существования. Утверждение высшего смысла своего существования является для человечества в целом и для каждого отдельного человека одним из необходимых условий элементарного самосохранения. Выражаясь более отвлеченно, можно сказать, что утверждение высшего смысла существования входит в качестве необходимого момента в тот "способ", которым осуществляется человеческое бытие. Утрата этого высшего смысла приводит к распадению тех органических форм общения, из которых складывается человеческий род, заставляет человека, а тем самым и человечество деградировать.

Смысл жизни является центральным вопросом мировоззрения, ответ на который определяет всю жизнь человека. Само наличие сознания предполагает необходимость смысла, т.е. осмысления себя самого. Смысл присущ любому самосознанию. Можно сказать, что самосознание конституируется смыслом, меняется в зависимости от того, в чем человек видит цель своей жизни. Решить проблему смысла стремится философия, свой ответ на него дает и религия. Вне зависимости от того, задается человек целью вычленив для себя логический смысл своего существования или нет, он уже живет в соответствии с тем или иным "смыслом", сложившимся у него под воздействием определенной социальной ситуации и уровня развития его личности. Древнегреческий философ [Анаксагор](#) (ок. 500–428 гг. до н.э.) считал, что "цель жизни — созерцание и проистекающая из него свобода". А на вопрос, чего ради предпочтительней родиться на свет, чем не родиться, ответил: "Ради созерцания неба и порядка Вселенной"<sup>1</sup>. В созерцании нестаряющегося строя Космоса видел Анаксагор смысл жизни. Л. Толстой пришел к выводу, записанному в его дневнике, что "цель жизни человека есть всевозможное способствование к всестороннему развитию всего существующего"<sup>2</sup>. Ему было тогда 19 лет, но этой установки он придерживался всю жизнь. Достоевский полагал, что "без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация"<sup>3</sup>, а смысл жизни и представлен высшей идеей, тем, к чему стремится человек, во что он верит. К. Маркс в своем сочинении на выпускном экзамене в гимназии, которое называлось "Размышления юноши при выборе профессии", написал, что "главным руководителем, который нас должен направлять при выборе профессии, является благо человечества, наше собственное совершенствование". Вместе с тем человек должен помнить, что он не вправе навязывать свои представления о смысле и цели человеческой жизни другим людям, тем более методом насилия. Он может лишь убеждать и собственным примером доказывать истинность своих идей.

Вопрошание о смысле жизни – не праздное занятие, но необходимость. Прячась от этого вопроса, человек удаляется от реализации себя в жизни. Ясно осознанный с юношеских лет смысл может вести человека всю жизнь, как путеводная звезда, давать ему мужество и энергию, которые способны преодолеть любые препятствия. Российский философ Н.Н. Трубников писал о том, что сама жизнь требует от человека осмысленного к ней отношения. И в данном случае духовное выступает и в виде процесса, и в виде результата осмысления собственной жизни, в чем открывается ее осознанный смысл. Он не навязывается жизни извне, но раскрывается как ее сущность и принцип, способствующий развитию, возрастанию и совершенствованию.

Смысл, таким образом, не есть нечто только извне привнесенное, но имманентное самой сознательной жизни, ее высшее образование, которое может обретаться и через трансцендирование наличной жизни. Н.Н. Трубников писал, что жизнь, какова бы она ни была: мудрая или неудавшаяся, достойная подражания или дурная, — сама по себе не сможет раскрыть собственной сути. Она — “не от мира сего”. Она ищет и все еще не нашла постоянного пристанища: “Она сама, эта слегка потерявшаяся и растерявшаяся жизнь, тоже нуждается в том, чтобы получить то и другое, если бы нашелся кто-то, кто захотел бы и смог приютить ее и ответить ей. Она тоже “не у себя дома”, “в гостях” и “в людях” и не хуже других знает, каково бывает слишком загоститься. И она, в нас, людях, находящая себя, вправе требовать приюта и ответа от нас, живых, живущих ею и благодаря ей”<sup>4</sup>.

Вопрос о смысле жизни является основным экзистенциальным вопросом, который проясняет для человека сущность его существования — бытие. Задавшись этим вопросом, человек начинает отмечать все то, что не входит в цель и не является смыслом, — так он восходит от сущего к бытию, находит то, что делает осмысленным все другое. Именно ищущий человек, которого не могут удовлетворить все блага этого мира, взывает духовного, он на пути к нему, ибо услышал его зов. Ответ на этот призыв объективирован в философии, религии и искусстве.

Сам творческий процесс искания смысла жизни не только возводит человека к духовному, но и уже содержит его в себе. Так, [Н.А. Бердяев](#) писал в молодости: “...пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни, и я посвящу жизнь этому исканию смысла”. Именно из этого обращения Бердяева и родилась его философия свободы и творчества. Он определил его как “поворот к духу и обращение к духовности”. По его мнению, “такого рода обращение к смыслу жизни есть проникновение смыслом”<sup>5</sup>. А.П. Чехов также призывал читателей понять, что призвание человека не в том, чтобы найти уже готовую, исчерпывающую истину в книгах, но “в духовной деятельности — в постоянном искании правды и смысла жизни”. “Желание служить общему благу, — писал Чехов, — должно непременно быть потребностью души, условием личного счастья, если же оно проистекает не отсюда, а из теоретических или иных соображений, то оно не то”<sup>6</sup>. По мысли писателя, убеждение в необходимости самостоятельного свободного поступка должно стать частью сознания каждого человека. Только тогда человек будет жить творчески и самостоятельно, только тогда он не будет марионеткой каких-либо идей или людей, но будет исходить из своей совести. Только такая личностная установка может создать из человека действительного творца как самого себя, так и общества, в котором он живет.

Такое устремление к духовному [Платон](#) отразил в символе пещеры, где глаза души обращаются от теней на стенах к самим вещам и к источнику света. Духовное тогда есть такая обращенность к смыслу, которая является все более глубокой степенью осознанности человеком своей жизни, в результате которой рождается Смысл. Вопрошание о смысле жизни является точкой человеческой опоры, делающей возможным рождение духовного отношения к жизни. К таким точкам опоры относятся основные философские понятия: бытие, благо и др., в религии — Бог и религиозные символы, в искусстве — красота, гармония, целесообразность и др.

В экзистенциальном вопрошании духовное проявляется через ответ на вопрос “ради чего?”, а не через ответ на такие вопросы, как “что?” и “как?”. Не задаваясь вопросом “ради чего?”, человек зачастую впадает в бессмысленную деятельность, которая не приносит ему духовной пользы, но отвлекает его внимание и силы. “Движение лишает нас возможности созерцания, — писал Франц Кафка. — Наш кругозор сужается. Сами того не замечая, мы теряем голову, не теряя жизни”<sup>7</sup>. Но в духовном смысле, в

смысле бытия человеческого, мы теряем и жизнь. Через вопрошание “ради чего?” человек обращается к себе, трансцендируя эмпирические обстоятельства своей жизни. Такое вопрошание предполагает возможность не столько находить конечный смысл, сколько искать его, не столько открывать его как нечто уже данное, сколько творить и сообщать жизни.

Н.Н. Трубников отмечал глубокую взаимосвязь, которая существует между поисками смысла жизни и пониманием сущности человека, между сущностью и существованием. “Ибо как нет сущности без осуществления, так не существует и смысла без осмысления, — писал философ. — Смысл человеческой жизни, таким образом, *находится* (в двойном смысле этого слова, то есть пребывает и открывается) в становлении...”<sup>8</sup>. Можно еще добавить к этому, что смысл существования ребенка заключается именно в том, чтобы он стал взрослым, и тогда окажется, что сущность предшествует существованию и смысл — становлению.

Если для человека его собственный смысл жизни находится в забвении, то он не может видеть и сущности других людей: в таком состоянии невозможны любовь и проявление гуманизма. Относясь к себе как к средству, человек это же отношение проецирует и на других. Потушив в себе экзистенциальное самосознание, человек оказывается не в состоянии пробиться к непреходящему смыслу и ценности ([См. дополнительный иллюстративный материал](#)). Он тратит свою жизнь не на реализацию духовного смысла, а на вещи и автоматические действия. Живя — он спит, не обретая себя — умирает.

Смысл жизни логически может видеться также с трех точек зрения:

а) как находящийся за пределами жизни (религиозный, метафизический) — над жизнью (*трансцендентный*);

б) как созидающийся самим субъектом (атеистический и экзистенциальный) — в субъекте (*имманентный* ему);

в) как изначально присущий жизни в ее глубинных основах — в самой жизни (*пантеистический*).

Однако невозможно остановиться только на каком-либо одном утверждении, ибо оно будет выглядеть односторонним. Выбор не может быть сделан в рамках “или — или”, так как истина есть во всех трех вариантах решения проблемы смысла жизни. Мы можем развести их лишь логически, но сущностно рассматривая противоположные суждения, можно прийти к выводу, что они говорят об одной истине, но освещают ее с различных сторон. Смысл жизни одновременно и в самой жизни, и вне ее; он одновременно имманентен и трансцендентен человеку и жизни, он как создается человеком, так и изначально присущ его жизни. Такова смысложизненная диалектика.

## 2.2. Духовное как самопознание

В интимнейшем духовном делании, где человек предельно искренен с самим собой, он способен прикоснуться к глубинам собственного бытия, встретиться с собой, иногда впервые действительно узнать и осознать себя. Таким образом осуществляется духовное самопознание, ибо такое самоузнавание является одновременно и духовной трансформацией человека. Духовное познание начинается там, где человек в предельной искренности касается глубин собственного, а значит, и всеобщего бытия.

Духовное как процесс представляет себя в развертывании сущности человека, что является не чем иным, как самопознанием. В акте самопознания человек дан самому себе, но парадоксальным образом, так, что он есть некая сущность, пребывающая в неведении относительно своей природы. Поэтому первой заповедью, обращенной к человеку от Бога, стала заповедь “познай самого себя”. В истории она возникает впервые как надпись на храме Аполлона в Дельфах, затем ее повторяет Фалес, а для Сократа она становится целью жизни, приобретая законченный вид в теории Платона о познании как припоминании. Это же требование провозглашается и в религии, хотя и в свойственной ей форме, оно становится и основной темой искусства, особенно в трагедиях Эсхила в Древней Греции, индийской Бхагавадгите и даже в эпосе о Гильгамеше в древней Месопотамии.

Феномен духовного реализуется в человеке, и этот процесс можно назвать самопознанием. Гегель следующим образом охарактеризовал данный процесс: „*Познай самого себя*“ — эта абсолютная заповедь ни сама по себе, ни там, где она была высказана исторически, не имеет значения только *самопознания*, направленного на *отдельные* способности, характер, склонности и слабости индивидуума, но значение познания того, что подлинно в человеке, подлинно в себе и для себя, познания самой *сущности* как духа. Столь же мало имеет в философии духа значение так называемого человекознания, стремящегося исследовать в других людях их *особенности*, их страсти и слабости — эти, как их называют, изгибы человеческого сердца, — знания, с одной стороны, имеющего смысл только, если ему предпослано познание *всеобщего* — человека как такового, и тем самым по существу — духа, с другой же — занимающегося случайными, незначительными, *не подлинными* видами существования духовного, но не проникающего до *субстанциального* — до самого духа“.

Вследствие сказанного дух можно определить как сущность духовного. Однако, в отличие от Гегеля, который положил в основу своей философии абсолютную идею и дух как метафизические категории, в данном случае речь будет идти не о духе, а о духовном как о том, что обнаруживается в жизни человека: не столько о метафизике, сколько о способе человеческого духовного бытия. Конечно, метафизика являет собой квинтэссенцию понятия духовного в философских категориях, но в нашем подходе к аналитике духовного широта охвата играет более важную роль. И с этой точки зрения феномен духовного необходимо не метафизировать, а изучать так, как он представлен в человеческой жизни и ее духовных продуктах: философии, религии и искусстве.

В истинной философии как духовном делании в ее рамках и ею осуществлялось самопознание. Даже первые философы-физиологи (натурфилософы) изучали космос, чтобы познать себя. Гераклит еще до Сократа, по сути, только и занимался самопознанием, сидя на ступенях храма, играя с детьми в кости и размышляя о вечности. Он, „...словно совершив нечто величественное и важное, говорит: „Я искал самого себя“ — и из Дельфийских изречений самым божественным считал „Познай самого себя“, — то самое, что и Сократу послужило отправной точкой постановки этого вопроса и его исследования...“, — так писал о Гераклите Плутарх. Сократ переходит к более непосредственному самопознанию, его уже не интересуют окольные пути к себе: „Я отказался от исследования бытия“, — говорил он. Следуя за Сократом, можно сказать, что духовное познание является „искусством, которое помогает нам заботиться о себе“, т. е. оно направлено не на то, что принадлежит нам, но на улучшение нас самих. У Сократа духовное познание направлено на отыскание сущности человеческой самости, что затем Платон определил как *идею, эйдос* человека. Отождествление идеи с сущностью духовного привело затем к пониманию его как метафизически-сверхчувственного; с нашей точки зрения, духовное познание определяется как развертывание сущности человека.

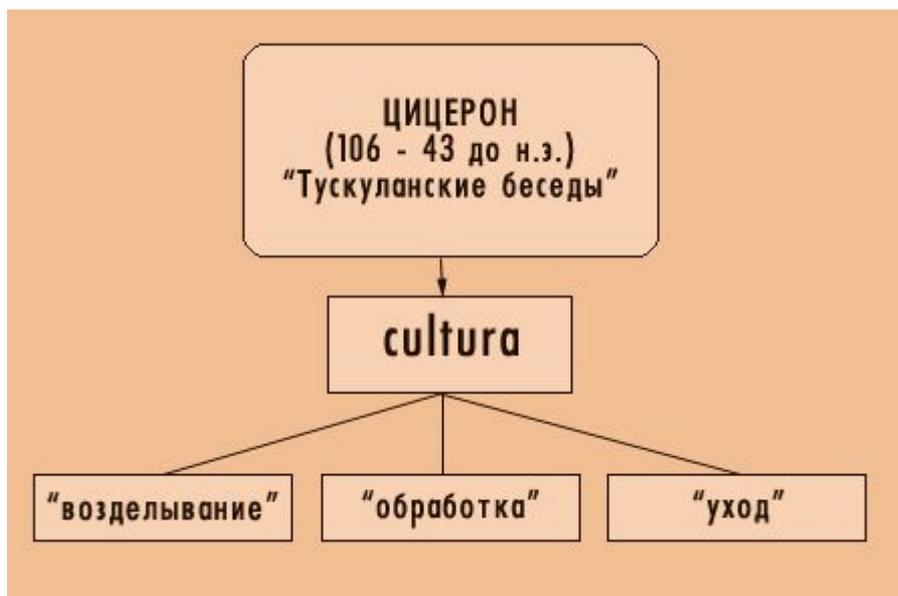
Глубокие соответствия можно найти и в восточной философии. В древнеиндийской философии духовная цель стала определяться понятием *мокша*, т. е. в переводе с санскрита „освобождение“, а *Мокшадхарма* — как путь, закон освобождения и одна из книг Махабхараты одновременно. Мокшадхарма, как и Упанишады, содержит в себе основную понятийную систему и принципы, т. е. архетип древнеиндийской культуры. В индийской философии духовное познание и сущность человека определяются через трансцендентно-имманентное понимание Брахмана — Атмана. Также, например, в даосской книге „Гуань Инь-цзу“ сказано, что „искать мудрость вне себя — вот верх глупости“, а древний философ-конфуцианец Мэн-цзы говорил, что „учение имеет лишь одно назначение — отыскание утраченной природы человека“.

Основные метафизические категории философии и основополагающие религиозные символы могут рассматриваться как определения сущности человека. Тогда и категория бытия является символом сущности человека, ведь именно к нему он призван трансцендировать и экзистировать, обретая себя, таким образом, в *просвете* бытия (Хайдеггер). Человек — вечный путник к самому себе, а для этого ему необходимо познать всю вселенную, как вширь небес, так и вглубь собственной психеи, логос которой бесконечен в своем самовозрастании (Гераклит). А для этого ему необходимо и трансцендентное и имманентное, и бытие и сущее, и такие понятия как *атом* (Демокрит), *идея* (Платон), *перводвигатель*

(Аристотель), *единое* (неоплатонизм, веданта, Вл. Соловьев) и др., являющиеся, кроме всего прочего, символами сущности человека, точками опоры для мысли и самосозидания. В духовном познании человек обретает путь к своей сущности.

Человек может быть рабом не только эмпирических обстоятельств, но и идей, которые навязываются ему культурой или идеологией. Поэтому исследование форм духовного, анализ самого понятия приводит к освобождению сознания от иллюзий. Сам философский анализ духовного является путем к свободе, процессом самоочищения и самоосвобождения. В этом смысле философия, например, — эзотерическая наука, доступная всем, но не всеми постигаемая.

### 2.3. Духовное и культура



Духовное пронизывает все сферы жизнедеятельности человека, ведь без духовного человека вообще не существует, но возможен различный уровень одухотворения. Рассмотрим в связи с этим проявления духовного феномена в культуре, мистике и нравственности.

Опыт духовного самопознания, конституирующий сущность человека, создает и культуру. Он является ее формообразующим стержнем: вспомним хотя бы исповеди Августина, Руссо и Льва Толстого, которые не только явились отражением революции в культуре, но во многом послужили и катализатором этой революции. В истории культуры человечества духовный опыт познания разворачивается как Откровение — древо с тремя ветвями: религией, философией и искусством. Их объединяет именно феномен духовного, который, однако, реализуется в этих трех сферах специфическим образом, опираясь на различные сущностные силы человека, его способности и потенции.

Строго говоря, феномен духовного не является достоянием культуры в том смысле, что она сама возникает на основе духовных актов. Из ничто ткнутся нити бытия, из духовного творится культурное, ткнется ее полотно. В культуре объективируется движение духовного. Культура способна лишь предотвращать деградацию человека до варварского состояния, да и это ей не всегда удается. Личность же, вкушившая духовного, всегда в оппозиции к господствующим представлениям, будь она философом или религиозным реформатором, деятелем искусства или духовным мистиком. Культура питается духовными актами, которые без культуры были бы непостижимы и бесполезны. Но, сформировавшись как ставшее и объективированное знание, культура может становиться враждебной всякому проявлению действительно духовного творчества, которое зачастую ломает установившиеся традиции и представления. Однако вместе с тем существует и обратный путь: от объективированной в культуре духовности к духовному как таковому. Ницше — ярчайший представитель такого борца с культурой, с установившимися духовными ценностями. Он один на один вступил в борьбу со всей массой закоряченной многотысячелетней культуры, но в конце

концов ее давление уничтожило его. Высоты духа не даются человеку даром, за них он платит кровью, ведь духовное творчество — всегда от-кровение. Очень хорошо показал враждебность культуры всякому действительно духовному проявлению Ф.М. Достоевский в романе "Братья Карамазовы" (Легенда о великом инквизиторе), где объективированный религиозный образ стал важнее непосредственного его проявления. Духовное — это всегда неведомое, которое требует от человека полной самоотдачи, риска и борьбы.

## 2.4. Духовное познание и мораль

Феномен духовного, реализуемый как процесс самопознания, при котором разворачивается сущность человека, обнаруживает себя во все большей степени очеловечивания человека. Основные моральные заповеди рождены как откровение в глубинном опыте самопознания, на какой бы основе оно ни осуществлялось. А это значит, что духовное познание непосредственно связано с моралью. Духовное познание разворачивает человечность в человеке, ведь она, по сути, может выявляться лишь в своем собственном существовании. "Человечность человека, — писал в данной связи Хайдеггер, — ...покоится в его существе". И соответственно: "бес-человечным, "не-гуманным" (называем мы человека. — С.Н.) ...отпавшего от своей сущности". Из этого можно заключить то, что человек по сущности, по своей духовной природе добр, и зол он лишь тогда, когда забывает себя, отдаляясь от своей сущности. Из такого забвения человеком самого себя и вырастает духовный кризис человечества как потеря человеком человечности, гуманизма, своего собственного лица. "Начинает казаться, что человеку повсюду предстает уже теперь только он сам, — пишет далее Хайдеггер. — Между тем на самом деле с самим собой, т. е. со своей сущностью, человек как раз уже нигде не встречается". От человека его сущность скрывает как техника, так и его собственная неодухотворенная чувственность. Именно из духовного познания вырастает и истинный гуманизм, который является сущностной характеристикой духовного феномена. Хайдеггер, рассматривая онтологические корни гуманизма, мыслит его как "человечность человека из близости к бытию".

Именно в духовном творчестве человек обретает свободу и достоинство. Духовные акты порождают смыслы и действительные ценности, социальные и правовые нормы, нравственность. Человек, будучи чрезвычайно разносторонним существом, все же вынужден идти к целостности духовного познания через абсолютизацию одной из своих сущностных сил. В результате этого возникают разнообразные сферы манифестации духовного, которые, несмотря на их сущностное единство, вступают в противоречивые взаимоотношения: разум может противопоставляться вере, рассудок — чувству, но именно эти противоречия и стимулируют духовное развитие, ведут человечество по пути созидания целостного человека.

Зачастую в обыденном сознании духовное отождествляется с этикой и нравственными нормами, что не соответствует истине. Уже определено, что духовное познание выражается в разворачивании сущности человека, следствием чего является обретение человечности. Тогда нравственность сущностно связана с духовным и является одной из форм его проявления. Нравственность нравственна лишь тогда, когда она рождается из глубин духовного, а не постулируется извне и довлеет над человеком. Нравственность, имеющая основание в духовном, зиждется не столько на законе, сколько на благодати, которая сама порождает законы. Духовная любовь является высшим законодателем и снимает в себе долг.

Основные моральные заповеди рождены как откровение в глубинном опыте самопознания, на какой бы основе оно ни осуществлялось. Так, например, уже тысячелетия существует заповедь "Не убий!", но на земле продолжают войны и законы многих стран включают в себя смертную казнь. Все это говорит о духовном уровне человека, не понимающего, что жизнь каждого отдельного человека — сверх всякой цены и никто не имеет нравственного права ее отнимать. Не понято также и то, что зло не побеждается злом, но лишь добро способно преобразовывать его. Лев Толстой с его проповедью непротивления злу насилием не был понят даже у себя на родине, а Махатма Ганди убит людьми, которым он посвятил свою жизнь. Существование убийств на земле, под каким бы "благовидным предлогом" они ни совершались, говорит о том, что человечество еще не вступило в духовную фазу своего развития.

## 2.5. Духовное и мистика

После проведенного анализа некоторых существенных характеристик духовного феномена и определения его проявлений для большей ясности установим еще и то, чем не является духовное и с чем его зачастую отождествляет обыденное сознание. Перейдем далее к анализу мистики и ее взаимоотношений с феноменом духовного — в обыденном сознании это самый запутанный вопрос. Особенно в годы перемен, когда сознание уже не скрепляет клей старой идеологии, на поверхность общественной жизни выплывает огромная масса всевозможных экстрасенсов, парапсихологов, колдунов и проповедников, многие из которых характеризуют свою деятельность как духовную. С другой же стороны, многие серьезные люди относят мистику всецело к области фантазий и суеверий. Поэтому, прежде всего, следует определиться с термином. В переводе с древнегреческого мистический означает «таинственный». Этот термин характеризует, видимо, тот факт, отражающий положение человека в мире, что любое познание расширяет сферу непознанного. Сущность человека и бытие мира уходят своими корнями в это таинственное как неведомое и даже непостижимое, и в этом нет ничего противоестественного. Мистика, в силу своей обращенности к таинственному, всегда относится со скепсисом к уже полученным знаниям, что стимулирует поиски человека, открывает для его познания новые, ранее неведомые области. Новые типы культур и знания зарождаются первоначально в интуитивной сфере и мистическом обрамлении, а затем уже приобретают тип определенной рациональности и законченность форм. Гераклит и Пифагор были тесно связаны со жрецами и всякого рода прорицателями, первоначально архетип христианства разрабатывался в мистической философии Филона, Оригена, Григория Нисского и Максима Исповедника; мистика М. Экхарта и Я. Беме послужила катализатором мысли для немецкой классической философии. Таким образом, видно, что в мистической оболочке движется само духовное, хотя оно здесь еще и не формообразовано и интуитивно, так как еще не освещено светом осознанности. В конце концов, мистическое является корнем религиозных представлений, о чем говорил еще Ибн Сина. Философские метафизические категории тоже несут его в себе, ибо многие из них скорее постулируются, чем доказываются. Мистика в положительном смысле — это постоянная открытость человека неведомому, это постоянное вопрошание и поиск. И здесь налицо присутствие и реализация духовного феномена.

Но мистика может иметь еще и другое значение: она может пониматься как экстрасенсорика и парапсихология или просто как некие взгляды, конструирующие иные уровни бытия. И дело не в том, что это фантазии, возможно, все это действительно существует. Но суть дела в том, что это уже не имеет никакого отношения к духовному. В данном случае мистика представляет собой лишь развертывание обычного способа человеческого познания, только в нетрадиционные для современной культуры области. Дело в том, что духовное познание не характеризуется экспансией вширь, оно качественно отличается от всех иных способов познания тем, что идет вглубь. Если научное и экстрасенсорное познание любых видов распространяется по горизонтали, хотя и в разных направлениях, то духовное выступает по отношению к ним как познание вертикальное, не как познание относительно только способностей человека и его свойств, их развития, а как познание относительно их обладателя, или познание сущности, самости, природы человека. Духовный человек озабочен не столько развитием своих способностей и расширением горизонта познания, сколько обнаружением своей сущности или улучшением своей природы — т.е. нравственным очищением. Его интересует, прежде всего, то, как правильно распорядиться тем, что он уже имеет.

## 2.6. Духовная антропология

Данное понимание духовного не совпадает с антропологией Фейербаха. Последний все понимание духовного сводил к любви, причем скорее чувственной, чем духовной. В пафосе низведения на землю трансцендентного он упустил из виду то, что сама сущность человека раскрывается через трансцендирование, без которого невозможно рождение духовного. Сама любовь как сильнейшее и глубочайшее переживание независимо от объекта, на который она направлена, уже содержит в себе элемент трансценденции, самоотдачи, выхода за свои пределы. Именно поэтому Декарт говорил: «понятие Бога первее меня самого». В этой короткой фразе содержится больше смысла, чем во всех непосредственно антропологических представлениях. Через данное высказывание философ, видимо, хотел сказать, что

человек рождается духовно от высшей идеи, первообраза, трансцендентного, а не от обезьяны. "Чистое понятие, — поясняет Декарт в другом месте, — есть Бог". Только опираясь на такие предельные понятия, человек способен осуществить духовное познание, которое конституирует его сущность. Посредством их человек вытаскивает себя за волосы из животной жизни, как Мюнхгаузен — из болота. В этом смысле человек произошел от Бога — или от Человека: в зависимости от того, какую понятийную систему мы выберем. Относительно же традиционной антропологии Хайдеггер отмечал, что она "есть такая интерпретация человека, которая в принципе уже знает, что он такое, и потому никогда не способна задаться вопросом, кто он такой".

Однако, несмотря на все сказанное, духовное познание, как конституирующее сущность человека или развертывающее ее, должно изучаться, по самому наименованию своего объекта, именно антропологией, т. е. наукой о человеке, в данном случае, если можно так выразиться, — духовной антропологией. Последняя не должна рассматривать человека как данность и не должна догматизировать понятие. Ведь даже когда человек мыслит о себе и определяет себя через местоимение *Я*, оно есть не более чем символ бесконечной глубины и *Я* — лишь ее наименование. Ведь сущность человека не есть нечто статичное, творческий человек каждый день способен узнавать себя как иного. Сущность человека развертывается в процессе духовного самопознания, ведущего человека по его бесконечному пути к Человеку, к совершенству и идеалу, который в полной мере должен раскрыть духовный архетип человечества. Сам по себе этот процесс является высшим видом духовного творчества и созидания, где человек творит не нечто чуждое себе или нечто вспомогательное для своего существования, но самое свою сущность.

До сих пор осуществлялась попытка расчистить место для понятия духовного как отличного от всего иного, но, произведя эту работу, мы неизбежно порождали слово. Хайдеггер же отмечает, что "все, что происходит в этом „логосе" — дело „софии", т. е. философов". Таким образом, получается замкнутый круг: пытаюсь поставить проблему духовного вне зависимости от религии, философии и других сфер, начиная ее выделять как самостоятельную, невозможным оказалось избежать логоса и софии, и если любовь к предмету исследования присутствует изначально, то налицо все характеристики философии. Она оказалась неустранимой. Бывает так, что именно тот, кто ломает установившиеся стереотипы представлений о философии, тот истинно философствует. Так случилось с Паскалем и Кьеркегором, с Камю и Кафкой. Тогда истинная философия предстает как метафилософствование, для которой нет границ. Тогда анализ проблемы духовного является попыткой схватить все его сущностные проявления в логосе, а эти проявления не ограничиваются сферой традиционной философии, но они включают в себя как древние мистерии, так и новейшие научные исследования о человеке.

Идеал восточнохристианской антропологии можно выразить через понятие *обожения* (от греч.  $\theta \epsilon \omega \sigma \iota \varsigma$  — теосис), которое характеризуется экстатическим переживанием непосредственного единения с Абсолютом. Хотя исторический аналог и прообраз обожения можно усмотреть уже в глубокой древности в шаманско-оргиастических культурах, имевших целью экстатическое снятие дистанции между человеком и богами (миром духов), тем не менее обожение в собственном смысле возникает лишь тогда, когда духовное познание приходит к понятию трансцендентной Личности — персоналистическому теизму.

Обожение есть не просто "моральное" единство и не просто предел человеческого совершенства — оно онтологично. Вместе с тем оно не означает слияния с Богом — это невозможно и недопустимо в персоналистических теистических традициях трансцендентного типа. В данных традициях возникает проблема следующего характера: как совместить онтологический характер обожения человека с трансцендентностью и непостижимостью Бога? Источником обожения человека является не Божественная сущность (природа), но благодать, Боготворная энергия. При этом благодать Духа отлична, но не отделена от сущности. Таким образом, Божественное присутствие оказывается возможным несмотря на абсолютную трансцендентность Бога. Данные основоположения, характеризующие обожение, были утверждены Константинопольскими Соборами 1341 и 1351 гг., что связано с деятельностью Григория Паламы. Исихастские идеи обожения получили развитие и на Руси: в жизни и творчестве Сергия Радонежского, Нила Сорского, Паисия Величковского, Серафима Саровского, Оптинских старцев, Иоанна Кронштадтского и др.

Обожение направлено на преобразование человека как биологического вида в человека как духовное существо; оно не умаляет и не разрушает человечности, но сообщает ей полноту (Мейендорф). Оно осуществляется через трансцендирование наличного существования, означает прорыв к бытию и смыслу на основе религиозно-экзистенциальных переживаний (смерти, греховности, покаяния и плача, благодати и любви). При этом не только сохраняется идентичность человеческой личности (персонализм), но и происходит глубинное самопознание, приводящее к разворачиванию сущности человека и выявлению духовного архетипа человечества. Теосис в этой связи означает прославление, а не поглощение тварной личности (В.Н. Лосский). Обожение не только сохраняет целостность человеческой личности (холизм), но и впервые на онтологическом уровне устанавливает ее: прославляется не только душа, но и тело. В доктрине обожения, таким образом, выразился антропологический идеал восточного христианства, от которого отталкивалась в определенной мере русская философия, которая, в качестве метафизики веры, утверждает субстанциальность Я в противовес Юму и Канту, персонализм — в противовес Гегелю, духовное происхождение личности — в отличие от Фейербаха.

Духовный феномен можно определить и через понятие трансформации. Духовное осуществляется тогда, когда некое существо трансформируется в Человека. В дальнейшем этот процесс может обрастать своей символикой и терминами в зависимости от того, на каком материале он осуществляется: религиозном, философском или ином творческом. Но в своей сущности духовный акт — лишь духовный, а затем он объективируется в определенных областях и дисциплинах. Задаваясь вопросом о духовном, мы неизбежно оказываемся в лоне тысячелетних культурных традиций. Для духовного познания человеку требуются некоторые рычаги, которые давали бы ему возможность освободить себя из себя. Здесь мы с неизбежностью вступаем в данные три сферы, каждая из которых обладает своим языком, в котором и посредством которого осуществляется духовное познание, результаты которого также закрепляются в том языке, на котором оно осуществлено. Разрабатываются и определенные методы духовного познания, соответствующие специфике сфер его реализации: философствования — на основе мышления, религиозной веры — на основе способности человека к высшим переживаниям. По словам молодого Маркса, «своеобразие каждой сущностной силы» человека создает и «своеобразный способ ее опредмечивания». Развертывающийся единый процесс духовного познания разбивается, проявляет себя в разных областях и через эти каналы позволяет человеку создавать самого себя. Феномен духовного невозможно оторвать от его манифестаций, как бытие от сущего, но нельзя и сводить к ним. Духовное являет себя лишь в образе, только тогда оно зримо для человека, но любой образ заслоняет духовное как таковое. «Иисус сказал: Образы являются человеку, и свет, который в них, скрыт. В образе света Отца он (свет) откроется, и его образ скрыт благодаря свету». Отождествляя образы духовного с ним самим, человек ограничивает и, тем самым, искажает свою собственную сущность, впадает в догматизм и фанатизм. Однако, живя в мире отчуждения, он и в мире духовном вынужден идти путем проб и ошибок.

Мы говорим о том, что духовное *есть*, но оно есть *ничто* из сущего. Духовное безгранично каквширь, так и вглубь, но проявляет себя лишь конкретно. Человек не может познавать себя непосредственно, это противоречило бы его положению в мире: он должен был бы или нивелировать сознание, или стать Богом. Он способен познавать себя лишь косвенно, через проявления своей сущности и ее символы. И хотя духовная сущность в принципе необъективируема, она познается только в существовании. Познание духовного может осуществляться лишь через его уже готовые продукты. Менее прямой путь может оказаться кратчайшим путем, как по объездной дороге легче подняться в гору, чем карабкаться напрямиком. Поэтому все, что создано в культуре, является опосредствованным путем к духовному. И каждый человек выбирает путь, соответствующий тому, к которому зовет его сущность. Нельзя сказать, что эстетическое творчество Пушкина не было духовным путем, в отличие от молитвы Серафима Саровского. Для писателя или поэта его художественная деятельность является духовным творчеством, соответствующим методом разворачивания собственной сущности. С данной точки зрения сложно, наверное, выделить нечто первенствующее: религию или философию, художественное творчество или, например, музыку. Здесь необходим конкретный личностный подход, критерием которого является глубина раскрытия сущности.

Духовное познание как откровение, которое представлено в трех основных сферах, тем не менее едино. Философия, религия и искусство как специфические способы проявления духовного не только вступают в противоречие друг с другом, но и коррелируют, взаимодополняют друг друга в общей культуре человечества.

## 2.7. Выводы

Итак, уже определены некоторые сущностные характеристики духовного феномена, выделены сферы его действий и объективаций. Ведь при определении понятия духовного нельзя остановиться на какой-либо из предустановленных точек зрения, например исключительно религиозной или атеистической, — это исказило бы понятие духовного, так как оно рассматривалось бы лишь с одной стороны. В современном мире мы наблюдаем множество разнообразных, порою противоположных типов мировоззрения. Задача состоит в том, чтобы их носители могли найти общий язык и, более того, общую духовную основу для диалога. Поэтому представляется оправданной попытка всестороннего анализа духовного феномена и его проявлений, чтобы создать целостное и сущностное представление о нем. Но все равно необходима некоторая отправная точка исследования, и она уже определена: духовное рассматривается как процесс развертывания сущности человека. Основанием же этого анализа является положение человека в мире, именно то положение, в котором он обнаруживает себя в акте самосознания. Он обнаруживает себя как такое существо, которое внутри себя содержит противоречия и движется в них. Суть их заключается в том, что человек как бы распят между двумя мирами: эмпирическим и ноуменальным, чувственным и умозрительным, он одновременно духовное и материальное существо. Это положение человека в мире отражает религия в своих основополагающих догматах и философия в категориях: в основном через символ грехопадения и категорию бытия или сущности. Развертывание религиозного символизма и философского категориального аппарата является ответом, попыткой осмысления и переживания для преодоления противоречивости человеческого положения в мире. Возникают понятия идеального и материального, доброго и злого и т. д. Понятие духовного в данном случае берется не в виде такой категории, которая противоположна материальному, и не как некий абсолют, который бы снимал в себе материю и дух, но как высший уровень осмысленности, осознанности человеком своего положения в мире, своего бытия и своей сущности. Духовная истина есть не что иное, как правильное, со-гласное, со-вестное отношение человека к себе и миру.

Первоначально духовное существовало для человека как мистерия, таким образом, что он забывался в нем, теряя себя, впадал в определенный экстаз, измененное состояние сознания, все же осуществляя тем самым некоторое трансцендирование своего наличного существования. Но все это происходило скорее за счет нивелирования сознательной жизни, чем увеличения осознанности. Однако и такой способ трансцендирования был необходим человеку, ведь даже сейчас, заходя в тупик, он может искать избавления в алкоголе, наркотиках или различных мистических иллюзиях. Качественно новое понимание духовного и метода его достижения возникло с появлением философии и монотеистических религий. Духовное отношение к жизни стало рождаться там, где человек начал метафизически осмысливать свою жизнь из своего положения в мире. Из такого осмысления родилось представление об *идее*, об идейном отношении к жизни, т. е. духовном. Идея как духовное видение выражена наиболее адекватно, хотя и небеспорно, в философии Платона. В религии метафизическое осмысление жизни закрепляется на центральном ее символе. Через такого рода символ или идею для человеческого сознания становится возможным вхождение в духовное, осуществление человеком духовной жизни. Христос, Будда, Платон сумели глубоко проникнуть в духовную сущность положения человека в мире и выразить ее в символах и понятиях. В их положениях содержится умозрительная истина, которая разворачивается на материале различных культур и различными методами. А так как духовное познание касается не способностей человека, не того, чем он обладает, но того, что он есть по сущности, то духовная истина и есть он сам на предельном, высшем уровне осознанности своего бытия, когда полностью развертывается сущность человека, приводящая к явленности духовный архетип человечества. Именно поэтому Христос говорил "Аз есмь дверь", а аль-Халладж — "Аз есмь Истина".

Духовное вытекает из положения человека в мире, которое характеризуется такими понятиями, как свобода, воля, сознание, умозрение и др. Для анализа духовного феномена необходимо исследование данных философских категорий. Из осуществления духовного познания, его рассмотрения вытекают такие понятия, как экзистенция и трансценденция, которые сущностно характеризуют феномен духовного.

В заключение данной темы обобщим все сказанное о духовном феномене. Необходимость духовного вытекает из положения человека в мире, которое характеризуется двойственностью и противоречивостью: *человек по природе биологическое существо, а по сущности — духовное*, но человек — это единство и целостность всего, чем он обладает. Он вступает в сферу духовного, или сущностно человеческую область, когда задается экзистенциальным вопрошанием о смысле собственной жизни. Духовное представляется как истина человеческой жизни, которая рождается из осмысления самой жизни. Духовное является высшим продуктом жизни как таковой, которая приходит к своему самосознанию и сознательному возрастанию в человеке. Поиски смысла жизни приводят к необходимости самопознания, сущности бытия. Духовное познание является вертикальным путем, тогда как все другие виды познания распространяются в горизонтальной плоскости. Это вертикальное, или сущностное, познание смысла жизни есть не что иное, как самопознание, в результате которого разворачивается, создается сущность человека, являющаяся духовный архетип человечества.

Самопознание как познание познающего является умозрением в его сущность, в результате которого она приходит к все большей явленности, что, в свою очередь, характеризуется очеловечиванием человека, приводит к его гуманизации. Такое познание является высшим видом творчества — самосозиданием. В идеале достигшим духовного совершенства можно считать того, кто развернул свою сущность, очеловечил себя, раскрыл в себе духовный архетип человечества.

Процесс духовного творчества в истории культуры разделяется на три основных потока, в которых духовное проявляет себя наиболее непосредственным образом: религию, философию и искусство. Духовное как таковое едино в своем понятии, но в истории осуществляется различными путями. Оно есть трансформация человека к духовному существу, которая невозможна без точек опоры, символов религии и метафизических категорий философии, опираясь на которые, сознание способно самоочищаться. Духовное пронизывает всю человеческую жизнедеятельность, без него вообще нет человека, но в других сферах его деятельность представлена лишь косвенно. Однако к своему самосознанию духовное может прийти, если вопрошается не о чем-то ином, а о нем самом, не о его сферах, пусть даже непосредственных объективаций, но о духовном как первичном откровении, как созерцании, в котором приводятся в высшую гармонию и совершенство все сущностные силы человека, когда его сущность полностью реализуется в существовании, истории и культуре.

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ**

# **Часть I. ЦЕННОСТНО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ САМОБЫТНОСТИ ФИЛОСОФСКИХ АРХЕТИПОВ ВОСТОКА И ЗАПАДА**

## **Тема 1.2. Сущность и специфика духовного познания антиномия рационального и иррационального в феномене духовного**

1. Соотношение понятий "культура", "духовность", "духовное" и "дух".
2. Культурозозидающая духовная деятельность и ее иерархия (философия, религия и искусство).
3. Вопрос о смысле и понятие духовного.
4. Духовное познание как самопознание и разворачивание сущности человека.
5. Духовное познание и мораль.

### Тема 3. Становление философских архетипов в культурах Востока и Запада

Для определения понятия духовного необходим целостный подход, включающий в себя как все сферы его реализации, так и анализ его генезиса в различных культурах. Такой целостный подход чрезвычайно сложен, но столь же и необходим, так как лишь он позволяет вычленил некий инвариант или сущностное понимание духовного как общечеловеческого. С этой точки зрения важна не столько полнота анализа, что вряд ли под силу выполнить, сколько выяснение принципиального понимания понятия духовного через исследование его генезиса. Но уже в самом начале необходимо отметить, что генетический подход не может исчерпать духовной проблематики, ибо он упускает из виду личностно-экзистенциальную наполненность феномена, без которой тот вообще не может существовать. Однако рассмотрение генезиса понятия духовного внесет большую ясность и глубину в понимание духовной проблематики вообще.

Уже предварительно, исходя из исторического, культурного и экзистенциального опыта, можно сказать, что становление понятия духовного есть в то же самое время и становление духовного в человеке, или становление человека как духовного существа. При верном анализе понятие здесь должно полностью совпадать с действительностью, которую оно отражает, а его действительность — вся история культуры человечества. Духовное — это не столько продукт некоего процесса, сколько сама организующая человека энергия, энергия самопознания и созидания человеком самого себя.

Духовное познание осуществляется трудом многих жизней и поколений, судьбой целых народов, в результате чего человек добывает истину о себе и о мире. В древнегреческом языке истина определяется термином *легейн*, что значит "от-крытие", извлечение из утаенности, в то время как "круптейн" означает "хранить в тайне, утаивать"<sup>1</sup>. В связи с этим процесс добывания духовной истины можно сравнить с от-кровением. В истории объективно и с необходимостью обнаруживаются два пути, или два вида откровения, которые представлены в систематической и теоретической форме: откровение о Логосе — философия — и откровение о Теосе — религия. В них происходит извлечение истины из утаенности, но осуществляется оно различными методами и опирается на различные сущностные силы человека. Перейдем далее к анализу конкретно-исторического материала на примере философии, используя ее метод и средства: мышление и понятийный аппарат.

Новоевропейские философы определяли животных как чистых эмпириков, человек же изначально способен видеть нечто за непосредственными восприятиями и ощущениями. Он, может быть, потому и человек, что изначально обладает иным видом зрения, или "третьим глазом". Он способен воспринимать то, чего нет непосредственно в наличии чувственного мира, у него вырабатывается особое "шестое чувство", орган которого — ум или душа. Такое "умное" восприятие обнаруживает и свои объекты: мифологемы, духовные символы религии и понятия философии. Все данные объекты принадлежат уже не чувственному миру, но умозрительному или духовному. Человек обретает себя жителем как бы двух миров, которые в обыденном сознании противопоставляются друг другу. На деле же сфера умозрения не противоположна чувственной, а является ее истиной. Соотносятся они между собой как бытие и сущее, как сущность и существование.

Первыми результатами такого "умного" видения, или умозрения, являются анимистические представления, возникает тотемизм, пробуждается мифотворческая способность человека, развиваются всевозможные религиозные взгляды, и, наконец, человек начинает задумываться о единой сущности вещей и пытается выразить ее в понятии, зарождается философия и возникают монотеистические религии. Человек начинает осознавать себя как отчужденное от природы и рода существо — рождается личность.

Первоначально в рамках мифологии рождается представление о *Судьбе*, что можно считать первым духовно-образно-понятийным актом. В Древней Греции это понятие было представлено Мойрами — мифическими персонажами, олицетворявшими собой закон развития всего сущего, которому вынуждены подчиняться как боги, так и люди. Отчужденность человека от *φύσις*, или природы как всего сущего, в акте самопознания в религии осмысливается как первичное грехопадение — символ, так или иначе проходящий красной нитью через всю духовную историю человечества и присутствующий в различных культурах и традициях в рамках тех или иных образов или понятий.

Возникновение философии является пунктом, в котором человек пытался обрести основу жизни не во внешнем мире как непосредственно данном, но в некоей его умозрительной сущности или единстве, которое организуется в его самосознании и которое, в свою очередь, само организует самосознание, собирает его в точку и кристаллизует, закрепляет посредством мыслительных определений — понятий. В религии духовная жизнь человека организуется посредством религиозных символов. Вначале философия живет в лоне мудрости, некоего нерасчлененного единства, и первый философ Фалес входит в число мудрецов. С Фалеса в Древней Греции начинаются поиски первоосновы сущего путем теоретического, хотя еще и натурфилософского мышления. Человек уже перестал удовлетворяться всеми иными представлениями, которые почти без остатка растворяли его сущность в непосредственном восприятии окружающего его мира. Возникает потребность найти нечто неизменное за текучестью природных процессов, на чем можно было бы утвердить возросшие потребности человеческой духовной жизни. Этот этап представляет собой качественный скачок в духовном освоении мира человеком и, одновременно, в осознании им собственного духа, *Я* как личности. И это именно акт рождения личности, в котором человек осознает себя как нечто самобытное и свободное, наделенное разумом и волей существо.

Рефлексия, мышление, умозрение становятся способом существования личности. Умозрение в виде мышления и рефлексии становится методом и прерогативой философии. Его результатом и единицами становятся понятия. Методом религиозного умозрения и его единицами являются духовные символы, отношение к которым организуется по принципу веры. В свое время такую умозрительную позицию апостол Павел охарактеризовал как *обличение вещей невидимых*. Это говорит о том, что в первичном акте умозрения содержится и вера, и знание, и религия, и философия. Затем уже человек, как существо отчужденное и живущее в мире отчуждения, разъединил и свои сущностные силы, противопоставив их друг другу: разум — вере, рассудок — чувству, слово — делу, философию — религии и т. д. Родились противоборствующие сферы сознания, общественной жизни и духовного делания. Хотя именно благодаря этим противоречиям, отчуждению и дифференциации возможно развитие как человека, так и общества. Прогресс в данном случае осуществляется снятием грубых форм противоречий и вскрытием новых, более тонких и глубоких, которые также, в свою очередь, подлежат снятию.

В чем же состоит суть философской рефлексии как одного из видов умозрения? [Гегель](#) характеризует ее так: "отличие сущности от непосредственного бытия составляет рефлексия". И далее: "...здесь предмет не признается нами в его непосредственности, мы хотим познать его как опосредованный. Задачу и цель философии обыкновенно видят в познании сущности вещей..."<sup>2</sup>. Проследим далее генетически, как происходило развертывание умозрения через рефлексю.

Первоначально рефлексивное умозрение рождает представление о сущности как сущем и его законе, затем появляется понятие бытия как сущности сущего. Если обратиться к мифологическим представлениям, которые затем подверглись переработке в сознании философов-физиологов, то мы обнаружим четыре стихии, представлявшие сущее как таковое: воду, огонь, воздух и землю. Представления о стихиях как основах сущего обнаруживаются во всех культурах: в Китае, например, их пять, но суть остается той же: переход к умозрению осуществляется в отталкивании от чувственного. Первоначальное мышление идет по пути субстантивации самих природных веществ, возводя все их многообразие к четырем основным. Тождественность представления о сущем в разных культурах говорит о некоем законообразном и универсальном рождении философии и мышления. Они — не случайность, которой могло и не быть, но факт конституирования самой разумной жизни и одновременно запечатление в понятии этого события.

Духовная истина является продуктом осмысления человеком своего положения в мире, которое в своей сущности не отличается в зависимости от культур и даже осмысляется тождественными методами — умозрением в логосе и теосе, однако опыт такого умозрения запечатлевается на разном культурном материале, в разных понятиях и символах. И тем не менее глубинное содержание этих единиц умозрительного в своей сущности одно и отражает антропологическое единство положения человека в мире, его духовный архетип.

У Фалеса наблюдается такая степень рефлексии, которая позволяет сводить все многообразие видов сущего как стихий к одной из них, которая отождествляется с сущим как таковым в его целостности и единстве. С высокомерной и зачастую иллюзорной высоты современного разума этот факт кажется наивным выводом слабого ума, но на деле это событие исторического значения.

В представлении о сущем как воде содержится в еще нерасчленимом для Фалеса единстве внутреннее противоречие. Во-первых, вода мыслится как природная стихия, из которой по степени сгущения и разрежения состоят все вещи, и в этом смысле она представляет собой природу как таковую, она есть все во всем. Здесь налицо физиологическое мышление. Во-вторых, вода, обозначаясь словом, которое входит в один ряд с обозначениями других стихий, вместе с тем является уже понятием из другой области. Вода здесь уже мыслится как *природа природы*, она уже не является предметом чувственного восприятия, но единицей мира умозрительного. Аристотель следующим образом комментирует двойственное понимание сущего как воды: "Те, кто философствовал в поисках истины до нас <...> полагали, что кроме бытия чувственно воспринимаемых вещей, никакой другой реальности нет, но в то же время впервые поняли, что без такого рода (=неизменных) вещей никакое познание или мышление невозможны, и потому перенесли на первые (=умопостигаемые) те воззрения, которые были справедливы для вторых (=чувственных)"<sup>3</sup>. Но остановим пока анализ становления философских категорий и перейдем к исследованию понимания человеком своей сущности в ходе истории.

Выходя на данный уровень умозрения, человек начинает отличать себя от всего просто-налично-сущего, от того, что есть. Следствием этого является возникновение представления о *душе* как о чем-то отличном от всего непосредственно данного, чувственного мира, к которому принадлежит и часть самого человека — его тело. Но понятие души еще не вычленено в чистом виде, еще не осознана ее индивидуальная субстанциальность, она еще не отделена от тела полностью, хотя уже и не тождественна ему. Понятие души на данном уровне соответствует понятию воды у Фалеса. Душа еще полностью как бы соматична, но вместе с тем ее уже нельзя просто свести к телу, она вместе с тем и нечто отличное от него, хотя и неразрывно с ним связанное и немислимое без него. У Фалеса вода во втором значении может быть представлена как сущность сущего, которая одновременно неким образом тождественна ему, но одновременно и отлична от него.

Раз душа еще не вычленена как нечто самостоятельное из налично сущего, то она есть везде, присутствует во всем: от камня до человека. У Фалеса и других философов начального периода все одушевлено и полно демонов. В обыденном сознании этот период порождает гилозоистические взгляды, и раз все одушевлено, то сущность человека ничем не отличается по своей сути от животного или дерева, поэтому на этом уровне духовного развития человек поклоняется всевозможным идолам и приносит им жертвы для умилостивления сил природы — такова логика тотемических и языческих верований. Человек еще не достиг "истинного" понимания Бога, как сказал бы христианин, того Бога, которому необходимо поклоняться *в духе и истине*. Человек представлял свою сущность как душу, а не дух, и сущность сущего он мыслил не как нечто трансцендентное, а как сущее в целостном виде, без отрыва одного от другого: тела — от души, бытия — от сущего.

После анализа становящегося в древности умозрения, а с другой стороны, — возникновения философского категориального аппарата с неизбежностью выявляется их внутренняя корреляция. Вместе с тем с глубиной умозрения напрямую связано представление о сущности человека, которая запечатлевается в области философии — через понятия, в области религии — через соответствующие символы. Степень же умозрения говорит о глубине духовного самопознания. Духовное возникает тогда, когда человек начинает строить как бы иной мир — мир умозрения с присущими ему понятиями и символами. Человек как бы

удваивает мир, строя свою духовную сферу, которая является, в свою очередь, не вымыслом, а способом человеческого существования. Лишь в результате такого "удвоения" мира возможно возникновение смысла и ведение разумной, сознательной и целеполагающей деятельности.

Аналогичным путем идет генезис философских категорий и представлений о душе и сущности человека в других культурах. Например, в древнекитайской философии даосизма понятие *Дао* столь же противоречиво и неуловимо, двойственно в себе как и понятие сущего: *воды* у Фалеса, *бытия* у Парменида или *идеи* у Платона. Оно "бестелесно и лишено формы, а в применении неисчерпаемо. О глубочайшее, оно кажется праотцом всего сущего". Все сущее вливается в *Дао* "подобно тому, как горные ручьи текут к рекам и морям"<sup>4</sup>. *Дао* представляет собой естественный закон всего сущего, наподобие *логоса* у Гераклита, оно возвращает вещи, само находясь в недеянии, подобно *бытию* у Парменида или *перводвигателю* у Аристотеля. А.Е. Лукьянов отмечает, что "подъем *Дао* в бестелесную мыслительную область намечает появление нового типа теоретического субъекта, который в своем сознании и поведении строго следует космическому круговороту вещества, круговороту духа и души, но уже стоит на пороге к осознанию мыслительной самостоятельности духа..."<sup>5</sup>.

Хороший материал для анализа становящегося умозрения представляют собой Упанишады, в которых в более целостном виде и параллельно осуществляются как поиски первоосновы сущего, так и сущности человека. В восточных культурах многие положения еще содержатся в синкретическом виде, где познание сущности и есть непосредственное познание души, а откровения о логосе и теосе почти неразличимы и образуют единый духовный поток. В Упанишадах процесс умозрительного утончения и формообразования духовной сферы происходит на основе субстантивации таких понятий, как *саман*, *угидах*, *брахман*, *атман* и др. Понятие *Брахман* является центральным в Упанишадах, в нем "все возникает, все прекращается, все дышит"<sup>6</sup>. Эквивалентом субъективного начала или сущности человека служит понятие *Атман*, — может быть, одно из наиболее глубоких и тонко разработанных представлений о сущности человека во всей мировой культуре. Поиски как первоосновы сущего, так и сущности человека осуществляются методом все более утонченного умозрения и апофатики через отметание всего налично сущего: *не то, не то*, — гласит одно из самых интересных высказываний в Упанишадах. В то же время постулируется изначальное единство сущности человека с бытием, космосом, Богом: *ты еси То*.

Физиологический взгляд на душу не проводил резких различий между "живым" и "неживым", полагая жизнь имманентным свойством праматерии. Такие гилозоистические представления отождествляли "живое" и "сущее". При дальнейшем углублении умозрения возникают гилозоистические взгляды, в которых правещество уже наделяется сознанием. Поразительно то, что термин *душа* в древнегреческой, древнеиндийской и даже русской языковой этимологической традиции восходит к понятию воздуха или дыхания. Как у Гомера, так и в Упанишадах производится субстантивация процесса дыхания и воздуха — как наиболее тонкого и важного проявления жизни — в понятие души. Отсюда можно сделать вывод, что мышление и его категории, а также символы религии развиваются, если можно так выразиться, на духовно-антропологической основе, т. е. они духовно антропоморфны. А так как человек живет в универсуме, то его антропоморфное устройство отражает законы последнего, которые достигают рефлексивно-понятийного уровня осознания в философии.

Рассмотрим далее становление философского понятийного аппарата, отражающего духовную проблематику. У Гераклита понятие сущности сущего мыслится уже как *логос* — закон сущего, принцип развития космоса, языка и мышления. Хайдеггер определяет понятие логоса как "закон сущего, явленный в речи"<sup>7</sup>. И если понятие *фюсис* осмыслялось как "само бытие, силой которого сущее впервые становится наблюдаемым и пребывает", то логос, хотя он "внутренне присущ *фюсис*, владычеству сущего в целом", уже определяется как принцип, закон, истина существования космоса<sup>8</sup>. Происходит еще большее понятийное разграничение внутри философских категорий, но в мышлении первых философов имплицитное противоречие еще не эксплицируется полностью. Эту операцию впервые проделал Платон, который со всей искренностью и мужеством выявил противоречия как человеческого бытия, так и отражающего его понятийного философского аппарата.

Вслед за Гераклитом Парменид еще более глубоко очерчивает понятие сущего и бытия, бытия и мышления, чувственного и умозрительного восприятия и методов познания, что с неизбежностью приводит к отрыву их друг от друга в дальнейшем развитии; его порождает само духовное становление человека. Поэтому последующая философская мысль пытается свести воедино распадающуюся целостность мира. Мнение или факты чувственного познания Парменид оставляет на потребу обыденному сознанию, которое остается на уровне понимания сущего как стихий, непосредственно данных в восприятии, а для тех, кто стремится к мудрости, он излагает умозрительное учение о бытии как теоретическом понятии<sup>9</sup>. Но вместе с таким углубившимся различием Парменид осознал и фундаментальную методологическую проблему философии как таковой: проблему соотношения и соответствия мышления и бытия как реальности, которая выражается через необходимость единства сущего и бытия.

Аристотель пишет, что Парменид и Мелисс «вышли за границы [букв. «пере-шли», т.е. «трансцендировали»] чувственного восприятия и, пренебрегая им, поскольку, по их мнению, надо следовать [только] разуму, утверждают, что универсум один...»<sup>10</sup>. И далее Аристотель продолжает: «в теории эти утверждения представляются верными, но полагать так о реальных вещах похоже на сумасшествие»<sup>11</sup>. И действительно, умозрительные, духовные истины выступают для обыденного или чувственного сознания как нечто абсурдное и иллюзорное, поэтому Гегель и назвал философские представления «перевернутым миром».

Умозрение трансцендирует налично сущее, восходя к его истине как бытию, но в движении трансцендирования порождается трансцендентное как представление об ином, чисто умозрительном мире. Обыденные представления воспринимают факты умозрительного мира и его символы буквально и интерпретируют их по прямой аналогии с чувственным миром и восприятием, таким образом удваивая его. С философией в этом плане дело обстоит сложнее, так как она не может предать забвению сущее ради бытия, понимая, что изначально мир един, как един человек, хотя это единство раздвоено в себе и противоречиво.

Попытаемся еще более прояснить данную проблему: может быть, в ее бездонной глубине забрезжит свет решения. Духовное развитие человека с необходимостью привело к различению чувственного восприятия и умозрения, философии и мнения — с одной стороны, бытия и мышления, мысли и того, что она мыслит, — с другой, что породило массу противоречий и проблем, которые и явились ответом на усложнившуюся духовную жизнь человека. Впервые в философии Парменида формируются дихотомические понятия, проясняется лежащая между ними бездна. Ее затем пытался преодолеть как Аристотель, так и Гегель. Последний решил данную проблему методом спекулятивного мышления, и весьма успешно, однако лишь в мышлении о бытии, а не в нем самом. В спекулятивной философии Гегеля все проблемы преодолены, все возведено к единству и совершенству, но лишь средствами мышления и в мышлении. Как философ ни пытался преодолеть разрыв мышления и бытия через диалектику бытия и ничто, формы и содержания, конкретности проявлений духа, его философия остается лишь образцом формального решения проблем, которые не преодолеваются даже панлогизацией и онтологизацией понятий. Но справедливо ли предъявлять к философии требования большие, чем те, которые предъявляются к любой другой чисто теоретической науке и не вредно ли буквалистское восприятие ее идей и их буквальное претворение в жизнь? Вспомним хотя бы идеальное государство Платона, *Город Солнца* Кампанеллы или реальную попытку осуществления коммунистической идеи. Но не является ли тогда онтологической разница между единицами умозрительного и фактами чувственного мира? Видимо, нет, просто их взаимоотношение более сложно, и одним переверачиванием гегелевской философии с головы на ноги проблемы не решить.

Продолжая разговор о Пармениде, необходимо отметить, что, почувствовав угрозу отрыва фактов умозрения от чувственного мира, мышления от бытия как сущего, он осознал и идеал философского метода, выразив его как постулат об изначальном тождестве мышления и бытия: «Одно и то же — мышление и то, о чем мысль. Ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления. Ибо нет и не будет ничего, кроме сущего [„того, что есть“]»<sup>12</sup>. Мышление постулируется тождественным этому сущему как целому, но одновременно мышление есть логос о сущем, который выражает его закон, отраженный

речью и мышлением, которые сами лишь существуют на его основе. Но ведь закон уже должен быть отличен от того, к чему он применяется или что он отражает, как бы тесно ни были взаимосвязаны закон и сфера его приложения.

У Гераклита логос — дитя, играющее в кости. Он — спонтанный закон космоса, неотрывный от последнего, но уже и отличный от него. Здесь в скрытой форме содержится то противоречие, которое отмечено и у Парменида в тождестве бытия и сущего, бытия и мышления. В дальнейшем все эти противоречия будут выявлены и продуманы в теории идей Платона. “Умное” видение бытия в сущем и логоса в космосе уже есть *идейное* видение, видение сквозь идею, или ноэтическое видение, в отличие от доксического<sup>13</sup>.

Интересен еще и тот факт, что [Парменид](#) использует образ колесницы для обозначения сущностных сил человека и их взаимоотношений. Буквально тот же символ мы находим в Мокшадхарме, Бхагавадгите и Упанишадах:<sup>14</sup>

“3. Знай же, что [Атман](#) — владелец колесницы; тело, поистине, — колесница;

Знай, что рассудок — колесничий; разум, поистине, — поводья.

4. Чувства называют конями, предметы [восприятия] — их путями.

[Атмана], соединенного с телом чувствами и разумом, мудрые называют наслаждающимся.

5. Кто не наделен распознаванием, чей разум никогда не сосредоточен,

Чувства у того не знают узды, словно дурной конь у колесничего.

6. Кто же наделен распознаванием, чей разум всегда сосредоточен,

Чувства у того знают узду, словно добрый конь у колесничего”.

(*Катха Упанишада*)

В этих высказываниях выражены универсальные характеристики как духовного познания, так и самоуправления. Как в Упанишадах, так и у Парменида духовное познание в теосе или логосе ведет колесницу по “пути божества”<sup>15</sup>. На этом примере видно, как разворачивается духовный архетип человечества в разных традициях и культурах, используя подчас тождественные образы, символы и понятия. Причем умозрение, в древнем смысле этого слова, не сводится только к мышлению понятиями, к чему свел философия Гегель. Путь к истине у Парменида лежит через “непогрешимое сердце”. Сущностные силы человека в духовном познании еще не разбиты по департаментам философии, религии и т. д., но пребывают в изначальной целостности, которая символизируется понятием сердца. То мышление, которое мыслит в со-гласии с бытием, не есть просто рефлексия, но целостное духовное состояние, которое Платон определял как созерцание, а Хайдеггер — как захваченность особым метафизическим настроем. У Парменида такое мышление мыслит “отсутствующее как постоянно присутствующее”, хотя отсутствующее еще “не отсечет сущее от примыкания к нему”<sup>16</sup>. “Умное” видение в философии элеата схватывает сущность сущего таким образом, что не вычленяет ее из сущего, но процессу раздвоения уже положено начало. Хайдеггер в этой связи отмечает, что именно с Парменида началась деградация западноевропейской мысли, которая скатилась на уровень мышления бытия как метафизически сверхчувственного<sup>17</sup>.

Платон еще более углубился в проблематику взаимоотношений мышления и бытия. Он, можно сказать, впервые в истории разработал язык философии, который бы наиболее адекватно выражал глубину умозрения и возросшие духовные потенции человека. Необходим был такой язык философии, на основе которого возможно было бы осуществление духовного познания и одновременно его фиксирование на уровне понятия. Таким языком и является теория идей.

Слово *идея* как философское понятие не Платоном употреблено впервые— его использовал уже Демокрит для обозначения неделимых и умопостигаемых атомов. Существует даже свидетельство, что он написал книгу “Об идее”, которая не сохранилась. И поэтому можно сказать, что Платон продолжает линию Демокрита в самом существенном пункте — в поисках не только умозрительной основы бытия, но гносеологического и этического принципа. Атомистика является одним из наиболее ярких проявлений личностно-духовного философского творчества. Атомистические воззрения возникают почти одновременно

в различных культурах. Атомистика в теоретически-символической форме выражает идею личности как единицы бытия. В индийском атомизме атом мыслится как вспышка бытия, сродни краткости человеческой жизни и ее значимости как привнесения света сознания и разума в мироздание. Атомистические взгляды присутствуют также в джайнизме и буддизме. С точки зрения христианской теологии, атом можно представить как вечную человеческую душу, которая свободна и ответственна за свое бытие в мире.

Возвращаясь к Платону, необходимо отметить, что в своей теории идей он запечатлел язык, который имплицитно уже содержался в философии до него, но не всегда в явной и адекватной форме. Поэтапное становление языка философии мы видим во всей истории античной философии начиная с ее самых ранних представителей, но у Платона философия приходит к своему самосознанию. Окончательно определяется ее метод как способ специфического, особенного видения сущности вещей в логосе как идее или посредством ее, в то время как метод религии определяется как видение сущности в теосе или посредством него. И несмотря на то, что Хайдеггер подверг беспощадной критике идейное видение, человек не может его редуцировать. Дело в том, что Платон не выдумал теорию идей, он лишь представил ее как то или как механизм того, что происходит в умозрении о логосе. В этом можно видеть объективность данной теории.

Создавая или, теперь уже лучше сказать, эксплицируя теорию идей как способ философского познания, Платон пытался решить вставшие и проявившие себя уже в предшествовавшей мысли проблемы. Решение философской проблематики требует углубления процесса умозрения, что, в свою очередь, приводит к углублению разрыва между вещью как чувственной данностью и ее умозрительным коррелятом, в данном случае идеей. Но что же такое идея? Этого не смог четко выразить ни сам Платон, ни его последователи и критики, не может до конца понять это и вся последующая история философии. Ибо идея — идеальна, она является такой духовной конструкцией, которая отражает осмысленное положение человека в мире. Она — вечная загадка и вещь в себе, но что-то все же можно сказать о ней в отношении к генезису понятия духовного.

Если подходить к теории идей Платона с точки зрения развертывания духовного феномена в человеке или становления человека как духовного существа и одновременно осмысления этого становления в логосе, то она есть не что иное, как попытка экстерииоризации “сократовской силы” или духовной энергии, без которой еще нет человека, он еще не состоялся. В этом, по-видимому, заключается экзистенциальный смысл теории идей. Платон встал перед проблемой не столько онтологизации идей, сколько необходимостью метафизации духовной жизни. Должна быть понятийная опора для такой жизни, и она должна быть выражена в языке философии. Так рождается понятие трансценденции, которое является результатом выхода мысли за пределы всего сущего ради обретения бытия.

Как потребностью духовного развития человечества, так и логикой становящейся философии сущность сущего начинает мыслиться как его закон, логос, истина, что с неизбежностью приводит к антиномии бытия и сущего. Эта антиномия впервые осознана и сформулирована Платоном в теории идей. Идея, как сущность вещи, должна быть некоторым образом соединена с вещью и некоторым образом отлична от нее, ведь если сущность абсолютно совпадает с эмпирической вещью, то не нужно познание и вообще философия, а если она совершенно отдельна от нее, то бесполезна для познания<sup>18</sup>. Столкнувшись с данной проблемой, Платон пытался решить ее во второй части диалога “Парменид”: сводя понятие идеи и вещи к понятиям одного и иного, он произвел анализ их диалектических взаимоотношений. Результат этой диалектики хорошо выразил [А.Ф. Лосев](#) в комментариях к диалогу: “в тот самый момент, когда мы провели различие между одним и иным, — в тот же самый момент мы произвели и их отождествление”<sup>19</sup>. Бытие есть само сущее, и в тот же самый момент оно отлично от него. Поиски сущности сущего неизбежно выносят ее за само сущее и порождают трансцендентное. Эта сущность сущего обретается как нечто самостоятельное, но в то же время она должна принадлежать сущему как его истина, — в этом противоречие мысли. Чтобы мыслить сущее как сущее, т. е. целиком, необходимо выйти за его пределы, только тогда его можно окинуть взглядом. Сущностный взгляд на сущее есть взор извне. Поэтому *Благо* Платона, *Перводвигатель* Аристотеля, *Единое* в неоплатонизме, *Абсолют* в философии Ибн Араби, *Брахман* в индийской философии — двойственные понятия, внутри себя содержащие противоречия: они должны быть одновременно и

трансцендентными, и имманентными. Это вечная проблема для мысли, так же, как человек для самого себя, своей сущности.

Возникновение идеи бытия как трансценденции меняет и представление о духовном: сущность человека начинает мыслиться как дух. Способствовала этому не только иудейская традиция и возникшее христианство, но к этому поэтапно шла и античная мысль. Уже [Анаксагор](#), "судя по всему, различал душу и ум...", но пользуется обоими как одним понятием, только ум он полагает высшим началом, поскольку считает его единственным из всех вещей — простым, несмешанным и чистым"<sup>20</sup>. Такое же представление о высшем виде души как уме, который вечен, мы находим у Аристотеля. Ксенофан утверждал, что "бог один и бестелесен... не похож на смертных ни обликом, ни сознанием". Многие исследователи утверждают, что античность не знает духовного как трансцендентного, однако с этим нельзя полностью согласиться. Монотеистические представления развертывает [Сократ](#) в диалоге "Алкивиад I"<sup>21</sup>. Хотя Сократ и употребляет термин *душа*, он уже выходит за пределы традиционного античного соматического понимания. Духовное познание определяется Сократом как такое самопознание, при котором происходит умозрение в сущность человека, душу и дух. Так, он говорит: "если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек — это душа". Из сказанного он делает вывод: "Следовательно, тот, кто велит нам познавать самих себя, приказывает познавать свою душу"<sup>22</sup>.

Вместе с различенностью вещи и идеи как ее сущности, сущего и бытия человек приходит к различению тела, души и духа. Тело он относит к сущему, дух — к бытию или чему-то вечному, душа же связывает оба понятия. В.В. Соколов отмечает, что, кроме денатурализации сущности человека, возникла и "мысль о сугубой индивидуальности человеческого духа: бог творит душу, одаряя ею только данного человека. В такой форме христианская религиозно-монотеистическая философия отразила развитие и углубление морально-личностного сознания. Пифагорейско-платоновское учение о переселении душ (метемпсихозе) такой мысли в себе не заключало"<sup>23</sup>.

Можно выделить три основных этапа эволюции метафизического понимания *архэ*. Если взять за основу понятие бытия, то оно первоначально мыслилось (1) как сущее в целом, затем (2) как сущность сущего, а позднее — (3) как истина сущего. Согласно этим трем ступеням понимания бытия можно обозначить и три основных этапа становления духовного познания в античной культуре: а) [метафизика](#) в рамках натурфилософии, когда первоначало мыслится в качестве природной стихии, которая лишь символизирует собой нечто метафизическое; б) первоначало в качестве математического предмета (пифагорейство) или объекта чистого мышления (элейская школа); в) первоначало в качестве иного по отношению ко всему сущему, когда оно выступает в качестве сверхсущего, объединяя в себе *логос* и *теос*<sup>24</sup>.

Результатом анализа эволюции метафизического знания в античной философии стало вскрытие и понимание логики его развития, становления умозрительного первоначала (*архэ*). По словам Хайдеггера, только человеку дано видеть, что сущее *есть*, видеть сущее как сущее, а не просто бесконечное множество разнообразных объектов. От сущего как сущего осуществляется переход к сущему как таковому благодаря созерцанию его умозрительным взором, в результате чего обнаруживается сущее в целом. От сущего в целом осуществляется переход к сущему как целому и от него к бытию сущего как сущности сущего. Сущность сущего впервые выводит к представленности сущее как сущее, т. е. бытие: "то, что никогда и нигде не является сущим, открывается как нечто отличающее себя от всего сущего, что мы называем бытием".

В целом все представления в античности зиждутся на соматическом понимании души, однако в некоторых идеях Платона и Аристотеля античность как бы преодолевает самое себя и рвет цепи всякой телесности. Но сама культура античности уже не может воспользоваться этими плодами, она слишком земна для этого. Зато христианство использовало идею трансцендентного для обоснования собственного понимания духовного и сущности человека.

Развитие духовного познания в восточном христианстве, Византии и исихазме, несмотря на достаточно многочисленные исследования становления догматики и аскетики, еще не получило должного философского осмысления. Дело в том, что в нем разработан уникальный и интереснейший метод

духовного познания, который может и должен изучаться вне зависимости от вероисповедальной принадлежности. Относясь таким образом к данной традиции, можно найти много интересного и важного, без чего невозможно обойтись при анализе духовного познания, изучения историко-философского и общекультурного процесса "очеловечивания" человечества<sup>25</sup>.

Вообще появление христианства было подготовлено всем предшествующим духовным и культурным развитием древнего мира. Человечество, усомнившись в способностях своего разума, решило дополнить его верой. Духовное познание в христианстве, если возвратиться к греческой терминологии, на основе которой разрабатывалась средневековая философия, обозначается понятием *гносис* (γ ν ω σ ι ζ ) или *эпигносис* (ε π ι γ ν ω σ ι ζ ), который нельзя путать с *гностицизмом*<sup>26</sup>. Корень γ ν ο (или γ ν ω ) означает познание, предполагающее тесную связь и взаимодействие между субъектом и объектом. Поэтому понятие *познания*, обозначаемое словом, произведенным от этого корня, близко к *чувству*, хотя и шире его по объему. У Гомера γ ν ω τ ο ζ употребляется в смысле "родственник по крови". Гностическое познание — познание опытное, ибо основано оно на восприятии определенного рода — "сердечных чувствах". Оно не является результатом деятельности одного лишь ума, сущность его не просто в *теории* или *умозрении*, ибо оно исходит из цельной человеческой личности и при этом, или в силу этого, содержит в себе этическое отношение, оценку и практику. Если теоретическое познание является уделом одного лишь разума, то гностическое познание *живое*, а не только абстрактное. В нем предмет познания инкорпорируется во внутреннюю жизнь познающего, видоизменяя самого субъекта познания, а не только принося ему внешние знания. Причем духовное познание мыслится здесь не как касающееся какой-то одной способности или стороны человека (интеллекта, чувства и т. д.), но как процесс, охватывающий всего человека, как выразился Хайдеггер, "целиком и без остатка". Способность к духовному познанию "есть достояние всего человека в целом, и не может быть исключительно приписано никакой из частей его природы"<sup>27</sup>. В этой связи такое познание и такое понимание человека можно охарактеризовать как "антропологию цельности" в противовес дуалистической антропологии платонизма и различного рода гностическим и мистическим системам. Существенной характеристикой гносиса как духовного познания является то, что он оказывает трансформирующее воздействие на самого познающего. Познающий осуществляет познание не посредством изучения бессловесного объекта (монолог), а вступает в диалогическое, трансформирующее его общение.

Гносис в большей степени аксиологичен, чем логичен, он больше связан с моралью и волей, чем с чисто рассудочными доводами. Гностическое познание характеризуется тем, что человек участвует в нем морально, а значит, к нему причастна и воля, он неразрывно связан с нравственным усовершенствованием человека. Гносис обнаруживается и в Откровении, и в Евангелии от Иоанна, и в посланиях ап. Павла, и в других собственно христианских произведениях. Прежде всего, с гносисом может быть связано употребление слова Логос, которое может нести в себе гностические черты (Иоанн, 1:1-5; I Кор., 1:5). Особое значение придается гносису в духовно-аскетической традиции, где он понимается как "духовное ведение" (η π ν ε υ μ α τ ι χ η γ ν ω σ ι ζ ). Духовный гносис определяется здесь как "ощущение бессмертной жизни", "Царства Небесного" и т. д. Теория и практика здесь нерасторжимы, выделяться могут лишь логически. Деятельность здесь не рассматривается как недостаток созерцания (платонизм). С возникновением иночества данная традиция обрела твердую почву и получила дальнейшее развитие и глубину в духовно-аскетическом опыте преп. Антония и многих других "философов пустыни". К основателям и продолжателям этой традиции в восточном христианстве относят, прежде всего, Антония Великого (Египетского, род. ок. 250 г.), Исаака Сирина, Иоанна Синаита (Лествичника, прим. 525–601 гг.). В Византии это Симеон Новый Богослов (949–1022), Григорий Синаит, Григорий Палама. На Руси и в России — Нил Сорский, Серафим Саровский, Иоанн Кронштадтский и др. Указанные "патриархи" духовного делания в восточном христианстве сформировали наиболее глубокий и собственно духовный пласт данной традиции. Их опыт — уникальное достояние всего человечества.

Вера в христианском гносисе (π ι σ τ ι ζ υ απ. Павла) тесно связана с понятием любви (α γ α π η у ап. Иоанна). Как вера, так и любовь характеризуются самопожертвованием. Только любящий — истинный гностик, о котором можно сказать: γ ι ν ω σ χ ε ι τ ο ν θ ε ο ν (1, Иоанн. IV, 7). Вера и любовь представляют

собой некую постоянно действующую духовную энергию ( $\delta \nu \nu \alpha \mu \iota \varsigma$ ), результатом которой является особого рода знание. В силу сказанного средневековый гносис можно рассматривать с двух точек зрения — веры и любви. Вера приводит к необходимости разработки соответствующей метафизики и онтологии, а любовь — к переживанию благодати. Органом гносиса является сердце, а его обладателем — духовная личность человека.

Молитва представляет собой существо самого христианского гносиса. Он есть откровение. Откровение может быть двух видов: как Писание и как акт духовного самопознания. Но их нельзя противопоставлять друг другу, ибо в сущности они — одно, разделенное лишь временными промежутками: то, что было получено в процессе духовного самопознания пророков, затем вошло в Писание. Таким образом происходит экстериоризация внутреннего духовного опыта, перевод его во внешнее знание, объективация. Рефлексию над данным духовным опытом можно определить как духовную философию или как метафизику и онтологию веры.

Понятие духовного представлено как дух и в буддизме, несмотря на отрицание в нем всякой субстанциальности бытия. И, может быть, в силу именно этого отрицания рождается духовное как трансцендентное — *нирвана*. Буддизм в высшей степени использует метод апофатики, но его же мы находим и в христианской традиции. Определяя Божество, Псевдо-[Дионисий Ареопагит](#) пишет: “несмотря на то, что оно является Причиной всякого бытия, само оно — не существует, так как за пределами какому бы то ни было существованию”<sup>28</sup>. Понятие нирваны обладает такими же характеристиками. Из понимания духовного как духа рождается и соответствующая этика, добродетелями которой становятся созерцание за пределами, бесстрашие, отрешенность и т. д. Возникает новый идеал святости. Необходимо отметить еще и тот факт, существенный для многих восточных духовных традиций, что в буддизме почти воедино слиты откровение о логосе и теосе, особенно что касается определения понятия нирваны. Поэтому и столь трудно отнести это учение только к религии или только к философии. Анализируя философствование таких крупных мыслителей как Платон и Хайдеггер, мы с неизбежностью вынуждены заключить, что центральные понятия их систем также принадлежат одновременно как бы двум типам откровения. Таковы определения Блага и Бытия. Видимо, это говорит о том, что философ или религиозный реформатор, наиболее глубоко заглянувший в сущность своего *Я* и мира, приводит свои сущностные силы к высшему единству и обретает тем самым дух в его целостности.

В философской мысли человек решает одни и те же проблемы — как тысячи лет назад в рамках ветхозаветных традиций, так и сейчас, в экзистенциализме XX и XXI веков. Ведь речь идет о вечной проблеме — проблеме человеческого бытия с тех пор, как человек осознал себя как бытие, вычленив из сущего, и, тем самым, пришел к противопоставлению себя всему наличному. В философии эта антиномия осмысливается через диалектику понятий сущего, мышления и бытия, в религии — через символы грехопадения и искупления. Однако в основе как одного, так и другого метода разрешения противоречий лежит единый акт самосознания.

В заключение необходимо подвести некоторые итоги сказанному. Прежде всего, генезис понятия духовного является одновременно становлением человека как духовного существа и запечатлением этого процесса в философских понятиях, религиозных символах и произведениях искусства. Они важны именно тем, что играют креативную, творческую и созидательную роль в духовном познании: опираясь на эти духовные орудия, человек все с большей глубиной способен осмыслить свое положение в мире, задуматься над смыслом собственной жизни. Генезис понятия духовного осуществляется как в истории, так и в каждой отдельной личности, но уже экзистенциально. Как в первом, так и во втором случае через раскрытие сущности человека разворачивается духовный архетип человечества. В истории духовной культуры образовались два систематических метода познания, которые осуществляются в логосе или теосе. Анализ генезиса понятия духовного целесообразно осуществлять путем исследования глубины умозрения, которое идет от мифа к логосу, от *апейрона* к *нусу*, от имманентного к трансцендентному и обратно. Сущность человека начинает мыслиться уже не как душа, а как дух. Рождается понятие бытия как трансцендентного, что открыло человеку совершенно невиданные, новые горизонты духовного познания, однако принесло с собой и массу проблем, таких, как необходимость соотнесения трансцендентного и

имманентного, сущего и бытия, бытия и мышления, взаимоотношений и связи тела, души и духа, человека и Бога, мира и Бога и т. д. Вся духовная культура пытается разрешить эти задачи и снять оппозиции, которые являются движущей силой самой духовной культуры и философии

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

# Часть I. ЦЕННОСТНО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ САМОБЫТНОСТИ ФИЛОСОФСКИХ АРХЕТИПОВ ВОСТОКА И ЗАПАДА

### Тема 1.3. Становление философских архетипов в культурах Востока и Запада

1. Происхождение человека как духовного существа.
2. Генезис духовного и сущность человека.
3. Понятие души как сущности человека в анимизме, поли- пан- и монотеизме.
4. Предфилософский комплекс Древней Индии.
5. Основные черты древнеиндийского мировоззрения.
6. Основные понятия древнеиндийской духовной культуры и их генезис (*пуруша, карма, мокша, дхарма, сансара, ахимса* и др.).
7. Генезис понятия Атмана в древнеиндийской предфилософии (Мокшадхарма)

### Тема 4. Духовный архетип человечества и его своеобразие в культурных традициях Востока и Запада

Систематизация различных подходов к духовному и его проявлениям в различных культурах уже дает некоторое представление о рассматриваемом предмете. В результате исследования выявляется некий инвариант духовного феномена, который содержится в различных культурах. Вместе с тем реализация духовного в разных сферах деятельности человека не уничтожает его специфики. Так, будь то Восток или Запад, религия, философия или искусство, несмотря на все многообразие форм проявления и понимания, духовное содержит в себе нечто сущностно единое, которое вытекает из положения человека в мире, какой бы культуре или духовной традиции он ни принадлежал. Данное сущностное единство можно определить понятием *духовный архетип человечества*.

Исследование духовной проблематики и понятия духовного логикой своего развития приводит к единой и целостной концепции понимания духовного феномена. Духовный архетип человечества представляет собой не что иное, как сущность человека в развернутом, но формальном виде, требующем экзистенциального наполнения личностным смыслом в жизни каждого человеческого существа. Духовное познание как самопознание, припоминание или развертывание уже изначально заложенного нуждается в определении сущности того, к чему оно ведет. Духовный архетип и представляет собой такую клеточку, из которой вырастает растение духовной культуры.

Процесс развертывания сущности человека и проявления духовного архетипа человечества уже определен с чисто понятийной, абстрактной стороны, но при встрече с конкретным материалом возникает масса проблем. Архетип един, однако развертывается он на материале различных культур и формообразуется в различных языках, определяется разными понятиями и символами, что впоследствии приводит к религиозным войнам, философским противоречиям и, в конце концов, к мнимому противостоянию культур и цивилизаций. Чтобы снять вышеуказанные противоречия, необходимо хорошо всмотреться в истоки различных культур, тогда прояснится их сущностное единство. Глубоко экзистенциально заглянувший в себя человек уже носит в себе общечеловеческое, ибо его проявившаяся

сущность расшифровывает коды различных культур. Но человек может рассказать о своем духовном опыте лишь с помощью того или иного языка, лишь символически. Так устроен человек, что духовное он должен пережить лично, а язык и символы лишь намекают на этот опыт и призывают к нему. Символ, сгущаясь и вбирая в себя все богатство культуры, становится ее архетипом, который она должна, в свою очередь, раскрыть в историческом процессе. Для того чтобы подойти к определению понятия архетипа, необходимо хотя бы кратко пояснить, что же такое символ и какова его роль в культуре.

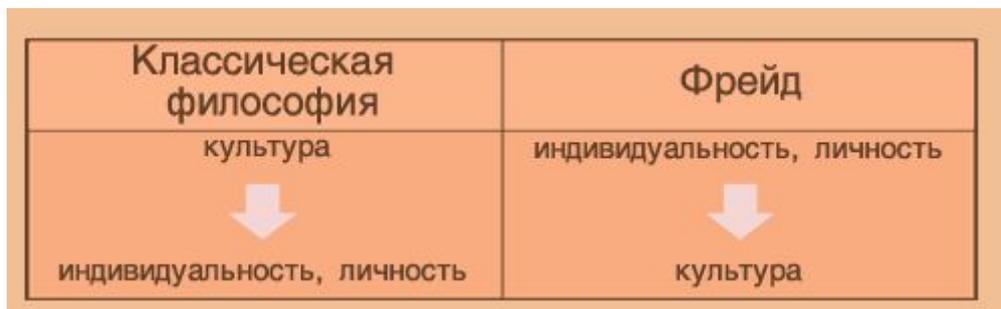
Прежде всего необходимо сказать, что символ в данном контексте трактуется широко. Любое понятие, если мы не встанем на точку зрения абсолютного реализма или онтологического панлогизма Гегеля, является символом, содержащим в себе логос о реальности, но в особенной, специфической форме, обусловленной способом человеческого восприятия и определенной культурой. А.Ф. Лосев, например, определял символ как «насыщенное смысловым образом понятие», как такой знак, который «может иметь бесконечное количество значений»<sup>1</sup>. Поэтому символ, в отличие от абстрактного понятия, не теряет своего содержания, объема и экзистенциальной наполненности. Кроме того, в символе встречаются, соизмеряются и сосуществуют в живой и противоречивой гармонии высшие устремления человеческого духа и материальное, телесное измерение его бытия. В основополагающих символах-архетипах культур выражена эта противоречивость: в богочеловечестве Христа, Кришны и Будды. Материя встречается с духом, и рождается человек, культура, символ. Будучи бесконечным в своей смысловой глубине, символ, особенно как архетип той или иной культуры или человечества в целом, никогда не может быть исчерпан до дна. Таким образом, символ выступает в роли когнитивного принципа. Ему присуща особая символическая логика, которая снимает в себе логику формальную и диалектическую. Такую логику невозможно исчерпать каузальностью, ибо она есть логика смысловых и ценностных характеристик. Она схватывает в смысловых образах кардинальные проблемы человеческого бытия, которые могут разрушаться при рациональном расчленении. Так, например, мы не можем расчленить и разобрать понятие совести или добра, невозможно также их свести к каузальным связям. Рассудок может анализировать только последовательно, а в символе уже задан весь возможный горизонт рассудочных ходов. В один символ вмещается бесконечная проблематика, из него можно вить километровые нити логики, о нем можно писать тысячи книг. Символ, особенно как архетип той или иной культуры, задает поле познания, внутри которого находится человек. Кроме всего сказанного и в отличие от просто понятия, символ вбирает в себя все сущностные силы человека: не только мышление, но и веру, не только рассудок, но и переживание и т. д. Символ также играет особую роль, если его рассматривать с точки зрения духовного познания как развертывания сущности человека. Он тогда является клеточкой и возможностью всякого культурного развития, выполняя креативную функцию как по отношению к культуре, так и по отношению к сознанию человека. Согласно Мирче Элиаде, «Символ делает мир „открытым“... именно через символ человек... „открывает себя“». Символ пробуждает индивидуальный опыт и преобразует его в духовный акт, в метафизическое осмысление мира. ...человек домодернистских обществ может достичь высшей духовности, таким образом, через понимание символа...»<sup>2</sup>.

Много внимания проблеме символа уделил Э. Кассирер, однако философ, исходя из кантовской и номиналистической методологии, не удержался на острие диалектического понимания символа и абсолютизировал его субъективно-функциональную сторону, элиминировав онтологический аспект всякой символизируемой реальности. Уже в своей ранней работе он пишет: «„Истина“ познания перестает быть только образом и превращается в чистую функцию»<sup>3</sup>. В этом солидарен с ним и А.Ф. Лосев. «Что такое онтология? — вопрошает он. — Но ведь нет никакого бытия вне эйдоса. То, что мы говорим и мыслим о бытии, и есть его эйдос». Но как нет для человека бытия вне эйдоса, так и нет эйдоса вне бытия. Иначе возможна опасность впадения в символический функционализм и релятивизм, уничтожающие всякую онтологию. Духовный архетип человечества содержит в себе онтологическую реальность, но передает ее символическим образом. Все сказанное о символе относится и к архетипу, который является символом символов, эйдосом культур.

### Э. Кассирер (1874 - 1945)



Чтобы выразить духовный архетип человечества как понятие, несущее в себе определенное содержание, необходимо разобраться с тем, что оно в себе заключает. Для этого необходимо коснуться учения [К.Г. Юнга](#) об архетипах как механизмах культуры, которые организуют психическую и духовную жизнь человека. Уже учитель Юнга З. Фрейд писал в работе *Тотем и табу*: "...мы основываемся на допущении массовой психики, в которой протекают те же процессы, что и в жизни отдельного лица". И далее: "Чувственный процесс... распространяется на новые поколения", и если бы не происходило в культуре этого непрерывного потока, то "не было бы никакого прогресса"<sup>4</sup>. Свою задачу ученый видел в том, чтобы понять, "каким образом создается необходимая непрерывность душевной жизни сменяющих друг друга поколений".



Фактически уже здесь мы можем наблюдать начало того открытия архетипов, которое затем оформил и углубил Юнг. Во многих своих работах Фрейд подходил к проблематике архетипов. Так, в работе "Массовая психология и анализ человеческого Я", он приводит слова Ле Бона из книги "Психология масс", которые оказали на него большое воздействие: "Наши сознательные действия исходят из созданного в особенности влиянием наследственности бессознательного субстрата. Субстрат этот содержит в себе бесчисленные следы прародителей, из которых создается расовая душа"<sup>5</sup>. Фрейд сам пытался создать символы интерпретации психики человека и культуры, символы не просто познавательные и аналитические, но и конструктивные по отношению к культуре и сознанию человека. К основополагающим символам такого рода относится, например, *Эдипов комплекс*.

Юнг в своих исследованиях еще более углубил и прояснил принцип корреляции между феноменами психики человека и культурными символами человечества. Он попытался создать язык чтения древней символики, ключ к которому лежит не только в памятниках культуры, но и в душе каждого человека. Фактически Юнг выявил такую черту функционирования сознания человека, как способность его к творению символов и мифотворчеству. "Разве люди когда-либо могли отрешиться от мифа?" — вопрошает он и приходит к выводу, что все формы человеческого отношения к миру и формы его самопознания по своей сути символичны. И символами наводнены не только религия и искусство, но также философия и наука (которую с определенной точки зрения можно рассматривать как мифологию современного

человека). В сознании современного человека НЛО заняли место религиозных видений средневековья, а чудеса аскетов-святых сменились фокусами экстрасенсов.

Понятие архетипа является ядром теории Юнга. Термин взят им из древнегреческого языка, где он обозначал некий изначальный образ. И вот каким содержанием наполняет это понятие психолог, анализируя интровертированный тип психики человека: "Интровертированная интуиция постигает образы, которые происходят из априори, т. е. вследствие наследования существующих основ бессознательного духа. Эти архетипы, сокровеннейшая сущность которых недоступна опыту, представляют осадок психического функционирования рода предков, т.е. собранные миллионами повторений и сгущенные в типы опыты органического бытия вообще. В этих архетипах поэтому представлены все опыты, которые с древнейших времен происходили на этой планете"<sup>6</sup>. Из данного высказывания Юнга видно, что архетипы априорны, и на основе их происходит становление духовной сферы человека и функционирование его психики. Сами архетипы могут являть себя только через символические системы различных видов: идей, понятий и образов.

Следующими сущностными характеристиками, которые выявляет Юнг, являются их первобытность и коллективность. Архетип выражает преимущественно коллективно бессознательные материалы, "влечет не столько личное, сколько коллективное"<sup>7</sup>. Эти выводы многим могут показаться необоснованными, но стоит вспомнить, что еще не так давно кибернетика и генетика считались лженауками. Но если существует наука, изучающая кодирование и передачу биологической информации через поколения в человеческом роду, то почему нельзя предположить такую трансляцию через психику и духовную сферу рода? Эту гипотезу подтверждает все большее количество научных фактов. Но особенно ярко эта трансляция обнаруживается в искусстве. Чем гениальнее произведение искусства, тем больше в нем общезначимого, родового, общечеловеческого вне прямой зависимости от времени и пространства, эпохи и народа.

В более поздней работе "Об архетипах бессознательного" Юнг применил теорию архетипов к трактовке некоторых изначальных символов Западной цивилизации — как античной, так и христианской культур. Архетип мыслится как "всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным"<sup>8</sup>. Таким образом, архетип получает диалектическую трактовку: его всеобщность выражается в личностной, индивидуальной форме. Христианские символы настолько глубоко проработали и переорганизовали душевный мир человека, что создали новый тип культуры и духовный путь человека, придали новый смысл его жизни.

В начале указанной работы Юнг, обращаясь к истории культуры, находит там подтверждение своему учению в работах великих символистов древности. Среди них — [Филон Александрийский](#) и [Дионисий Ареопагит](#), Платон и [Августин](#). Ведь активное символотворчество всегда приходится на переходные эпохи. Новая, становящаяся культура христианства требовала глубокого развития своей собственной символической системы для закрепления человеческого сознания на новом понимании им самого себя и мира. Далее Юнг подвергает анализу эпоху Реформации в Западной Европе, которая нанесла сокрушительный удар по христианской символике, освободив человека от ритуала и оставив его наедине с Богом. Но человек не может вынести такой свободы, и благо оборачивается кризисом. В XX веке эти процессы приняли катастрофический характер: бывшие символы утратили свою притягательность, но человеческое сознание не выносит пустоты, и свободное место в нем могут занимать всевозможные символы других культур, подчас еще и искаженные символы. Юнг же говорит о том, что идеи других культур не смогут решить проблему духовного вакуума западного человека. "Нам по праву принадлежит, — писал он, — наследство христианской символики, только мы его где-то растеряли"<sup>9</sup>. С другой стороны, ученый утверждает, что "растущая скупость символов не лишена смысла"<sup>10</sup>. Ведь просто буквальный возврат к старой символике и основанным на ней ритуальным формам невозможен: она исчерпала себя в истории. Вместе с тем еще не родилось новое всеобъемлющее метафизическое понимание человеком самого себя и окружающего мира. Человек как бы завис над пропастью.

Ограниченность психиатрического опыта и установки самой культуры, окружавшей Юнга, не позволили ему пойти дальше, взглянуть на предмет исследования шире. Видимо, это под силу лишь

философии. Однако анализ учения Юнга об архетипах существенно проясняет понятие духовного архетипа человечества, к которому он максимально приблизился. Юнг не вывел архетипы культур и символы из некоего единого источника. Это, видимо, задача будущей науки. Однако уже сейчас мы можем гипотетически приблизиться к такому единству проявлений человеческого духа вне зависимости от рас, религий и культур. Что не может еще доказать эмпирическая наука, может быть под силу умозрению.

Архетип выражается не только через психику человека и ее бессознательный уровень. В собственно духовной сфере на уровне сознания он разворачивается через основополагающие символы религий и метафизические категории так же, как и через великие произведения искусства. Гегель, например, предельно откровенно высказался о сокровенном смысле своих философских построений в работе 1796 года "Первая программа системы немецкого идеализма": "Монотеизм разума и сердца, политеизм воображения и искусств — вот что нам нужно. Мы должны стоять на службе идей, быть мифологией разума"<sup>11</sup>. Сократ определял высший уровень философии как символотворчество идей, именно до такого уровня поднялся Платон, впервые выразивший духовный архетип человечества не только в мифологической, но и символично-понятийной форме. Идея в этом смысле является метафорой, рождающейся в результате разворачивания духовного архетипа человечества в процессе познания. А. Бергсон писал в этой связи, что в теории идей "заключается также скрытый принцип философии, прирожденный нашему разуму"<sup>12</sup>.

Из этого можно заключить, что духовный архетип человечества, несущий в себе сущность человека, разворачивается в логосе, теосе и искусстве. Изначальный духовный эмбрион формирует три пути своей реализации. В области философской мысли он представлен в виде основополагающих мыслеформ, которые в различных культурах представлены как *Ом — Дао — Логос*. А.Е. Лукьянов определяет исходный духовный эмбрион через понятие *первопредка*, из которого разворачивается затем как философский *дискурс*, так и религия<sup>13</sup>. В роли первопредка может выступать и Зевс, и Кришна, о котором сохранились свидетельства как о человеке. В виде вселенского человека Праджапати и Пुरुши в древнеиндийском сознании также оформился социо-гносео-духовный архетип. Христос выражает для христианской культуры духовный архетип в абсолютном виде. Развернув свою сущность до высшего совершенства и глубины, он стал Богом и всечеловеком.

Понятие духовного архетипа как сущности человека, которая разворачивается в процессе духовного познания, осуществляемого в теосе, логосе или творчестве, снимает противоречия культур, религий и философии, хотя разнообразие и украшает истину. Духовный архетип выражает собой высочайшие устремления человеческого духа, он отражает положение человека в мире на духовном уровне, в нем содержится цель развития человека и человечества, их совершенство и идеал. [Николай Кузанский](#) следующим образом передает данное понимание, представляя его через откровение о теосе: "Если человечество будешь рассматривать в виде некоего абсолютного бытия, ни с чем не смешивающегося и ни во что не конкретизируемого, и рассмотришь человека, в котором это абсолютное человечество пребывает абсолютным образом и от которого происходит конкретное человечество отдельного человека, то абсолютное человечество будет как бы подобием бога, а конкретное — подобием Вселенной ... абсолютное человечество пребывает в человеке изначально, или первично..."<sup>14</sup>.

[С.Н. Булгаков](#), ссылаясь на рассказ А.П. Чехова "По делам службы", говорит о вине каждого человека во всем. Так, герой рассказа чувствовал себя виноватым и в русско-японской войне, и в цусимской катастрофе России. "Приходится поневоле признать, что кроме личной ответственности индивида за свои индивидуальные поступки, есть еще родовая совесть, родовое чувствилище, не выдуманное, а реальное общечеловеческое сознание, живущее во всяком индивиде. Его голос может быть более или менее внятн, иногда и даже часто совсем заглушен, но он есть, этот загадочный таинственный голос, и говорит он: все за всех и во всем виноваты, человечество едино и солидарно, и нет в этом едином и живом целом возможности провести границу, где кончается вина одного или другого"<sup>15</sup>. Об этом же феномене вины, который мы легко можем понять, исходя из понятия духовного архетипа человечества, говорит и Достоевский устами старца Зосимы в романе "Братья Карамазовы".

Развертывающаяся сущность человека обостряет нравственное чувство и совесть человека, приводит его к осознанию метафизической вины и ответственности не только за себя, но и за все живое, за все мироздание в целом. Обладателем такого сознания был Альберт Швейцер, оставивший благоустроенную жизнь в Европе и уехавший в джунгли Африки лечить людей. Именно такое сознание не позволяло Льву Толстому есть досыта в то время, когда на Земле еще не уничтожен голод и где-то от недоедания страдают дети. Когда в человеке проявляется духовный архетип, то он начинает видеть сущность каждого человека, а это видение порождает любовь. Хотя С.Н. Булгаков отмечает, что в эмпирическом существовании человечество не едино и что «единство существует для него только как задача, норма или идеал», однако развившийся духовно человек уже являет собой любовь и единство, которые в идеале должны быть достигнуты в истории<sup>16</sup>. Ведь духовный архетип осуществляется не только исторически, но, прежде всего, экзистенциально в личности, и лишь тогда он может присутствовать в истории. Кроме того, [Аристотель](#) утверждал, что «последующее по становлению первее по сущности». В обыденном сознании духовный архетип может представляться в виде социального идеала в прошлом или будущем, на деле архетип может проявляться лишь здесь и сейчас, вечность может воплощаться лишь в реальном мгновении настоящего. Если человек в своей повседневной жизни проявляет любовь, добро и красоту, значит, через его поступки в истории развертывается архетип.

Понятие архетипа выражено и в философии культуры и языка В. Гумбольдта: «Есть известный круг всеобщих идей, которые повсеместно существуют скорее сами по себе, в мыслях и чувствах, чем привносятся извне. К ним относятся, прежде всего, те идеи, которые лежат в основе религий, государственного устройства, общественной, семейной или личной жизни. <...> Эти идеи и являются главными формообразующими народами силами...». Далее мыслитель пишет в своем труде «Язык и философия культуры»: «Под упомянутым здесь целым следует иметь в виду не то человечество, которое живет теперь или жило в какое-то другое время, а понятие человеческого рода вообще. Оно находит свое частичное выражение в каждом народе и в каждом индивиде, а вследствие возможной связи между людьми, живущими одновременно, — и в каждой эпохе, но как целое существует лишь в никогда не достигаемой тотальности всех постепенно выступающих в действительности отдельных явлений. Представить себе, что понятие человеческого рода в его временных рамках, даже в этой своей тотальности, сможет когда-либо расширяться, сдвинуть древние вехи творения, невозможно. <...> Но возможно и необходимо, чтобы постепенно все более ясно осознавалась сущность человечества, глубина внутри данных ему границ, чтобы дух в своем стремлении и частичном осуществлении этого стремления воспринял идею человечества (подобно тому, как идея *Ты* воспринимается *Я*), идею божества, то есть силы и законности самой по себе во всей ее чистоте и плодотворности»<sup>17</sup>. Данное восприятие истории как самооткровения духа выразил Гегель на абстрактно-понятийном уровне.

Подводя итог сказанному, повторим наиболее существенное. За всеми формами и проявлениями в культуре феномена духовного выявляется некий инвариант — духовный архетип человечества. Так, исследователь древней мифологии Я.Э. Голосовкер писал о наличии «имагинативного абсолюта культуры», в котором сгущаются все ее смыслообразы<sup>18</sup>. Духовный архетип можно представить в виде равнобедренного треугольника, вершинами которого будут являться Истина, Добро и Красота. Проведя круг и соединив эти вершины, мы получим Любовь. Круг, взятый в целом, определяется как Бытие, Единое, Благо, Бог — в зависимости от традиции и символа, который она использует.

Между тем эмпирический анализ различных традиций приводит к выявлению принципиальных различий в духовном познании Востока и Запада, обнаруживая их отличительные мировоззренческие, понятийные и методологические установки. Согласно этой точке зрения, западное религиозно-философское мировоззрение, основанное на авраамическом откровении, исходит из истины как трансцендентного персоналистического начала, в то время как восточное не отрывает трансцендентное от имманентного, склоняясь к пантеизму. Духовное познание на Западе воспринимает первоначало бытия в качестве личности, отсюда его персоналистическая направленность, Восток растворяет эгоистическое человеческое начало во всеобщем: Атмана в [Брахмане](#) (Индия), индивида в Дао (Китай). И если на Западе духовный путь есть *спасение* субъекта Абсолютной Личностью, то на Востоке он заключается в *освобождении*, которое

человек предпринимает самостоятельно. Разница между данными понятиями носит принципиальный характер, она определяет и выбор средств духовного познания: на Западе это молитва как обращенность к трансцендентному началу, на Востоке — в большей степени психофизический тренинг, медитация. В первом случае необходимо говорить о *вере*, а во втором — о йоге или даосской алхимии. Вера представляет собой единственно возможный способ духовного познания трансцендентного начала, за пределами для разума. Вера способна мгновенно даровать спасение, и в этом случае отпадает необходимость в освобождении, ибо спасение объемлет его в себе. Отсутствие веры требует многолетних методических упражнений, работы над собственным телом и сознанием для достижения искомой цели.

На Западе гностический идеал представляет собой процесс обожения как приближение, уподобление Абсолютной Личности, к восточному гносису если и можно применить понятие *обожения*, то в смысле уничтожения индивидуальных эгоистических сторон субъекта. Обожение (от греч.  $\theta \epsilon \omega \sigma \iota \zeta$  — теосис) — цель и выражение идеала религиозной жизни, характеризуется экстатическим переживанием непосредственного единения с Абсолютом. Хотя исторический аналог и прообраз обожения можно усмотреть уже в глубокой древности в шаманско-оргиастических культурах, имевших целью экстатическое снятие дистанции между человеком и богами (миром духов), тем не менее обожение в собственном смысле возникает лишь тогда, когда духовное познание приходит к понятию трансцендентной Личности — персоналистическому теизму. В ортодоксальных системах теизма (иудаизм, христианство, ислам) Абсолют предстает в виде личного Бога, а единение с ним (обожение) рассматривается не как слияние, не по сущности, а “по благодати”, в христианстве — как “усыновление”, единение не сущностное, а энергийное. Оно рассматривается здесь как результат диалогического общения личностей (божественной и человеческой). Понятие обожения, впервые подразумеваемое уже в ветхозаветной традиции, терминологически возникло в древнегреческой философии, получило свое дальнейшее развитие и углубление в духовно-аскетическом богословии христианства, суфизме и т. д.

Различие в понимании обожения в дохристианской, внехристианской и христианской духовной культуре принципиально. Его можно выразить в следующих чертах: обожение в христианстве основывается на понятии веры в умоглядно-духовном ее смысле. Христианский гносис есть вера как высший вид познания и знания, ибо непостижимый трансцендентный Бог, недоступный для рассудочного познания, открывается лишь благодаря вере и Откровению. Эта вера раскрывается в первую очередь через любовь как к трансцендентному началу, так и к человеку.

Вместе с тем нельзя отрицать способность к трансцендированию как методу духовного познания и на Востоке. Медитация, свойственная Востоку, есть такой же выход за собственные эгоистические пределы, за порог обыденного сознания, как и вера. Европоцентризм, исходящий из “авраамовцентризма”, останавливающийся лишь на противопоставлении Запада и Востока, веры и медитации, поверхностен. Методы мгновенного обретения истины известны не только Западу, но и буддистскому Китаю и Японии, а понятие освобождения даже терминологически предполагает наличие субъекта, который “освобождается”. Единение Атмана с Брахманом, даоса с Дао можно рассматривать не только и не столько как процесс растворения субъекта в высшем всеобщем начале, сопровождающийся потерей самосознания, но и как процесс расширения индивидуального самосознания до бесконечности<sup>19</sup>.

Выход к подобному универсализму потенциально сохраняется в любой духовной традиции в силу единства определения духовного познания. Прежде всего, это метафизические его основания, заключающиеся в понятии трансцендентного бытия, которое не может быть всецело выявлено какой-либо одной традицией, а также единство духовного опыта, практического аспекта достижения вершин гносиса, характеристики которого также в своей основе универсальны (воздержание, смирение, безмолвие, бесстрашие, покаяние, благодать, любовь и др.). Не в метафизическом, а в содержательном аспекте единство суфийского и восточнохристианского гносиса заключается, например, в понятии любви, ибо сам Бог есть любовь, поэтому любовь божественная есть вершина гносиса в его практическом аспекте. Любовь выводит понятие гносиса за рамки его конкретных проявлений, что ярко выразил Ибн’Араби: “Я следую религии любви, и какой бы путь ни избрали верблюды любви, такова моя религия, моя вера”<sup>20</sup>.

Духовные традиции Востока и Запада хотя и различны в своих методах духовного познания, едины в своих результатах. Эта общность заключена в духовном архетипе человечества и сущности человека, которые едины, но могут разворачиваться с помощью различных методов.

Сущность человека разворачивает себя через философствование — методом мышления, которое ищет истину, в религии — через веру, которая выражает добро, и в искусстве — через творчество, которое создает красоту. Данное представление формально, так как все эти области взаимопроникаемы, а архетип существует лишь в целостном виде. И вместе с тем его представляет каждая область проявлений духовного целиком, но присущим ему специфическим образом и методом. Данное понимание духовного архетипа человечества вносит некоторую ясность, в которой снимаются противоречия, ибо во всех культурах человечества выражен единый архетип под оболочкой различных символов. В архетипе все задано в единстве, которое изначально не по времени, но по сущности, к которой стремится духовное познание, пытаясь обрести свой целостный вид. Духовный архетип человечества может развернуться в истории лишь через воплощение в каждой личности, через разворачивание ее сущности.

Таким образом, мы акцентировали внимание на анализе того общего, что объединяет все культуры и всех людей, однако это не должно нивелировать особенное, специфическое и даже уникальное в каждой из них. Именно благодаря многоцветию культур духовный архетип человечества приобретает большую глубину и многоплановость ([См. дополнительный иллюстративный материал](#)).

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ**

### **Часть I. ЦЕННОСТНО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ САМОБЫТНОСТИ ФИЛОСОФСКИХ АРХЕТИПОВ ВОСТОКА И ЗАПАДА**

#### **Тема 1.4. Духовный архетип человечества и его своеобразие в культурных традициях Востока и Запада**

1. Символ в культуре и сознании человека.
2. Духовное познание и архетип человечества.
3. Выявление духовного архетипа человечества в лоне различных культур.
4. Миф и специфика формирования духовной культуры Древнего Китая.
5. Книга перемен как основа предфилософской культуры.
6. Упанишады как основа духовной культуры Индии.
7. Веданта и ее основные направления.
8. Неоведантический синтез в современности.

## Тема 1. Исторический синхронизм зарождения философии на Западе и Востоке: концепт осевого времени

Истоки и генезисные предпосылки философской рациональности до сих пор не поддаются однозначной и достоверной квалификации. Многообразие исследовательских подходов и концептуальных версий в истолковании феномена зарождения философии ускользает от всяких попыток интегрировать их в единое, согласованное и аргументированное построение историко-философской мысли. Количество предложенных теоретических моделей происхождения философии обратно пропорционально их качеству (убедительности и доказательности): их расхождение по этому вопросу автоматически воспринимается не как приближение к истине, а как удаление от нее. Одно из оснований этой беспомощности — неопределенность эмпирических (временных, фактических, географических) и смысловых пределов начала философского знания. Мы пока еще не в состоянии строго отличить становящуюся философию от философии установившейся и потому вынуждены довольствоваться приблизительным, интуитивно-предположительным понятием начала философии, подразумевая под ним не столько точку или хронологический интервал, сколько генезисный процесс, до неразличимости сливающийся со своими предпосылками и последствиями.

Генезисное начало философии смущает своей неопределенностью даже в случае, когда речь идет об античной философии, исследовательское освоение которой, казалось бы, не вызывает сомнений. Греческая философия, какой бы досконально изученной она ни представлялась нам в своих исходных основаниях и развитии, также подтверждает это на первый взгляд поспешное и даже вызывающее утверждение. Опыт современного антиковедения показывает, что формирование греческой философии остается для нас, быть может, более загадочным событием, чем, скажем, восточной. Та резкая и неожиданная прерывность, с которой философская рациональность греков отделяется от мифологии, создает впечатление ее беспредпосылочного возникновения и невольно ассоциируется с благодатью, неизвестно откуда сошедшей на эллинскую духовность. Неслучайно именно происхождение западной культуры и философской рефлексии издавна (со времен Э. Ренана) обозначается термином, призванным подчеркнуть непостижимость этого события: "греческое чудо".

<b>Немецкие романтики</b>	<b>Гегель</b>
<b>Индийская культура - средство омоложения и возрождения европейского духа</b>	<b>Восток застыл на ранней стадии развития</b>
	<b>Йога бессодержательна</b>
	<b>Исполнение религиозных обязанностей на Востоке переплетается с суевериями</b>

Аргументы в пользу автохтонного происхождения греческой философии при всей их убедительности не исключают вероятности восточных влияний на ее зарождение и развитие. К такому мнению склоняет прежде всего именно та кажущаяся беспредпосылочность, с какой она предметно и тематически формируется и самоопределяется, не имея достаточно веских и явных истоков в духовном опыте доисторической Эллады. Не менее трудно зафиксировать и определить цивилизационно-

географические пределы и параметры возможных или действительных культурно-исторических контактов Запада и Востока. Начиная с XIX в. антиковеды, по-видимому не без основания, усматривают генезисное и типологическое родство раннегреческих умозрительных конструкций не только с ближневосточной мыслью, но и с духовной культурой Китая и Индии (А. Гладиш, П. Дейссен). И эта точка зрения, надо думать, не является беспочвенным измышлением: сравнительно-герменевтический анализ Дао и Логоса, проведенный синологами и антиковедами за последние десятилетия, настоятельно побуждает к рассмотрению китайской и греческой философии как параллельных вариантов одной и той же мирозерцательной модели. Естественно, при этом не следует забывать, что вопрос касается не столько признания сходства и родства различных умозрений, сколько понимания и истолкования самой природы этого родства.

До сих пор не разрешена окончательно проблема этнокультурного генезиса античной философии. Бытует мнение о восточных корнях эллинской философской рациональности, причем это мнение — отнюдь не самоочевидная выдумка отдельных историко-философских эксцентриков и фантазеров. Оно регулярно встречается на всем историческом протяжении западной мысли от христианских апологетов до современных специалистов по истории европейской культуры и философии. Другое дело — обоснование и доказательство этого убеждения. Как бы часто мы ни встречались с подобным мнением, никто из сторонников и приверженцев восточного происхождения западной философии не в состоянии сослаться на достаточно убедительные (не говоря уже о достоверных) свидетельства и аргументы в его защиту. Чем пристальнее и критичнее мы присматриваемся к возможным восточным предшественникам греческой философии, тем убедительнее представляется проблематичность их генезисной зависимости. Такое положение дел, очевидно, свидетельствует о том, что утверждения эллинистических авторов (начиная с Филона Александрийского) о “варварских” корнях античной философии основаны не на фактах культурно-исторического процесса, а всего лишь на личных пристрастиях, предубеждениях и домыслах, продиктованных симпатическим тяготением к духовной традиции Востока. Безусловно, можно говорить о типологическом сходстве западного и восточного умозрений, однако этого сходства недостаточно для утверждения, что греческие философы заимствовали свои учения из восточного мыслительного наследия. Предположение о “варварской” прародине эллинской философской ментальности не поддается ни логической, ни исторической доказательности и потому весьма уязвимо для сомнения, критики и опровержения. В момент зарождения греческого Логоса невозможно зафиксировать факт бесспорного существования на Ближнем Востоке философии как автономной и самоопределившейся формы сознания и знания, если не выдавать за последнюю традиционные мифопоэтические легенды и космогонии (предфилософию). Греческие авторы (Платон и Аристотель) сознательно (из познавательных соображений) пробуют отыскать на Востоке (например, в Египте) философию и не находят ее. То, что они находят, именуется ими “любовью к выгоде” (прикладное знание), в то время как эллинское умозрительное приобретение называется ими бескорыстной “любовью к мудрости”.

Теоретический и прикладной аспекты науки — достаточно самостоятельные величины: они могут способствовать взаимному развитию, но могут сдерживать его и даже препятствовать ему. Это подтверждается сопоставлением античного и ближневосточного естествознания. На Ближнем Востоке теоретическая наука не сложилась по двум причинам. Во-первых, здесь (особенно в Египте) точная наука, в частности математика, развивается как продолжение и усложнение практических операций по вычислению, измерению и взвешиванию; практицизм и эмпиризм, возведенные в норму научной жизни, помешали ближневосточной мысли возвыситься до интуитивно-аксиоматических (дедуктивных) истин, образующих основание и состав подлинной науки. Во-вторых, на Ближнем Востоке (особенно в Вавилоне) естествознание, в частности астрономия, санкционировалось и тем самым ограничивалось вненаучными нуждами (дивинации, например), превращающими познавательный опыт в неотторжимую принадлежность культа.

В Греции формируется иной механизм производства и функционирования знания. Здесь складываются необходимые и достаточные условия для теоретического мышления как такового. Достоверной культурно-исторической предпосылкой зарождения эллинской философии является либеральная модель социогенеза греков и связанное с ним отсутствие жреческой монополии на нормативы

духовной жизни (Ж.-П. Вернан). Из свободы в ее гражданском выражении теоретическое сознание эллинов черпало вдохновение, независимость и поисковую предприимчивость, которые были унаследованы и развиты в последующей истории западноевропейской мысли. Либерально-демократические ценности эллинской цивилизации раскрепощают внутренний, индивидуально-рефлексирующий мотив умозрительного творчества, независимый, а то и просто встречный как по отношению к исторической реальности в целом, так и по отношению к практическим нуждам людей. Именно об этом свидетельствует феномен греческого умозрения. Рациональный суверенитет последнего проявляется в его свободе теоретического самополагания; его становление и совершенствование осуществляется с ориентацией не на потребности бытового или социального опыта, а на постулированный им "чистый" идеал научно-философского знания. Именно поэтому в Греции не столько материально-технические условия не доросли до практической реализации открытых научно-теоретических истин, сколько теоретическое знание опередило возможности и фактические условия его практического воплощения и использования. В отличие от античного Логоса ближневосточная рациональность не обладала осознанием своей теоретической автономии и самодостаточности. Поэтому на древнем Ближнем Востоке не было науки в строгом смысле этого слова, т. е. как упорядоченной системы всеобщих, необходимых и критически испытанных суждений. Появление такой системы, возможно, осложнялось и сдерживалось именно тем обстоятельством, что утилитарно-прикладные функции знания (плюс культовые ограничения) здесь преобладали над разысканием и разработкой его теоретических основ.

Перспектива и смысловой контекст соотношения западных и восточных предпосылок зарождения философии содержательно меняются и преобразуются в нетрадиционное видение проблемы, как только мы сравниваем с греческой рациональностью не ближневосточную, а собственно восточную духовность. Последняя, при всем ее отличии от западной, давно уже не нуждается в оправдании и аттестации в качестве философского умозрения; речь может идти лишь о самобытности и своеобразии ее настроенческого потенциала и мыслительного [дискурса](#) перед лицом тех же самых проблем, осознание и опыт разрешения которых предопределили формирование не менее самобытного образа западной рациональности. Утверждение, что философия "начинается только в греческом мире" (Гегель), в то время как восточная философия характеризуется всего лишь как "религиозный способ представления", однозначно относится к разряду историко-философских анахронизмов. Моноцентрический взгляд на происхождение философии, согласно которому философия впервые появляется в Греции или в индокитайском регионе, постепенно уступает место дуальной модели исторического начала философии; с этой точки зрения, философия зарождается в цивилизационно-географических регионах Запада и Востока синхронно и генетически независимо друг от друга. Эта фактически достоверная синхронность настораживает и озадачивает неявностью своих предпосылок и оснований, ускользающих от попыток их эпистемологической идентификации. Истоки и инстанции, детерминирующие рождение философии, как правило, усматриваются в истории, понимаемой при этом не как объект ее теологического толкования ("теология истории" И. Дройзена), а как внутрисвязанное сцепление реальных исторических переворотов и событий, "от которых тянутся нити вплоть до наших времен" (Якоб Буркгард).

Деление истории общества на "первичную" и "вторичную" формации в обществознании XIX в. оказалось плодотворным и поучительным для западноевропейской культурологии и историософии XX в. Термины "первичная" и "вторичная" сохраняются, но при этом явственно смещаются акценты с социально-экономических реалий на культурологические: понятие формации вытесняется понятием культуры. Наиболее ощутимо смена исследовательских интересов сказалась на учении немецкого экономиста, социолога и культуролога XX в. Альфреда Вебера, изложенном в его книге "История культуры как социология культуры" (1935). Все культуры древности А. Вебер делит на "первичные" и "вторичные". Фундаментальные признаки "первичных" культур следующие: во-первых, неисторичность, т. е. глухота к историческому времени, статичная инертность, консервативная замкнутость на себя и — как следствие — неспособность к развитию и преодолению ограничивающих ее оснований; во-вторых, духовность "первичной" культуры отличается тотальной сакрализацией сознания и так называемым "магизмом", или "демонизмом", парализующим инстинкт к исследованию и связывающим свободу исповедания и мысли. К

“первичным” культурам относятся все великие культуры Востока: Вавилон, Египет, Индия и Китай. Им противостоит, согласно А. Веберу, “вторичная” культура Запада, сформировавшаяся на греко-иудейском духовном субстрате и обнаружившая острое чувство исторического времени, а вместе с этим готовность к новизне, творчеству, прогрессу и совершенствованию.

Таким образом, культура Запада, как более рациональная и зрелая, противопоставляется культуре Востока как менее рациональной и менее зрелой. Для А. Вебера эта поляризация — культурологическая аксиома, которую он не апробировал на конкретном культурно-историческом материале. Более того, он столкнулся с фактом, противоречащим его теоретической установке, и не смог дать ему концептуального объяснения. А именно: А. Вебер обратил внимание на сходство и синхронность религиозно-философских прозрений в Греции, Индии и Китае середины I тыс. до н. э., однако считал это обстоятельство “странным” и, следовательно, случайным. А между тем в последующей историософии и культурологии эта случайность была истолкована как универсальное и решающее событие в судьбах мировой истории и культуры. [К. Ясперс](#) был первым, кто по-новому взглянул на пограничную эпоху между предысторией и историей и переосмыслил ее применительно к перспективам и целям всемирно-исторического процесса. Его концепция осевого времени (середина I тыс. до н. э.), фундирующая телеологическое таинство мировой истории и изложенная в работе “Истоки истории и ее цель” (1948), не потеряла научно-философской весомости до настоящего времени и служит основным руководством при определении и описании социокультурных и исторических условий зарождения общечеловеческой рациональности современного типа.

К. Ясперс внес в концепцию А. Вебера следующие поправки и дополнения. Во-первых, “первичная” и “вторичная” культуры не совпадают с их географической локализацией. Запад и Восток в равной мере пережили обе стадии культурного развития. Тем самым культурное противостояние Запада и Востока, как и превосходство западной культуры (“вторичной”) над восточной (“первичной”), снимается; признаки [европоцентризма](#), свойственные концепции А. Вебера, отбрасываются; Восток и Запад в культурном отношении признаются равномошными и безоговорочно открытыми к творчеству общечеловеческих ценностей. Во-вторых, деление культур на “первичные” и “вторичные” расценивается как абстрактное и потому недостаточное для квалификации их зрелости. В дополнение к этому делению вводится более дифференцированный и конкретный критерий, зафиксированный К. Ясперсом в понятии осевого времени — времени синхронного прорыва западной и восточной цивилизаций в принципиально иное измерение исторического бытия и сознания. Не все культуры осуществили этот прорыв. Одни из них (Египет, Вавилон), согласно К. Ясперсу, “не знали осевого времени”, хотя и принадлежали ко “вторичным” культурам; будучи равнодушными к осевому времени, они остановились в своем развитии. Другие (Греция, Передняя Азия, Индия, Китай) пережили [осевое время](#) и обрели в нем не только готовность к преодолению традиционных форм жизни, но и способность к созданию новых ценностей. В-третьих, в отличие от А. Вебера, сосредоточившегося на понятии культуры, К. Ясперс концентрирует внимание на духовно-миросозерцательных основаниях культуры, в сущности, на философской рефлексии, тем самым напрямую связывая генезис философского знания со всемирно-историческим феноменом осевого времени.

По своей ключевой значимости в истории человечества осевое время сопоставимо с событием становления человека как существа разумного: оно так же относится ко всей предшествующей истории, как происхождение человека — ко всей предшествующей органической эволюции. Исторически человек рождается и живет как бы дважды: первый раз от происхождения до осевого времени (традиционный человек), второй раз — от осевого времени до современности (новый человек). Эпицентр осевого времени приходится на середину I тыс. до н. э. В этот промежуток (приблизительно 800–200 гг. до н. э.) “произошел самый резкий поворот в истории”, крутой излом в цепи культурно-исторической длительности, демаркирующий всю культурную историю на две несводимые друг к другу фазы: доосевую культуру, обращенную в прошлое, и послеосевую, открытую в будущее.

Природа и причинные основания осевого времени неизвестны и ускользают от рационального постижения. То, что было “до”, и то, что наступило “после” осевого времени, не связаны эволюционной непрерывностью и потому не могут быть описаны в категориях причинно-следственной связи. Доосевая

культура — не причина послеосевой, а всего лишь предпосылка, которая не обязательно должна переродиться в новое качество. Переход от первой ко второй произошел спонтанно, т. е. помимо какой бы то ни было рационально выразимой закономерности. Это не означает, что преодоление традиционной культуры произошло благодаря случаю, счастливому стечению обстоятельств. То, что это преодоление уникально, единственное в своем роде и не укладывается в монотонный ряд эмпирических фактов, говорит не в пользу его случайности, а, скорее, в пользу его сверхзакономерности: в пограничной зоне осевого времени невидимым образом проектируется и зарождается новый порядок культурно-исторических событий, объединенный духом "осевого" первородства и постигаемый нами в качестве закономерного и телеологически направленного. Непредсказуемую инициативу осевого времени трудно выразить, не прибегая к мотиву "волевого решения", хотя рассуждать о том, кому принадлежит это решение, невозможно, не впадая в мифотворчество. Сила, вызывающая прорыв осевого времени, надисторична, непостижима в опыте и заявляет о себе лишь в самом факте этого прорыва. Поэтому К. Ясперс воздерживается от метафизических или теологических характеристик этой силы; он называет причинные основания осевого времени "исторической тайной", вынуждающей нас быть такими, какие мы есть, и лишаящей нас всякой надежды на ее научное объяснение.

Несомненно лишь одно: исторический излом, о котором идет речь, двойственен по своей жизненно-духовной активности; энергия распада традиционной системы ценностей соседствует и сопрягается с энергией созидания и собирания культуры на новых началах самосознания и творчества. В этот момент не только разрушается доосевой порядок культурно-исторического бытия, увядают и гибнут цивилизации, существовавшие тысячелетиями, но и формируются координаты и точки отсчета нового социокультурного миропорядка, таинственным образом связанные с умонастроением, целями и идеалами современного человечества. Таким образом, осевое время — итог и одновременно перспектива мирового исторического процесса: им заканчивается и подытоживается все то, что было до него; с него начинается и на его основе продолжается вся последующая история, включая нынешнюю; в нем заложен проект, положены границы и predeterminedены последние судьбы послеосевой цивилизации. Отсюда универсальность осевого времени, возвышающая его над всеми локальными изломами и потрясениями мировой истории. Только в нем и нигде более осознаются "вопросы и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию" или, другими словами, оно определяет структуру и направление мировой истории. После осевого времени каждая культура стоит перед неизбежной альтернативой: или принять его, или отвергнуть. Культуры, отвергнувшие его требования, останавливаются в своем движении, консервируются и вымирают; культуры, принявшие эти требования, наоборот — выживают, разделяя с осевым временем его блага и непредвиденные издержки.

Идея осевого времени не является открытием К. Ясперса. Приоритет последнего в том, что он локализовал это время в I тыс. до н. э. и концептуально обосновал его "осевую" роль в эволюции исторической реальности. Сама же идея критической точки, разделяющей историю человечества на две культурно-возрастные стадии, имеет давнее происхождение. По-видимому, ее истоки восходят к доисторическим временам. По крайней мере, уже в рамках мифосознания отчетливо просматривается попытка поделить мировой генезис на два стадийно нисходящих периода: первично-благодатное время изобилия и процветания (Золотой век) и вторично-производное время упадка и вырождения (библейский вариант: сотворенный Богом человек до грехопадения и человек после его изгнания из Эдема).

На исторической почве идея мировой оси впервые зарождается и разрабатывается в недрах христианства (под влиянием ветхозаветного мифа). При этом вектор мирового процесса сравнительно с мифическим меняется на противоположный: картина мира, во-первых, представляется как восхождение от несовершенного к совершенному, от земного к небесному; во-вторых, само восхождение мыслится в христианстве циклически — как возврат к божественной полноте существования, некогда утраченной человеком и теперь долженствующей быть обретенной заново. Начиная с апологетов и отцов церкви вплоть до современной богословской мысли христианство учит о мировой оси, разделяющей два последовательных во времени этапа на пути человечества к Богу. Эта ось персонифицирована в образе Богочеловека Христа. Оба этапа расцениваются как ступени откровения Бога в истории. Первый из них подготовительный и

характеризуется, по словам Евсевия, как "приуготовление к евангелию"; высшие достижения человеческого духа на этом пути — языческая (греческая) философия и иудейский монотеизм, возвестивший истину "Бога живого". Второй этап начинается с момента воплощения и искупительной жертвы Христа, снимающего с человека родовую печать первородного греха и открывающего перспективу его спасения.

К. Ясперс ограничивает притязания христианства на "осевое" первородство и рассматривает евангельскую проповедь как продукт, а не как креативное ядро осевого времени. Его аргументы до сих пор не утратили убедительности и вескости. Во-первых, христианство хотя и называется мировой религией, тем не менее ни фактически, ни по существу не соответствует этому названию, ибо "это лишь одна вера, а не вера всего человечества". Большинство людей не разделяет христианских верований и считает их заблуждением. Универсальность и исключительность — не более чем претензия христианства, прав на которую у него столько же, сколько, например, у магометанства или буддизма. И потому христианская благая весть так же далека от "вселенского евангелия", как и любая из существующих религий. Во-вторых, явление Христа не может быть квалифицировано как ось мировой истории, ибо это событие имеет догматическое, а не реально-историческое обоснование. Боговоплощение — не факт, а вероисповедная догма, неприемлемая и даже кощунственная для других конфессий и, кроме того, несовместимая с эмпирической непрерывностью исторического бытия. Так что если вочеловечение Бога — догма, то построенная на ней историософия будет в лучшем случае эмоционально-убедительным конфессиональным заверением, но никак не подлинным историософским знанием. Если в истории действительно существует поворотная точка, решительно преобразующая ее направление и ритмы, то такая точка, по словам Ясперса, "может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и христиан". Разумеется, речь идет не о факте как единичном событии. В данном случае К. Ясперс понимает под фактом обобщенное явление исторической жизни, в равной мере свойственное цивилизациям Запада и Востока и послужившее предпосылкой для формирования однотипных норм сознания и бытия человека.

В период осевого времени складывается однородное культурно-мировоззренческое пространство, связывающее Восток и Запад в единую зону ("ось") духовного родства. Философии и религии этой эпохи — будь то учение Гераклита о Логосе, [метафизика Дао Лао-Цзы](#) или доктрина спасения Будды — обнаруживают готовность к коммуникации и диалогу и принципиально не исключают возможности взаимопонимания. Когда эти учения соприкасаются, оказывается, что "в каждом из них речь идет об одном и том же". Память об этой творческой эпохе сопровождает человечество на протяжении всей последующей истории. Сознательно или подсознательно, современный человек угадывает в ней свою духовную прародину. Возврат к ней и восстановление ее первородной глубины и общечеловеческой значимости есть первый шаг на пути к обретению искомого "вселенского евангелия", первыми апостолами которого были философы, пророки и мудрецы осевого времени.

В осевое время предрешается судьба мифа. С этого момента он если и не исчезает, то, во всяком случае, утрачивает свою главную функцию — быть средством и орудием практической и духовной консолидации доисторического общества. Бытие человека в мифе сменяется его бытием вне мифа. Последний теряет власть над сознанием и поведением индивида. Теперь сознание дистанцируется от мифа и рассматривает его как нечто внешнее и доступное для осмысления, анализа и сомнения. С этого момента "началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа", борьба, в которой у мифа не было никаких шансов на выживание. Из священного предания, безраздельно господствующего над душой, миф превращается в объект рационально-умозрительного или морального толкования; из формы мысли он преобразуется в предмет мысли.

Однако распад мифа не означает его бесследного исчезновения. В системе послеосевого сознания и культуры он продляет свое существование на правах периферийного, вспомогательного или декоративного элемента. Он становится достоянием фольклорной или сказочной традиции; используется (вплоть до настоящего времени) в литературе и искусстве в качестве мотива, нестареющего сюжета или повода для вдохновения; служит "материалом для языка", который уже не имеет прямого отношения к содержанию мифа и передает психические или бытовые реалии переживаемого исторического момента. Другой способ упразднения мифа связан с его умозрительной разработкой. В мифе усматривается некая

предвечная умопостигаемая истина, облеченная в занимательные формы слова и повествования. Отыскать истину мифа — значит снять с него пеструю бутафорию образов и сюжетных зависимостей. Так что параллельно с критическим развенчанием мифологии в ее экзотическом проявлении шло спекулятивное преобразование мифов, или, как говорит К. Ясперс, “постижение их на большой глубине”. При этом персонажи мифологии растворяются в стихии мышления, утрачивают пластическую определенность и постепенно трансформируются в философские универсалии. В этом смысле философия выступает как законная наследница мифомышления.

Новое качество сознания, немислимое в доосевую эпоху, можно обозначить словом “рефлексия”, т.е. способность сознания раскрепощаться от традиционных знаний и убеждений и находить точку опоры в себе самом. Мышление впервые перестало доверять унаследованным от предков истинам и обратило взор на самое мыслительную способность; другими словами, впервые “мышление делало своим объектом мышление”. С зарождением рефлексии в осевое время мысль приобретает неограниченное число степеней свободы, а вместе с этим — бесконечные возможности творческого самовыражения. Самосознание расковывает дремлющие глубины духа и обнаруживает их совместимость и тождественность глубинам и тайнам вселенной. Мышление озадачивается вопросами, которые не тревожили архаического индивида; для последнего ответ на любой вопрос давало предание, закрепленное в мифе. Разрушенный миф обнажил в бытии и сознании трещины и провалы, через которые человеку “открывается ужас мира и собственная беспомощность”. У него нет иного способа защитить себя, кроме мыслящего противостояния судьбе и неизвестности: “стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения”.

Задавание вопросов и получение ответов на них приобретает устойчивый, системный и направленный характер. Складывается вкус и привычка к раздумьям и рассуждениям о фундаментальных основаниях и целях космо-исторического процесса и человеческой жизни. Интеллектуальная деятельность духовно избранных натур превращается в профессиональное занятие; именно тогда, в цветущие и драматические времена “осевого” излома истории, “впервые появились философы”. Все они — греческие философы и израильские пророки, индийские аскеты и китайские мудрецы — не смешиваются в одну безликую и однородную массу, и в то же время между ними есть нечто субстанционально общее и родственное. Все они озабочены одним: каким образом сохранить и нормировать реальность человеческого существования с помощью открываемых ими нетрадиционных духовных ценностей и тем самым предложить человеку достойный и спасительный исход из роковой непредсказуемости исторического процесса. Этот исход, согласно К. Ясперсу, был ими найден и завещан последующим поколениям в качестве “вселенского евангелия”, кодекса общечеловеческой мысли, веры и нравственности — кодекса, способного образумить человечество и оправдать смысл и назначение его существования. Однако мы, наследники этого “евангелия”, полагает Ясперс, оказались не на высоте заключенных в нем откровений и предали его забвению. Задача современной и будущей культуры заключается в том, чтобы “вспомнить” о нем и восстановить его во всей его нестареющей правде и всемирной значимости.

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ**

### **Часть II. Единство и разнообразие становления духовных культур человечества**

#### **Тема 2.1. Исторический синхронизм зарождения философии на Западе и Востоке: концепт “осевого времени”**

1. Социально-культурные предпосылки генезиса философии.
2. “Осевое время” как духовная революция.
3. Универсализм “осевого времени”.
4. Понятие метафизики.

5. Логический генезис понятия трансцендентного.
6. Становление понятия трансцендентного на Востоке и Западе.
7. Неплатонизм и христианство: преемственность и отрицание.
8. Специфика христианского гнозиса. Критика гностицизма.

## Тема 2. Специфика античной модели трансформации сознания от Мифа к Логосу

При разыскании генетического корня философии историк философии сталкивается прежде всего с двумя явлениями дофилософской духовной культуры: эмпирическим знанием и мифологией. В родоплеменном социуме они нераздельны, объединены суггестивной (культовой) энергией бессознательного. Однако внутри объединяющей их общности они все же различаются и даже образуют противоположные моменты общинно-родовых представлений о мире: по отношению к эмпирическому знанию миф выполняет роль *метатеории*, определяющей когнитивные границы, внутри которых это знание вызывает к себе доверие и обретает условия своей практической осуществимости. Другими словами, в преисторическом воззрении на мир мифология выступает в функции дофилософского *самосознания*, санкционируя и в то же время ограничивая возможности опытного освоения природы. При описании исторического начала философии это обстоятельство, т. е. функциональное различие мифа и эмпирического опыта внутри культового комплекса, следует особенно учитывать, поскольку взаимоотношения и тенденции их развития имеют непосредственное отношение к зарождению философии и науки.

В современной специальной литературе миф и эмпирический опыт признаются двумя параллельными источниками философии (гносеогенная и мифогенная концепции). Против того, чтобы рассматривать знание и мифотворчество в качестве самостоятельных предпосылок философии, невозможно возражать. Не вызывают сомнений и попытки объединить гносеогенную и мифогенную концепции в одну теорию и тем самым представить рождение философии как продукт обострения и разрешения противоречия между мифом и эмпирическим знанием<sup>1</sup>. В сближении конкурирующих точек зрения, бесспорно, есть положительный смысл<sup>2</sup>. Однако само это противоречие нуждается в конкретизации, обеспечивающей логическую допустимость и фактическую вероятность такого происхождения философии. Для этого в первую очередь необходимо определить меру генезисного сродства каждой из сторон указанного противоречия и возникающей философии<sup>3</sup>. Ибо основное затруднение возникает как раз тогда, когда миф и эмпирическое знание расцениваются в качестве равноправных и в причинном отношении равнозначных источников философии или же когда эмпирическому опыту отводится активная, в сущности, главная функция в механизме исторического зарождения философии, в то время как мифология рассматривается скорее как псевдоисточник, чем источник, пассивная и рутинерствующая сила на пути зарождающегося Логоса.

Убеждение в том, что философия возникает из зачатков научного знания в противоположность мифу, восходит к просветительскому рационализму, к его тенденции отождествлять философию и научный рационализм вообще. Общеизвестное историко-философское выражение это убеждение нашло в формуле немецких философов И. Дерффера и В. Нестле "от Мифа к Логосу". Эта формула допускает различные прочтения в зависимости от того, как толковать Миф и в особенности сам механизм его замены возникающей философией. В нее, например, вписывается историко-философский логицизм Гегеля: философия имманентно вызревает в недрах Мифа, но, возникнув, она уже не имеет с ним ничего общего, так что происхождение философии не проясняется, а мистифицируется. С ней согласуется также историко-философский иррационализм К. Иоля<sup>4</sup>: натурфилософия досократиков рождается из духа первобытной мистики и от нее, в сущности, ничем не отличается. Но особый авторитет и популярность снискала эта формула в интерпретации И. Дерффера и В. Нестле. Суть их толкования происхождения философии подкупает концептуальной простотой и здравомыслием: философия возникает как рационально-

критическое преодоление мифологии, как торжество разума над вымыслом<sup>5</sup>. Однако эта простота достигается за счет неправомерного упрощения проблемы: формула "от Мифа к Логосу" перестает отвечать своему органическому (генезисному) смыслу. Роль мифологии в предварении философского знания сводится на нет; в поле зрения историка философии Миф приобретает значение терпящей и обреченной стороны, генезисно противопоставленной становящейся философии. Рождение Логоса заведомо идентифицируется с возникновением того, что Дж. Бернет назвал "рациональной наукой"<sup>6</sup>, или, по крайней мере, изображается как один из ее симптомов. Следовательно, в генезисную связь с зарождающейся философией ставится лишь *опытное* знание, но никак не миф. Но в таком случае мы не в состоянии объяснить происхождение *умозрительной* метафизики "первых философов", родственной мифопоэтическим структурам мышления и никак не вытекающей из чувственного опыта; нам будет трудно (если вообще возможно) в обход мифопоэтической традиции рационально объяснить возникновение спекулятивно-умозрительных построений досократиков, не говоря уже о тех остаточных явлениях мифологии, которые присутствуют в раннегреческой философии, так сказать, невольно, в силу генезисной непрерывности при переходе сознания от Мифа к Логосу.

Внемифологический (гносеогенный) подход к происхождению философии оправдан, по-видимому, в одном и только одном случае: если философию всецело сводить к рационально-познавательной деятельности мышления. Тогда философия легко сближается с частнонаучным знанием, с тем, что сейчас называют теоретическим естествознанием, и беспрепятственно выводится из него исторически. Однако философия, в том числе и первоначальная, не тождественна знанию: с самого своего зарождения она не только *рационально* познает свой объект, но и *настроенчески* переживает и оценивает его по шкале социально-нормативных и личностно-индивидуализированных критериев. И эти критерии непосредственно не следуют из логики познавательного процесса; наоборот, они в известном смысле предшествуют ему, задают его направление и определяют границы, внутри которых познание и его продукты имеют ценностную и практическую значимость<sup>7</sup>. Поэтому метод распознавания исторического начала философии должен ориентироваться прежде всего на специфику и природу философского знания. Историк философии обязан выделять в становящейся философии не только то, что *объединяет* ее с частнонаучным знанием, но и то, что их различает, что невыводимо из эмпирического опыта и что делает философию качественно самобытной формой духовного отношения к миру.

Эмпирический опыт, безусловно, причастен к происхождению философии, но эта причастность не идет дальше обуславливающего фактора, стоящего в весьма *опосредованной* (во всяком случае, не генезисной) связи со становлением философии. Ибо эмпирический опыт и философская рефлексия различаются не только по широте и глубине знания, но и по характеру функций, по целям и назначению. Возникающая философия если и приемлет преднаучное знание, то не иначе как через присущий ей способ видения, который принципиально невыводим из эмпирического опыта и генезисные предпосылки которого лежат в плоскости мировоззренческой (а не только познавательной) генеалогии философии. Существенно то, что философия, в том числе и зарождающаяся, оказывается в состоянии выдвигать и развивать свои положения вопреки данным эмпирического опыта или, во всяком случае, в сознательной независимости от них. Не менее существенно и то, что наука имеет свою, независимую от философской (хотя и связанную с ней) генеалогию. Из преднаучного знания непосредственно, естественно-непрерывно возникает наука (из астрологии — астрономия, из лечебной магии — медицина, из алхимии — химия и т. д.), и вывод этот достаточно обоснован историей науки<sup>8</sup>. Так что выводить философию из первобытного естествознания по меньшей мере означает подмену одной генезисной преемственности другой, с ней не совпадающей.

Тип исторической связи эмпирического знания и философии аналогичен структурной соотнесенности современных специальных научных и философских теорий. Из научных фактов и положений генетически невыводимо философское знание как таковое, хотя оно может быть связано с ними, а иногда (как, например, в случае с любой разновидностью материализма) вообще основывается и опирается на них. Как особая форма сознания, философия связана с наукой опосредованно, косвенно, через контекст социальной и духовной жизни общества; и в этом контексте они не сливаются друг с другом, но и не расходятся до взаимного отчуждения. В связанной целостности познания они существуют как различные,

хотя и взаимосвязанные способы духовного отношения к миру и самому познанию. Эти способы формируются и функционируют по своим внутренне суверенным законам, которые переплетаются и взаимодействуют в развитии ценностно-познавательной культуры, но никогда при этом не совпадают и не подменяют друг друга. На этом покоится и этим объясняется их относительное самодовление, их предметное и методологическое своеобразие.

При всей нераздельности возникающей античной философии и естествознания их трудно связать причинно-следственным отношением: эмпирическое знание — причина, философия — следствие. Сам переход от преднауки к науке осуществляется в Греции под влиянием зарождающейся философской рефлексии, способствовавшей *пересмотру* традиционных основ эмпирического опыта. Другими словами, философия сама выступает как фактор, генерирующий превращение преднаучного знания в научное. Даже если допустить существование систематически развитой науки до философского знания (например, в Египте, Вавилоне), она не преобразуется с необходимостью в мировоззренчески-оценочное (философское) отношение к миру. Более того, возможности древней ближневосточной науки оказались в зависимости от уровня и состояния современной ей теоретической рефлексии. Именно неразвитость философского самосознания на Ближнем Востоке обусловила тот факт, что систематическое естествознание существует здесь еще как сакрализованная дисциплина, или псевдонаука. Нечто подобное мы можем наблюдать и в Греции. Раннепифагорейскую математику и астрономию нельзя рассматривать в качестве естественно-научного истока философской мудрости пифагорейцев. Наоборот, обе эти дисциплины оказались в *двойной зависимости* от философии. С одной стороны, войдя в круг пифагорейской религиозно-философской рефлексии, преднаучные сведения осмысляются в свете соответствующих рационально-аналитических спекуляций. С другой стороны, пифагорейская мистика выступила в роли сдерживающего фактора в развитии научного естествознания: исходный преднаучный материал был втянут в уже готовую систему душевспасительной эсхатологии (выработанной еще в орфизме и элевсинских мистериях) и подчинен религиозно-нравственным и социально-утопическим замыслам. Благодаря этому пифагорейская наука и приобрела псевдонаучную, теолого-дидактическую редакцию.

Есть еще один довольно известный вариант возможного генезиса античной философии из специального знания: греческий Логос выводят из *восточной* науки, основываясь на бесспорных фактах идейно-мировоззренческих контактов Востока и Запада накануне и в ходе социокультурного переворота в Элладе VII–VI вв. до н. э. Однако и этот вариант не идет дальше формальной возможности и, во всяком случае, не гарантирует (не доказывает) имманентно-генезисную зависимость философии от предфилософской науки. Древнее ближневосточное естествознание лишь условно и ориентировочно может быть названо наукой<sup>9</sup>. Если исходить из понятия науки в ее наиболее привычном для нас смысле, то мы будем вынуждены признать, что комплекс знаний, “пришедших в Элладу из Египта и Вавилонии, не был по-настоящему рациональной наукой”<sup>10</sup>. По убеждению Дж. Бернета, наука в бесспорном понимании этого слова (за эталон научности он берет естественно-научные теории Галилея и Кеплера, Лейбница и Ньютона) начинается в Элладе и ее развитие “отчетливо может быть прослежено от Фалеса до настоящего времени”<sup>11</sup>. И с этим выводом, по-видимому, следует согласиться: ближневосточное “теоретическое естествознание” не дошло до основополагающего принципа, обеспечивающего условие возможности науки как таковой, именно до естественно-причинного *объяснения* явлений и процессов природы из них самих. Кроме того, ближневосточная мысль не выработала главного критерия научного знания, благодаря которому последнее возвышается над донаучным эмпирическим опытом и наблюдением. Речь идет о *теоретическом методе*, возводящем отрывочные и более или менее обобщенные сведения и мнения о мире в степень всеобщих и необходимых суждений. Отсюда две коренные ограниченности ближневосточной науки, лишаящие ее самодостаточности: функционально-прикладной практицизм и сакральный (ритуально-культурный) сервиллизм. Египетская математика не пошла дальше выработки шаблонизированных приемов и правил вычисления, измерения и взвешивания, пренебрежительно называемых греками (со времен Платона) “логистикой”, т.е. функциональным умением, ориентированным не на теоретически постигаемую истину, а на практический результат<sup>12</sup>. То же самое и с вавилонской (халдейской) астрономией: она, в сущности, так и осталась на ступени астрологии (с которой греки познакомились лишь в эпоху эллинизма),

предназначенной для целей дивинации и обслуживающей ритуальные церемонии, связанные с празднованием сезонных циклов ("священный брак" царя и царицы)<sup>13</sup>.

Таким образом, греки многое заимствовали с Востока: некоторые изобретения (например, гномон), результаты эмпирических наблюдений (например, записи периодичности солнечных затмений), элементарные математические познания (например, решение уравнений первой степени), — однако все это не имеет *решающего* значения для зарождения их научно-философской рациональности<sup>14</sup>. В лучшем случае эллинское мышление в процессе культурного обмена с Востоком испытало, как полагает Ф. Корнфорд<sup>15</sup>, нечто вроде "побудительного толчка" (a quickening shock), который не отвечает за вызванные им последствия<sup>16</sup>. Ибо наука рождается не столько из богатства накопленного эмпирического опыта, сколько из *способа* его рационального осмысления<sup>17</sup>. Сам же этот способ не складывается из эмпирических компонентов, не выводится из них в качестве некоего результирующего следствия; он рождается вместе с развитием индивидуальной *рефлексии* (самосознания), выражением которой при переходе к исторической реальности является становящаяся философия. К моменту возникновения греческой науки и философии египтяне обладали несоизмеримо большим и изоциренным опытом эмпирического познания, однако, как резонно заметил У.К. Гатри, "факел философии не зажегся в Египте, ибо египтянам не хватало для этого искорки (spark), той любви к истине и знанию ради них самих, которой греки в высшей степени были одарены и которую выразили своим собственным словом — философия"<sup>18</sup>. Именно философия способствовала превращению преднауки в науку, эмпирического опыта — в теоретическое (всеобщее и необходимое) знание. Ее установка на "последние" (самоочевидные, но надэмпирические) истины побуждала и специальное знание искать такие же умозрительные и в то же время самодостовверные аксиомы.

В результате таких поисков и была открыта дедуктивная наука, т.е. знание, *фактически* возникающее из опыта, но *логически* возвышающееся над ним<sup>19</sup>. Сами греки сознавали генезисное родство "чистой" математики и практически незаинтересованного философского учения о первоначалах бытия. Об этом свидетельствуют не только математики ("Начала" Евклида семантически восходят к учению об *архе* "первых философов"), но и философы. Платон в противовес ближневосточной "логистике" отождествляет геометрию с геометрическим философствованием. Аристотель не идет так далеко, но и он помещает математику ближе всех остальных дисциплин к "первой философии". Философско-аксиоматический характер греческой математики (и тем самым ее отличие от ближневосточной "логистики") превосходно выразил историк геометрии перипатетик Эвдем (apud Procl in Eucl. 65 II). По его утверждению, геометрии, как практическому искусству, господствовавшему в Египте, Пифагор противопоставил философию геометрии, тем самым освободив последнюю от прикладного утилитаризма и утвердив ее в качестве теоретически свободной дисциплины (ε τ ς σ χ η μ α π α ι δ ε ι α ς ε λ ε υ θ ε ρ ο υ ). Как и философия, научная геометрия, согласно Пифагору, должна исходить из своих собственных первоначал (τ α ς α ρ χ α ς α υ τ ε ς ), почерпнутых не "снизу", в эмпирической реальности, а "сверху" (α ν ω θ ε ν ), чисто дедуктивным образом, и потому выдвигаемых практически незаинтересованно и умозрительно (α υ λ ω ς κ α ι ν ο ε ρ ω ς )<sup>20</sup>.

Иной род связи между мифологией и философией. Объединение Мифа и Логоса в едином процессе генезисной преемственности на первый взгляд представляется сомнительным допущением. Миф и философия — существенно различные типы мышления: миф — доисторическая, коллективно-бессознательная форма мирозерцания; философия, наоборот, уже в своих первых исторических проявлениях заявляет о себе как лично-персонализированная любовь к мудрости. При таком духовном несродстве соприкосновение между ними возможно лишь в смысле вражды и взаимоотталкивания. И это не только логическое соображение: мировоззренческая несовместимость Мифа и Логоса засвидетельствована в суждениях и настроениях первых греческих философов, в их высокомерном и неприязненном отношении к мифологии, скомпрометировавшей себя в глазах зарождающейся нравственности. Мифические сказания о сражениях гигантов, титанов и кентавров Ксенофан (ДК21 В1) прямо называет предосудительными "измышлениями предков" (π λ ά σ μ α τ α τ ω ν π ρ ο υ τ ε ρ ω ν ), а Гомера и Гесиода, сочинявших и излагавших мифы, причисляет к фальсификаторам, поскольку они исказили существо богов, "приписав" им все порочные и постыдные наклонности людей. Не менее нетерпим к мифопоэтическому наследию

Гераклит. Хотя эфесский философ, по-видимому, признавал (ДК22 В56) величие Гомера и даже считал его — в духе общеэллинской традиции — мудрейшим из греков (τ ᾶ ν ἑ λ λ η ν ω ν σ ο φ ω τ ε ρ ο ς π ᾶ ν τ ω ν), однако и время, а вместе с ним и мудрость Гомера, согласно Гераклиту, уже миновали (ε γ ε ν ο τ ο), поэтому люди, в познании вещей ориентирующиеся на Гомера, впадают в самообман, демонстрируя при этом отсутствие должного ума и понимания. Сходное отношение к мифологии можно проследить от “первых философов” до Платона и Аристотеля. Отсюда естественно напрашивается вывод: философия исторически возникает не из мифологии, а в противоположность ей, ее экзотическому миру сюжетов и символов.

Однако такой вывод был бы преждевременным. Первоначальные философские спекуляции при всей их конфронтации с доисторическим религиозно-мифологическим комплексом находятся с ним в одном эволюционном ряду<sup>21</sup>. Мифологию и философию роднит *функция самосознания* (и связанная с нею практически-ценностная ориентация сознания), которая, разумеется, осуществляется на различных уровнях и в различных направлениях. Сами “первые философы” подсознательно это чувствовали, не будучи в состоянии четко определить, где проходит демаркация между критикуемым Мифом и критикующим Логосом. Гераклит, например, выступая против антропоморфного символизма, ставит Гомера и Гесиода, этих кодификаторов древнегреческой мифологии, в один ряд с Пифагором, Ксенофаном и Архилохом, у которых способ мировоззренческой ориентации, конечно же, перешагнул границы традиционной мифологии (ДК22 В40, 42). И в этом Гераклит инстинктивно прав. Он безотчетно подметил то, что современная историко-философская мысль пытается рационально описать в качестве любопытного культурно-исторического явления. Ибо Гомер, с именем которого греки связывали сущность и происхождение мифологии, в своем *эстетическом рационализме* уже вышел за пределы традиционного мифа и, следовательно, должен рассматриваться в контексте генезиса философии.

С Гомером, таким образом, греческий миф не рождается и не процветает; с Гомером он уже умирает<sup>22</sup>. Вместе с формированием исторической (в противоположность общинно-родовой, доисторической) жизни мифология незаметно вырождается в свои многочисленные идеологические трансформации, существуя уже как индивидуализированное явление художественного (Гомер, Архилох), исторического (Гекатей), нравственно-правового (семь мудрецов), дидактического (Гесиод), космогонического (Гесиод, Эпименид, Акусилаи, орфики), религиозно-философского (Пифагор, орфики) сознания. Так что “первые философы” не столько начинают нечто новое, сколько *завершают* (лучше сказать, подхватывают) длительный процесс разложения традиционной мифологии, ее вытеснения персонализированными формами мировоззренческого освоения реальности. На этом пути трудно указать пункт, где *кончается* мифология, а где *начинается* философия. Умозрительные спекуляции, опосредствующие преемственность Мифа и Логоса, не укладываются в привычные идейные классификации: для мифологии они слишком философичны, для философии — слишком мифологичны. Между Мифом и Логосом лежит синкретичное идейное образование, отличное как от мифологии, так и от философии и в то же время родственное им обеим.

При таком рассмотрении мысль о преемственности Мифа и Логоса приобретает конкретный смысл: они не только чужеродны, но и генетически связаны. Разумеется, философия возникает непосредственно не из мифа как такового, поскольку из него нет *логического* выхода в философское мышление. Однако миф имеет *исторический* выход в философию, а именно через свои эволюционно развертывающиеся модификации, отмеченные уже свободой индивидуального самосознания. Абстрактное понятие “миф” распадается, таким образом, на две конкретные генетически преемственные ступени: родоплеменной традиционный миф в его не затронутой индивидуальной рефлексией форме, или классический миф<sup>23</sup>, и миф неклассический — миф в стадии мыслительного брожения, свидетельствующего о его вырождении и распаде. Переход от Мифа к Логосу возможен именно через рефлексивные, перезревшие редакции мифа, в которых просвечивается новая и несовместимая с самим мифом мировоззренческая доминанта. В зарубежной и отечественной историко-философской науке эти *переходные* от мифологии к философии умозрительные концепции обозначают различными, но родственными по смыслу наименованиями: “предфилософия”, философские “предформы”, “предыстория философии”, а их носителей обычно называют “предшественниками” философии, ее “предвестниками”<sup>24</sup>.

В этих понятиях фиксируются духовные образования, которые являются уже не мифологическими, но *еще* не философскими. Это своего рода философствующее мифотворчество или мифическое философствование, в котором традиционные рамки коллективного мифотворчества разомкнулись, но пока еще не сомкнулись границы бесспорного философского творчества. Перед нами превращенный вариант мифа, или (имея в виду его склонность к умозрительному дискурсу) спекулятивно-мистериальный миф, т. е. миф в начальной стадии его ценностно-эпистемологической разработки. Он *спекулятивен* потому, что внутри него, за декоративной поверхностью, хотя и смутно, но все же просматриваются зачатки (немыслимые в пространстве классического мифа) теоретических представлений о началах мира и человека. С другой стороны, этот предфилософский миф *мистериален*, ибо полагается (конструируется индивидуальным сознанием) как образ некоей жизненно важной для человека и требующей разрешения тайны: общедоступную занимательность мифических сказаний он драматизирует в скрытой от непосредственного наблюдения игре космических сил (теокосмогония) или в религиозно-нравственных запросах и фантазиях человеческой души ("дионисийская" антропология орфиков, этический монотеизм Гесиода)<sup>25</sup>. Таким образом, переходные формы *деградируют* в качестве мифологических структур, но в то же время *прогрессируют* в качестве исторически первичного (пробного) опыта философствования. Их своеобразие заключается в том, что, порывая с мифом как таковым, они превращаются в доктрину, логически и идеологически необязательную для индивидов определенного социума, в учение, выступающее как продукт умозрительного ("теоретического") самоутверждения личности. Философии как таковой здесь еще нет, но, несомненно, есть враждебная традиционной мифологии теология (типичный пример — Ферекид), или, как ее называет Э. Роде, теософия, "стремящаяся стать философией"<sup>26</sup>. Положительные результаты этих стремлений с философской точки зрения весьма ограничены: спекулятивному мифу не удастся перейти от образа к понятию, от последовательности (диктуемой логикой сюжета) *чувственных созерцаний* к последовательности *рациональных умозаключений*. Мышление на этой стадии еще сковано "неразличимостью" (Unklarheit) между чувственным представлением и понятием"<sup>27</sup>. Речь идет скорее о богах, чем об олицетворяемых ими силах и стихиях. Говоря о предфилософских грезах ранних орфиков, Э. Роде замечает: "Орфические боги предрасположены к превращению в чистые понятия, однако им не удастся полностью сбросить с себя остатки антропоморфной индивидуальности и чувственной ограниченности образа; понятию не удастся окончательно прорваться сквозь покров мифа"<sup>28</sup>.

И все же переходные мировоззренческие формы по отношению к будущей философии играют роль прародительского начала. В них делается шаг вперед в направлении к "более реалистическому, т.е. менее символическому и менее антропоморфному видению мира"<sup>29</sup>. Без них рождение философской рациональности, как справедливо полагает Ф. Корнфорд, представляется "необъяснимым, даже сверхъестественным (portentous) событием"<sup>30</sup>. И наоборот, предфилософские спекуляции обеспечивают по крайней мере вероятность появления рационального мышления; они очерчивают круг представлений и мыслительных мотивов, из которого становящаяся философия не пыталась выйти: она стремилась лишь уточнить и внятнее обозначить границы этого круга. С точки зрения переходного от Мифа к Логосу мировоззрения философский почин Фалеса выглядит не началом, а *продолжением* предшествующих усилий и достижений. Так что было бы наивным и неисторичным представлять себе дело таким образом, что "Фалес или Анаксимандр, подобно Адаму в день его сотворения, безотносительно к предшествующей традиции и в обход унаследованных представлений о вещах взирали невинными глазами на мир чистой чувственности, лишенной какого бы то ни было структурного оформления"<sup>31</sup>.

Вместе с тем переходные мировоззренческие образования вносят ясность в истолкование исторических начал и сущности греческой цивилизации вообще. Они побуждают нас искать реально-историческую альтернативу некритической формуле "греческого чуда", созданной не в меру горячими поклонниками и обожателями античной пластики. Реконструкция переходных форм обнажает предысторию греческого расцвета и показывает, что никакого "чуда", собственно, не произошло. Эллинская культура в своем формировании пережила типичные для любой культуры родовые муки становления, прошла естественные фазы зарождения, созревания и апогея; ибо классика немыслима без архаики, последняя, в свою очередь, уходит своими корнями и предпосылками в подсознательную стихию религиозно-

мифологического комплекса. Пластический образ Афродиты, рождающейся из природной стихии (в общем-то из неупорядоченных оргийно-эротических страстей, связанных с культом Великой Матери), может служить эмблемой происхождения греческой культуры вообще. Причем последовательность “возрастных” эпох этой культуры вполне поддается сравнительно-историческому или феноменологическому “вычислению”. Разумеется, в созданиях греческого гения, справедливо замечает Л. Жерне, как и в любых продуктах творческого самовыражения, есть нечто непредсказуемое и немотивированное (*contingent et gratuit*)<sup>32</sup>, однако же, вопреки всем культурологическим домыслам и метафорам о “чудесном” откровении эллинского духа, они рождаются из собственных этнопсихических предпосылок и потому имеют *подготовительные* стадии и условия своего формирования. Можно, следовательно, говорить об их самобытности и оригинальности, но отнюдь не об их неподдающейся объяснению исключительности.

И наконец, еще один аспект мифогенной предыстории философии. Традиционно почти всех античных философов или именуют диалектиками, или связывают с диалектикой. Это исследовательское убеждение стало общим местом в философском антиковедении. Гораздо реже в круг историко-философского внимания попадают магистральные диалектические оппозиции, образующие сквозные движущие мотивы античной философии вообще. Одну из таких оппозиций составляет антиномия элейского *Бытия* и ионийского *Становления*, которая неизменно сопровождает философскую рациональность греков (в частности, их онтологию) вплоть до последних неоплатоников. Однако не всегда замечают, что эта антиномия восходит к более древнему, чем сама философия, и универсальному источнику, генезисно предваряющему всю досократовскую мысль. Ибо антитеза Бытия (структуры) и Становления (генезиса) в своей зачаточной форме кристаллизуется в недрах мифологии, на поздних, точнее, предфилософских фазах ее эволюции. Причем речь идет не столько о свойственной мифу формальной (бинарной) *классификации* явлений, превосходно описанной К. Леви-Строссом, сколько об *имманентной* диалектике мифического мышления как такового. На стадии, непосредственно предшествующей философии, греческий миф внутренне амбивалентен. По существу, пред нами не один, а два мифа, точнее, два противоположных способа мировоззренческого моделирования реальности в пределах этнически единого мифосознания. Один из них моделирует бытие в виде внутри себя замкнутой и утратившей способность к развитию *структуры*. Представление о такой картине мира дает олимпийско-героическая космография Гомера: в ней космос почти полностью “забыл” о дне своего рождения и функционирует как вневременное вселенское устройство. Другой способ мифологического видения (хтонический в отличие от олимпийского) осваивает мир в образе живой, *генезисно развертывающейся последовательности*. Представление об этой зарождающейся и становящейся вселенной дает теокосмогонический миф Гесиода: в нем бытие описывается как генезисно-временной процесс, органически открытый для будущего и в то же время живущий памятью о первопричинных основаниях рождения космоса. Эти две конфронтирующие мифологии — еще не философия, но само *противоречие* между ними чревато философией: оно движет мифическое сознание в направлении все более углубляющейся рационализации и составляет протогенезисный концептуальный субстрат исторического начала философии. “Первые философы”, таким образом, решают коренную проблему антиномичной сущности бытия, причем условия для ее постановки складываются уже в мифологии, по крайней мере, на предфилософских этапах ее эволюции.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть II. Единство и разнообразие становления духовных культур человечества

#### Тема 2.2. Специфика античной модели трансформации сознания от Мифа к Логосу

1. Архэ в эволюционной космогонии (“от мифа к логосу”).

2. Архэ в инволюционной теокосмогонии ("от мифа к теосу").
3. Религиозно-философский синтез Платона.
4. Религиозно-философское понимание *архэ* в эпоху эллинизма.
5. Сущность мира и судьба души в синкретических течениях эллинистической мысли (герметизм, гностицизм и др.).

### **Тема 3. Вероятность и возможность духовной коммуникации Востока и Запада в период становления философии**

В современном антиковедении сам факт мировоззренческих контактов архаической и классической Греции со странами Ближнего Востока не подвергается сомнению. Речь идет скорее о характере, мере и конкретном механизме культурных взаимодействий, хотя в недавнем прошлом вопрос о началах эллинской рациональности решался в предельно альтернативном тоне. В недавнем прошлом право монопольного объяснения природы (исторического основания и сущности) греческой мудрости оспаривали две взаимоисключающие теории: европоцентристская и ориенталистская. Историко-философский [европоцентризм](#), опираясь (и теоретически развивая его) на немецкий искусствovedческий неоклассицизм Винкельмана, Гердера и Лессинга, находит наиболее авторитетных и решительных сторонников в лице Гегеля и Целлера. Благодаря их рационалистическим усилиям (в особенности Гегеля) в европейском научном и образовательном мнении утверждается просвещенческая по своей сути легенда об эллинской духовности как о "греческом чуде", которое, как и полагается чуду, не имеет и не должно иметь никаких генеалогически предпосылок: оно принципиально "внеутробно", значимо только в своем ставшем состоянии и проявляется в виде безгенезисного самооткровения греческого гения. С этой точки зрения восточное происхождение греческого Логоса представляется кощунством и клеветой на идеалы европейской цивилизации: совершенное не может учиться у несовершенного, образец для подражания не может быть продуктом подражания.

Однако европоцентристская концепция античности слишком категорически и априорно постулировала свои положения, чтобы не пробудить встречное движение. Последнее зарождается в немецком литературно-философском романтизме, преимущественно в мифокультурных штудиях Шеллинга и Ф. Шлегеля, задавших целью реконструировать древнейшие спонтанно-бессознательные процессы народного миропозитического творчества. На этом пути романтики столкнулись с таинственным и богатым восточным видением мира, которое еще хранило память о первобытном мифе и которое более отвечало их умонастроению, чем пластический рационализм греков. Став поклонниками и одновременно пропагандистами как бы заново открытой ими "восточной мудрости", романтики тем самым возродили заветное и основательно забытое в Европе кредо раннехристианской культурологии: "свет с Востока" (*ex oriente lux*). Романтическое, в сущности, поэтическое "паломничество в страну Востока" постепенно сменяется попытками теоретически обосновать интеллектуальное первородство Востока, представить его как изначальную "родину идей". В качестве теоретического направления в науке [ориентализм](#) (востокоцентризм) программно заявил о себе в сочинениях А. Рёта, А. Гладиша и особенно экспансивно — в работах Г. Джеймса.

В поисках исторического начала античной философии востокоцентристы обращаются к восточной мудрости, усматривая в ней архетипическую модель, по которой сконструированы первые философские системы греков. Согласно А. Гладишу, все метафизические построения "первых философов" имеют восточные прототипы: Гераклит следует Зороастру, элеаты — абсолютному монизму индусов, пифагорейцы — этическому и космологическому регламентизму китайцев, [Анаксагор](#) с его мироустроительным *Умом* — еврейскому монотеизму, [Эмпедокл](#) — эсхатологической мифологии египтян. Еще более гротескно выглядят культурологические импровизации Г. Джеймса, чья книга "Украденное наследство" читается как манифест и догматическое руководство ориенталистов. Г. Джеймс, в отличие от Гладиша, выводит греческую теорию, как и вообще европейскую философию и науку (например, атомизм и небулярную гипотезу), из Египта, в частности, из мемфисской теологии. Индивидуальное авторство первых

философских доктрин греков он отрицает на том основании, что мы не располагаем точной хронологией раннегреческих мыслителей. Досократиков, вернее их философских учений, в действительности не существовало, ибо исторический период от Фалеса до Аристотеля заполнен внутренними и внешними войнами, не располагавшими (unsuitable) к теоретическому созерцанию; так что в этот период, заключает Джеймс, греки были абсолютными невеждами, не способными не только создать, но даже усвоить со стороны приписываемые им идеи. Только завоевание Египта Александром Великим пробудило эллинов к умственной жизни. Победенные египтяне выступили в роли первых учителей победителей, в то время как победители греки ассимилировали теоретические открытия египтян и стараниями Аристотеля и его школы распространили их на свое варварское прошлое, "приписав" (ascribed) историческим или даже легендарным личностям<sup>1</sup>. Все это, конечно, заставляет вспомнить о том, что и обитатели "беломраморной Эллады" тоже когда-то были дикарями; но, как справедливо заметил Ф. Корнфорд, при всей завораживающей (fascinating) занимательности ориенталистской концепции она "защищает свои убеждения вне всяких границ исторической возможности"<sup>2</sup>.

Дальнейшие исследования показали, что вопрос о том, зависима ли судьба греческого Логоса от спекулятивных влияний Востока, не может быть решен альтернативно. В свое время последовательный эллинофил Гегель, отказавший Востоку в какой бы то ни было философии, почувствовал здесь скрытую и неустранимую противоречивость и не решился отрывать теоретическую оригинальность греков от умозрительных веяний инородного происхождения. Поэтому свои рассуждения о начале эллинской рациональности он подытожил формулировкой, быть может несколько неопределенной для убежденного европоцентризма, но превосходно передающей неоднозначность ситуации: "Относительно греков в одинаковой степени верно и то, что они имели историческую предпосылку вне себя, и то, что они произошли из самих себя"<sup>3</sup>. Последующая наука об античности, прослеживая ее истоки, двигалась именно в этом направлении, стремясь согласовать рациональный суверенитет эллинов с их готовностью брать у других народностей все, что им нравилось или что они считали достойным практического или теоретического усвоения. Крупным событием на этом пути явилось исследование М.Л. Уеста "Раннегреческая философия и Восток" (1971), после которого сомнения по крайней мере в морфологическом родстве (если не в генезисной преемственности) греческих и восточных спекуляций окончательно отпадают. На всей доаттической (досократовской) философии, ионийской и италийской, М.Л. Уест усматривает печать инокультурного происхождения. Но, в отличие от Г. Джеймса, преимущественный источник влияния он видит не в египетской теологии, а в ирано-персидской религии и мифологии. Типичным продуктом смешения ([синкретизма](#)) греческих и ближневосточных спекуляций выступает у него космография Ферекида Сиросского, некоторые образы которой, в частности образ живой проторождающей потенции Времени, а также символы дуалистической теомеханики (борьба Заса и Офионея) воспроизводят древнеиранские мифопоэтические представления. Такое же сходство с зерванистскими верованиями обнаруживают космогония Анаксимандра, регламентируемая властью Времени, и концентрическая схема его вселенной. Еще больше следов зерванизма М.Л. Уест находит у Гераклита: физика последнего ставится в прямую зависимость от персидского огнепоклонничества; аналогичным влиянием, как полагает М.Л. Уест, отмечена антропология, теология и антитетическая "логика" Гераклита. Вслед за умозрительными идеями с ирано-персидским мировоззренческим комплексом сопоставляется и опытная наука ранних греков; природоведение атомистов, пифагорейцев, Эмпедокла и даже Анаксагора и элеатов генеалогически связывается с традициями персидских магов.

Все эти совпадения и сходства греческих и персидских спекуляций слишком регулярны, чтобы оказаться надуманными. И все же восточные мотивы и влияния имеют косвенное и опосредованное отношение к происхождению античной философии: из восточных религиозно-мифологических представлений с генезисной необходимостью невозможно вывести спекулятивные обобщения "первых философов", ибо происхождение эллинской философии — явление принципиально иного порядка, чем внешнее заимствование, и, следовательно, не может быть адекватно понято вне имманентной этнопсихической и социокультурной эволюции греков. Позволительно сколько угодно выдвигать предположения относительно гетерогенных (восточных) идейно-мировоззренческих вторжений в процесс

теоретического развития эллинов, например, называть эти вторжения необходимой предпосылкой, исходным материалом, побудительным толчком, мировоззренческим катализатором; однако греческая философия не вытекает из них с фатальной неотвратимостью, ибо при этом остается в тени субъект (орган) зарождающейся философии, та степень индивидуально-мыслительной свободы, недостаток которой сдерживал возможности ближневосточного умозрения, ограничивая его в целом пределами религиозно-мифологической системы миропонимания.

Иногда, говоря о становлении математики древних греков, специалисты полагают, что она складывается непредсказуемо, как бы по свободному решению, не будучи во всяком случае суммирующим знаменателем всех математических заимствований ближневосточной науки. Это мнение применимо и к происхождению античной философии (если к тому же учесть необычную, почти органическую близость ее к геометрии и арифметикой), поскольку ее формирование оказывается не столько количественным итогом всего эллинского и заимствованного теоретического опыта, сколько рождением беспрецедентного, качественного нового типа осмысления реальности и самого этого опыта, то есть рождением особой, свойственной только философии и из мифологии как таковой невыводимой субъективности. Эта субъективность собственно и делает философию тем, чем она является. Когда Дж. Бернет утверждает, что мифические спекуляции в существе своем далеки от философии "и даже не могут быть названы зародышем (the germ), из которого она развилась"<sup>4</sup>, это, быть может, сказано слишком категорично и с явным предубеждением против Мифа, но его слова хорошо подчеркивают как раз тот перерыв в постепенной эволюции мифопоэтического сознания (греческого и восточного), который характеризуется небывалым (сравнительно с Мифом) расширением степени свободы рефлексивного мышления индивида и который при всем желании не редуцируется на постепенные линии преемственности Мифа и Логоса: всегда остается некий "остаток", опирающийся в индивидуальную рефлексию ("познай самого себя") и понятый лишь в комплексе общественно-исторического развития греков.

Именно с ним, с этим "остатком" нераздельно связано то, что мы теперь называем методом (рефлексией над деятельностью сознания) и что противопоставлено Мифу как таковому. С рождением философии мышление стремится дать рациональное объяснение (λόγον δίδοναι) невидимой, сущностной стороне вещей и в то же время озабочено тем, чтобы выдвигаемые умозрительные положения могли "спасать явления" (σώζειν τὰ φαίνόμενα), логически оправдывать их существование. Суждение Платона (Theaet. 155 D) и Аристотеля (Met. I, 982 B) о том, что удивление, в сущности любопытство, лежит в основании философствования, обычно принимается в расчет как нечто второстепенное сравнительно с более вескими факторами экономической и социально-политической жизни греков. Однако при всех благоприятных условиях для возникновения философии ее рождение нельзя датировать раньше, чем она в лице своих индивидуальных носителей ("первых философов") выдвигает внутренний, индивидуально-рефлексивный и потому несовместимый с Мифом критерий объяснения и оценки явлений физического и психического опыта. Поэтому формула Платона и Аристотеля об удивлении как начале философии сжато характеризует гносеогенные истоки греческого любознания, влечение к знанию как таковому, то есть тот самоценный, раскрепощенный от культовых или непосредственных эмпирических нужд теоретический (созерцательный) интерес к истине, которого мы не находим в ближневосточных учениях и который образует не компенсируемое никакими заимствованиями собственное открытие греков.

И еще одно замечание о восточных влияниях на становление греческой рациональности. Строго говоря, такие влияния — при всей их общепризнанности — являются всего лишь допущениями, более или менее приближающимися к исторической достоверности, но фактически недоказуемыми. Как верно заметил И.Д. Рожанский, на их счет "мы можем строить лишь весьма приблизительные догадки"<sup>5</sup>. Восходящие к античности упоминания о культурных контактах греков с восточными цивилизациями большей частью были гипертрофированы ориенталистски настроенной раннехристианской апологетикой и превращены в освященный веками обычай искать корни языческой мудрости среди египетских жрецов, халдейских магов и индийских гимнософистов. Классическая литература на этот счет весьма недвусмысленна: даже в лице симпатизирующих Востоку личностей, каковы, например, Геродот, Ксенофонт или Платон, греческое самосознание воспринимает Восток глазами путешественников, рассматривает его с

любопытством просвещенных негоциантов, попавших в варварскую страну, то есть с определенной культурно-психологической дистанции, препятствующей полному погружению в лоно гетерогенной духовности. Стоит ли говорить о таких беспримерных патриотах эллинского духа, как Аристотель, для которого сами условия постановки вопроса о восточных влияниях на эллинскую любовь к мудрости показались бы беспочвенными и смехотворными. Если Платон и Аристотель, самые надежные наши источники, предпосылают зарождению греческой философии нечто вроде подготовительных спекуляций на темы строения и генезиса космоса, то они ищут эти предварительные упражнения в эллинской мифопоэтической и богословской традиции (не идя вглубь дальше Гомера и Гесиода), причем делают это не из чувства оскорбленного этнопсихического самолюбия, а (как это следует из контекста их сочинений) просто потому, что иная, именно ориенталистская версия генезиса греческого Логоса, им не приходила в голову. Лишь в двадцатом столетии благодаря трудам Дж. Харрисона, Ф. Корнфорда и их последователей ("кембриджская школа") обнаружилось, что очевидный [европоцентризм](#) Платона и Аристотеля предполагает мощный пласт мыслительного развития эллинов (более древний, чем Гомер и Гесиод) и что в поисках генезисных предпосылок греческой философии обращаться к восточным прецедентам по меньшей мере необоснованно.

Разумеется, нельзя отрицать фактов типологического сходства некоторых эллинских и восточных учений о мире и человеке. Но переходить от типологического сходства этих учений к их историческим зависимостям (влияния, заимствования), как это делала в большинстве случаев ориенталистская культурология, значило бы грешить как против логики, так и против эмпирических данных, ибо к генезису греческой философии эти подобия и сходства не имеют причинного отношения; в лучшем случае, как справедливо замечают Г. Керк и Дж. Рейвен, они "помогают уточнить некоторые частности греческих спекуляций" в момент формирования философской мысли. Точно так же никакие тесные культурно-исторические контакты с Востоком не генерируют автоматически философскую рефлексию греков, поскольку умозрительные построения, которые "первые философы" заимствовали с Востока (что, в свою очередь, требует доказательства), сами по себе не имеют генезисного выхода в философское знание: всему привходящему извне греки предпосылают встречный индивидуально-рефлективный критерий толкования и оценки, который как раз и составляет ядро самосознающего существа философии. Вот почему, усматривая почти в каждой раннефилософской системе греков какие-нибудь совпадения (мнимые или действительные) с мифопоэтическими структурами Востока, мы тем не менее в каждом случае неизменно сталкиваемся с непредугаданным, свободно полагаемым и не выводимым из мифологической традиции способом понимания и объяснения мира и человека.

По единодушному мнению исследователей, [Эмпедокл](#) — как никто из "первых философов" — диссонирует с классическим интеллектуализмом греков. Хотя в нем и признают "самое поразительное проявление культурной истории греков вообще", он тем не менее объявляется носителем несвойственных эллинизму "фаустовских" тревог и раздвоений духа. В его психическом складе грезится какое-то неэллинское начало, во всяком случае, некая автохтонная ущербность. Р. Роллан, автор монографии "Эмпедокл из Агригента и век ненависти", увидел в нем "нечто внеположное эллину, некий мятежный дух, свойственный варварам Востока и Запада", а его религиозно-этическую доктрину истолковал как "переход от восточного Аскетизма к христианству". Исключительная самобытность сицилийского философа — и как личности, и как мыслителя — породила множество гипотез относительно ее истоков. Наиболее расхожая из них объясняет мировоззренческий феномен Эмпедокла иноземными влияниями и заимствованиями; при этом взор естественно обращается на Восток. Такое предположение не кажется нелепым, тем более что и нетипичный для древней Эллады (хотя и не чуждый ей) пророческий энтузиазм Эмпедокла, и его эволюционное учение, переполненное отзвуками древнейших животных космогоний, вызывает в воображении смутные порождения восточных спекуляций.

По-видимому, философский феномен Эмпедокла, в частности его неэллинский мировоззренческий колорит, следует толковать в свете этих общих и достаточно проблематичных суждений о типологических сходствах "своего" и "чужого" в начале греческой философии. Можно выделить несколько точек гипотетического соприкосновения Эмпедокла с духовной культурой Востока. Прежде всего,

возможность непосредственных контактов в результате путешествий на Восток. Мы располагаем двумя сообщениями на этот счет, относящимися к эпохе позднего эллинизма: Плиния Старшего и Филострата. Однако ни одно из них не может быть принято в качестве биографического свидетельства. Плиний в "Естественной истории" (XXX, I, 9) говорит о длительных поездках за границу (Восток при этом не упоминается) Пифагора, Эмпедокла, Демокрита и Платона с целью освоения магического искусства; не следует никаких уточняющих деталей о месте и времени этих событий. Еще неопределеннее фраза Филострата в "Жизнеописании Аполлония" (VIII, 7, 8): он просто говорит о знакомстве Пифагора, Эмпедокла и Демокрита с магами (или с их учением?), что вообще не предполагает посещения Востока. Характерно, что Диоген Лаэртский, жадный до всякого рода слухов и подробностей, по этому поводу хранит молчание. Напрашивается вывод: восточные вояжи Эмпедокла — фикция, обязанная своим происхождением репутации мага и чудотворца, сопровождавшей философа до и после его смерти. Все эти путешествия, резонно заключает Э. Целлер, приписаны (*beigelegt werden*) ему впоследствии под влиянием сложившегося в эпоху эллинизма мифа о восточной прародине оккультного знания<sup>6</sup>.

Несколько сложнее обстоит дело с объяснением пророческой репутации Эмпедокла, его орфико-пифагорейской эсхатологии, с трудом вписывающейся в рамки греческой рациональности. В самом деле, орфическое пророческое движение содержит в себе какой-то несоизмеримый с греческим пластицизмом элемент, названный Э. Роде "каплей инородной крови, текущей в жилах эллинов"<sup>7</sup>. Хотя институт пророчества в Греции не получил широкого распространения, однако в лице Эпименида, Пифагора, Эмпедокла он заявил о себе вполне определенно, и это обстоятельство побуждает вспомнить их ближневосточных современников, связанных с греческими философами приблизительно одной эпохой, так называемым осевым временем. Было предложено несколько версий восточного происхождения эсхатологии греков. О. Группе выводит орфизм из оргиастических культов Малой Азии, однако его концепция имеет один существенный недостаток: те мифопоэтические символы позднего орфизма (например, многокрылый Хронос, Эрикeпайос, Гипта), которые действительно выдают их малоазийские корни, не находят аналога в раннеорфической литературе и, вероятнее всего, привнесены в орфический корпус в более позднее (эллинистическое) время.

Бросается в глаза также одновременное существование греческого орфизма и родственной ему палингенезисной идеологии в Индии. Трудно поверить, полагает Арнольд Тойнби, "чтобы такое сходство могло оказаться случайным". Но поскольку индийская генеалогия орфизма представляется и фактически недоказуемой, и логически невероятной, то для антропологического мистицизма греков и индусов стали искать единый культурно-исторический источник. И его нашли в феномене "шаманской культуры", остатки которой наблюдаются повсеместно от Скандинавии до Индонезии и наиболее нетронутые образцы которой до нашего времени сохранились у народов Сибири. Предполагается, что около VIII–VII вв. до н. э. одна из групп евразийских кочевников — носителей шаманистского мировоззрения (основной догмат которого — вера в циклический генезис души) — двинулась на юго-восток, в Индостан, в то время как другая — в западном направлении, где (в Скифии или во Фракии) с ними вступили в контакт греческие колонисты. С этой точки зрения эллинский профетизм, как и связанная с ним доктрина очищения, мыслится концептуально преобразованным выражением шаманистской религии и психотехники. При этом Эмпедокл рассматривается как наиболее примечательная историческая (сравнительно с полубогатыми фигурами Пифагора и Эпименида) иллюстрация шаманизма на греческой почве. Е.Р. Доддс видит в Эмпедокле чудом сохранившегося последыша (*last belated example*) шаманского типа религиозности. "Эмпедокл, — замечает Е. Р. Доддс, — представляет собой... довольно древний образец личности, именно личности шамана, который сопрягает в себе пока еще нераздельные функции мага и натуралиста, поэта и философа, проповедника, исцелителя и публичного советника. После него эти функции распадаются: теперь уже философы не должны быть ни поэтами, ни магами; само собой разумеется, такой человек в пятом веке был уже анахронизмом"<sup>8</sup>.

Теория шаманистических истоков орфической, в частности эмпедокловой антропологии, подкупает неожиданностью и критицизмом по отношению к стандартам антиковедения, пытаясь нарисовать более широкую, чем это принято, картину психоэтнических процессов, непосредственно предшествующих

происхождению греческой философии. Во всяком случае, требуются и смелость, и воображение, чтобы генезисно связать древнегреческий Логос с сибирским шаманизмом. Однако любая научная теория держится на соответствующих фактах, которыми "шаманистическая" концепция не располагает. В ее умозаключениях нет ничего невероятного, но еще меньше в них достоверного. Эта теория построена на априорной посылке (убеждении), от которой ей не удастся прорваться в область реальных культурно-исторических зависимостей. В подобных ситуациях, как рекомендовал еще Ф. Корнфорд, правомернее говорить о параллелях, оперирование которыми не обязательно предполагает (или вообще не предполагает) генетическое родство явлений. Неудивительно, что при всем желании из мировоззренческого [синкретизма](#) Эмпедокла невозможно выделить шаманистический элемент в качестве какого-то гетерогенного образования.

Кроме того, этот самый гетерогенный элемент, безусловно, соответствует эллинским мировоззренческим традициям и, по всей видимости, ими обуславливается. Например, пророческий энтузиазм сицилийского философа выводим из древнейшей эпической концепции божественной (мусической) одержимости поэта. У Гомера и Гесиода поэтическое служение Музе, зависимость от ее внушений заявляет о себе как исконно эллинский и давно профессионализованный институт (впоследствии Платон даст этому служению философское обоснование). Эмпедокл, следовательно, не шаман, а наследник творческой функции эпического поэта, дающего ей религиозно-этическое (пророческое) направление. То же самое и с доктриной метемпсихоза: вряд ли в поисках истоков следует обращаться к шаманизму, если ее можно вывести из традиции языческой демонологии, культа мертвых, первобытных тотемистических циклов рождения и смерти. По-видимому, Эмпедокл — не столько вымирающий образец профессиональной (шаманистической) всесторонности (под действием прогрессирующего разделения труда, в том числе и умственного, в классический век Греции от этой всесторонности уже ничего не осталось), сколько, по определению Йегера, "новый синтезирующий тип философской индивидуальности", которая жаждет снова обрести утраченную цельность знания, собирая ее из различных и даже, казалось бы, несоединимых компонентов: "гесиодовской и ионийской космогонии, рационализма [Парменида](#), орфического мистицизма, поэтического предания, физического эксперимента, чувственной отзывчивости поэта на звуки и краски природы, а также отчаяний и надежд духа, изгнанного из обители блаженных"<sup>9</sup>.

Более настойчивы и хронологически старше попытки детерминировать философский комплекс Эмпедокла египетской теологией: в ней усматриваются первоистоки и антропологии, и онтологии (физики и метафизики) философа. Самое древнее и потому, казалось бы, авторитетное сообщение о заимствовании греками египетских учений принадлежит Геродоту (II, 123). По его мнению, орфико-пифагорейская доктрина метемпсихоза — египетского происхождения, и эллины, ничего не добавив к ней нового, просто присвоили это учение (ὡς ἰδίῳ εἰσὺν εἰσὶν). В исследованиях А. Гладиша, Э. Бальтцера, Г. Джеймса геродотовское свидетельство было подвергнуто неограниченной генерализации: не только религиозные таинства, но и научно-теоретические представления греков были поставлены в зависимость от мистериально-теологических спекуляций египтян; понятия "египетский" и "пифагорейский" стали употребляться (в духе Геродота) как синонимы. Естественно, Эмпедокл, последователь орфико-пифагорейского мистицизма и обладатель всевозможных знаний, для апробации ориенталистских установок оказался весьма подходящей фигурой: в его катартическом аскетизме, как и в структуре его вселенной (Сфайрос, четыре элемента, Афродита и Нейкос), увидели копии египетских архетипов.

Однако все параллели между эмпедокловой системой и ее предполагаемым первоисточником не выдерживают критики: они недоказуемы исторически и лишены не только внутреннего, но даже внешнего сродства. Ни один символический образ Эмпедокла и ни одно звено в структуре его мировоззрения не несет в себе хотя бы отдаленного признака египетской родословной. Например, вера в переселение душ и связанная с ней аскеза нехарактерны для древнеегипетской религии, а точнее, чужды ей по существу. Об этой вере впервые свидетельствуют герметические сочинения и другие позднейшие источники, испытавшие влияние платонизма и неопифагорейства. Таким же призрачным оказывается египетский источник эмпедокловой космографии. Параллель между Сфайросом Эмпедокла и египетским Амоном, проводимая А. Гладишом, совершенно бессодержательна и скорее подчеркивает их

принципиальную несовместимость: Амон по отношению к миру всегда первичен и не обусловлен никакой вышестоящей инстанцией, в то время как Сфайрос Эмпедокла подчинен предначертаниям рока и генезисно возникает (органически прорастает) из первосущих вселенских стихий. Что касается четырех эмпедокловых элементов, то им вообще невозможно найти соответствия в древнеегипетской теологии. Во-первых, физика Эмпедокла, в том числе само понятие элемента, логически выводится из предшествующей эллинской натурфилософии, например из космогонии Парменида. Во-вторых, упоминания о четырех элементах в египетских источниках не идут глубже александрийской (эллинистической) эпохи: впервые мы узнаем о них от эллинизированного (писавшего на греческом языке) египетского ученого и верховного жреца Манефона (II в. до н.э.) и его современника Гекатея Абдерского (жившего в Египте при Птолемеи I), модернизовавших египетскую историю и культуру в свете греческих теоретических и ценностных представлений (например, мировоззрение Манефона явно отмечено влиянием стоических и отчасти платоновских идей). Так что резоннее предположить, как это делает Э. Целлер, что "четыре элемента не от египтян перешли к грекам, а, наоборот, от греков к египтянам"<sup>10</sup>.

Не менее беспочвенна связь эмпедокловых Филии и Нейкоса с египетскими мифическими персонажами Исидой и Тифоном. Во-первых, Исида более функционально выступает в парадигмической паре с Осирисом, а не с Тифоном. Во-вторых, эмпедоклова и египетская двоицы принадлежат к различным уровням умозрительного освоения реальности, не допускающим непосредственной (через прямое влияние или заимствование) коммуникации: Филия и Нейкос — образотворческие знаки для обозначения натуралистических сил космогенеза, в то время как Исида и Тифон — антропоморфные образы мифологического повествования. В-третьих, эмпедокловы Филия и Нейкос с неменьшим основанием могут быть сопоставлены с любой другой двоичной системой классификации и объяснения явлений: с антиномией зороастрийских Ормузда и Аримана, вавилонских Иштар и Энкиду, китайских Света (Неба) и Тьмы (Земли), доисламских Ал-Лат (Астар) и Аллаха, индуистских Вишну (принцип сохранения) и Шивы (принцип распада) и т. д.; однако при этом мы не объясняем происхождение эмпедокловой дуальной структуры космогенеза, а всего лишь констатируем ее формальное (типологическое) сходство с гетерогенными мировоззренческими структурами.

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ**

### **Часть II. Единство и разнообразие становления духовных культур человечества**

#### **Тема 2.3. Вероятность и возможность духовной коммуникации Востока и Запада в период становления философии**

1. Европоцентристская модель становления философии и ее ограниченность.
2. Мотивы и основания ориенталистской концепции становления философии.
3. Типологическое сходство умозрений Запада и Востока в период становления философии.
4. Проблематичность генезисной преемственности духовных культур Востока и Запада.
5. Своеобразие античной модели трансформации сознания от Мифа к Логосу.
6. Специфика восточной модели преодоления мифопоэтической архаики.

## **Тема 4. Между Мифом и Логосом: предфилософское богословие в Древней Греции**

### **4.1. Мифопоэтическая традиция как предпосылка развития метафизического знания**

Без анализа мифопоэтической традиции невозможно рационально объяснить возникновение спекулятивно-умозрительных построений досократиков. Представителей этого течения Филолай называл "древними богословами и прорицателями", целевой установкой которых было объяснение мира в его первопричинных основаниях и выработка религиозно-практических рекомендаций к добродетельной жизни и спасению души. По другому их еще называли "поэтами". К их числу относили Орфея, Мусея, Лина, Акусилая, Эпименида и даже Ферекида, ибо они мыслили во многом как философы, но выражались как поэты и богословы. Эти древнейшие поэты, если иметь в виду не их слово, а их мысль и настроение, суть богословы, ищущие "теоретические и практические пути к Богу"<sup>1</sup>. Не зря Аристотель назвал их "богословствующими мыслителями", т.е. мыслителями, которые избрали идущую от Мифа идею бога в качестве предмета интенсивных умозрительных разработок. Представители этого направления в развитии метафизики мыслили мифопоэтическими образами и не аргументировали своих положений. Это есть своего рода "философствующее мифотворчество, или мифическое философствование"<sup>2</sup>. Такой миф одновременно и спекулятивен, ибо в нем зарождаются теоретические представления, и мистериален, ибо полагается на "образ некой жизненно важной для человека и требующей разрешения тайны". Таков миф теокосмогонический и религиозно-нравственный, развивающийся в "дионисийской" антропологии орфиков и этическом монотеизме Гесиода. Здесь традиционные формы классического мифа деградируют, а прогрессируют начатки философствования. Философии здесь еще нет, но уже возникает враждебная традиционному мифологическому политеизму мифологическая теология или теософия, "стремящаяся стать философией"<sup>3</sup>. Именно здесь формируется религиозный субстрат возникающей философии. А.В. Семушкин отмечает в этой связи, что философия рождается как бы дважды, явно и неявно, в среде натурфилософии и рассматриваемого богословствования<sup>4</sup>.

В новейших исследованиях древнегреческой философии выявлено, что уже в самом начале ее формирования "намечаются два взаимоисключающих способа понимания мира и назначения человека в нем: наивно-натуралистический реализм (материализм) и религиозно-нравственная спекуляция (идеализм), "физика" и "метафизика"<sup>5</sup>. С этим нельзя не согласиться, об этом свидетельствует дошедший до нас фактический материал, однако вряд ли будет справедливым жестко проводить данное разделение, а тем более относить метафизику лишь к религиозно-нравственному течению в древнегреческой культуре. Фисиологи в такой же мере разрабатывали начатки спекулятивной метафизики, как и "богословы". Корректнее было бы говорить о "физиках" как искателях натуралистических начал, в чем заключается лишь свойство их метафизики, но не ее отрицание.

### **4.2. Различие в путях становления метафизического знания: богословие и натурфилософия**

Причина различных взглядов на происхождение мира и первоначало коренится в том, каким способом произошел в них разрыв с традиционным мифологическим мировоззрением. Движение шло не только от "мифа к логосу", но и от "мифа к теосу" и "от мифа к нусу". Причем эти два течения древнегреческой культуры были не только взаимоисключающими, но и коррелирующими, дополняющими друг друга в общем духовном развитии, что мы далее попытаемся обосновать. В силу их предполагаемого единства следует говорить не о наличии метафизики только в одном каком-либо из названных течений, но только об отличительных формах решения вставшей метафизической проблемы. Так, если на греческом

Востоке духовное познание развивается как знание о мире, миф перестает быть ценностным убеждением индивида, превращаясь в объект критического анализа, что привело к определенной секуляризации философии, то на греческом Западе было осознано, что вместе с мифом умирает и нечто очень ценное, что не может быть обретено на путях натуралистического мышления. Однако потеря мифологического отношения к действительности могла привести к потере ценностной ориентации, которую неспособно было взять на себя натуралистическое мышление. Необходимо было выработать нечто, способное содержать и нести в себе ценностное измерение космоса и бытия человека, восполнять его регулятивно-мировоззренческие потребности. Ведь в то время не были еще созданы институты, способные заменить традиционную религию и мифологию. Выход был один — в трансформировании древней мифологии, приведении ее в соответствие с возросшими духовными потребностями и запросами человека. Именно в лице орфиков и пифагорейцев мифология реформируется, истолковывается в нравственно-воспитательном духе. У них мифология не обмирщается, а сакрализуется, превращаясь в мистерию, так как ищет не господства над природой, а внутреннего совершенства самого человека.

На Западе метафизика начинает складываться не как опытное природоведение, а как религиозно-нравственное умозрение. Мировоззренческая перспектива здесь совершенно иная, так как исходным мотивом духовных интересов становится человек в его связи с судьбой космоса. Воззрение на мир характеризуется здесь ярко выраженной антропологической направленностью. В связи с этим развивается не столько космогония, сколько теогония и антропогония<sup>6</sup>. Развитию данного направления способствовала и сложившаяся социально-политическая и экономическая ситуация в древнегреческих полисах. Данная онтология подкрепляется здесь реальным драматизмом истории в период распада родовой и утверждения государственной общности, когда правовая система еще не окрепла, а полисная гражданственность была еще не в состоянии возместить утрату первобытной цельности родового быта. Оказавшись в столь трагической ситуации и потеряв мировоззренческие ориентиры, сознание развивается по пути выработки ценностных ориентиров в космосе, в результате чего возникает космополитическая идеология, носителями которой стали первые философы и богословы. Широкое распространение получил также *пророческий* эпос, который “специализировался” в области религиозно-нравственной проповеди (Эпименид и др.), пытаясь выработать своеобразную языческую идеологию спасения. Последняя была тесно связана с представлением о Золотом веке как утопическом идеале старины. Именно этим идеалом питалась раннегреческая инволюционная метафизика.

#### 4.3. Специфика теокосмогонии

Вместе с тем между “физиологами” и богословствующими поэтами существует принципиальная разница во взглядах на развитие мироздания и судьбу человека. Если физиологи в космогонии исходят из Хаоса как неустроенного смешения первовещества и слепой стихии, то богословствующие поэты — из совершенной гармонии как истинного начала и причины Космоса. “Античный идеализм, начиная с орфико-пифагорейских духовных оргий, основным предметом своих спекуляций избирает человеческую душу, ее предсуществование, воплощение и посмертную судьбу”<sup>7</sup>.

С точки зрения инволюционной теокосмогонии космический процесс осуществляется как богонисхождение в мир, т. е. как своеобразное “богопадение”. Если раннегреческий грубый антропоморфизм выродился в официальное обрядовое идолопоклонство, то в мистериях сохранялось нечто живое и творческое, на что опирались древние богословы. Подобием бога в философском богословии является уже не чувственный образ, а внутренний мир человека, его дух. Зевс уже в гномической поэзии начинает прославляться не только как устроитель природного существования, но и как нравственный правитель мира<sup>8</sup>. Происходила *этизация* традиционных религиозных представлений.

#### 4.4. Поэма Лина “О природе космоса”

Интересна поэма Лина “О природе космоса”, идеи которой затем можно будет найти у первых философов: “Так, через распрю управляется все всегда. Из Всего — все [вещи] — Всё, Все [вещи] — одно, каждая — часть Целого, все в одном: Ибо все эти-вот [вещи] возникли из некогда единого Целого, А из всех

[вещей] некогда, в определенное время, снова будет одно, Вечно сущее одним и многим, причем [их] невозможно увидеть одновременно. Много раз будет [повторяться] одно и то же, и никогда не наступит конец. <...> Человек и все тленное умирают, а бытие будет неуничтожимым и сущим всегда, поскольку оно таково. Оно будет изменяться [лишь] всевозможными кажущимися обличьями и очертаниями формы, скрываясь от взора всех смертных<sup>9</sup>. Кроме того, Бог для Лина наделен качеством всемогущества: “Богу легко исполнить все, и нет ничего невозможного”, а потому “должно надеяться на все, ибо нет ничего безнадежного”<sup>10</sup>. Другие же мысли не следует пускать в душу, нужно “оберегать ум”. Кроме того, Лин советует обуздывать чрево, чтобы смирить похотливое вожделение. Как видно из представленного фрагмента, Лин в мифопоэтической форме высказал мысли, свойственные не только натурфилософии (Гераклит), но даже отчасти элейской школе (Ксенофан и Парменид). Однако если философские школы изучены достаточно тщательно, то поэма Лина и содержащиеся в ней идеи остались в тени.

#### 4.5. Теогонические гимны Орфея

Орфей, теогонические гимны которого дошли до нас, был, по преданию, учеником Лина. Есть мнение, что Орфей “первым придумал имена богов и изложил их генеалогии”<sup>11</sup>.

В греческих орфических мистериях есть ряд черт, не имеющих прецедента в других культурах, когда уменьшается дистанция между людьми и богами. Орфические мифы содержат своеобразную мифологически-религиозную антропологию. В них говорится, что титаны разорвали на части и пожрали Диониса-Загрея и за это были испепелены молнией Зевса, создавшего из их праха человека. Человек, поскольку он состоит из вещества титанического, зол и недолговечен, но так как титаны вкусили тело бога, то человек содержит в себе божественную и бессмертную искру. Такой дуализм и признание в человеке некой бессмертной части не засвидетельствованы с такой определенностью на греческом Востоке.

Для орфиков также характерны представления о жизни как темнице и о теле как могиле души. Душу они мыслили как нечто чистое и божественное, полностью противопоставленное телу как чему-то низменному и смертному. Эта идея была неведома ионийцам, но зато логически порождалась орфической космогонией.

Один из гимнов Орфея говорит о создании всего сущего и человеческого рода:

“Сначала были Хаос и Ночь, да черный Эреб [Мрак], да Тартар широкий,  
И не было ни Земли, ни Воздуха, ни Неба. В беспредельном лоне Эреба

Чернокрылая Ночь перво-наперво рождает яйцо”, из которого затем вылупился полный вожделения Эрос, через “эротическую любовь соединивший всех, породивший Землю и самих богов” (46, 38–39).

Другой гимн говорит о том, что Океан был “всем прародитель”<sup>12</sup>.

Если говорить об образе мирового яйца, то он протогенирует космический миропорядок, появляясь впервые у орфиков, приходя на смену гесиодовскому Хаосу. Яйцо-эмбрион является символом органической жизнеспособной смеси, которая подменяет все хтонически-бесформенные существа и олицетворяет собой женское плодоносящее начало, которое затем заменится другим, мужским началом вместе с возрастанием муже-отцовского принципа. Об этом — гимн Орфея Зевсу, который свидетельствует также о тенденции перехода от политеизма к монотеизму:

“Зевс стал первым, и Зевс — последним, яркоперунный.

Зевс — глава, Зевс — середина, все происходит от Зевса.

Зевс мужчиною стал, и Зевс — бессмертною девой.

Зевс — основанье Земли и звездообильного Неба.

[Зевс — дыхание всех, Зевс — пыл огня неустанна.

В Зевсе — корень морей, Зевс — также Солнце с Луною.]

Зевс — владыка и царь, Зевс — всех прародитель единый.

Стала единая власть и бог-мироправец великий,  
Царское тело одно, а в нем все это кружится...<sup>13</sup>.

Орфей наделяет Зевса следующими атрибутами: "Все он чует один и промыслит все боговидно, Все на глазах у Зевса повсюду, отца и владыки..."<sup>14</sup>. Интересна также теогония Алкмана, которая стоит на пороге космогонии. Он считал, что "материя всех вещей была беспорядочной и необработанной. Затем возник, по его словам, некто мастерящий все вещи, затем возник Порос, когда же Порос прошел, последовал Темокр. Порос означает как бы начало, а Темокр — как бы конец [~ завершение, телос]<sup>15</sup>. Были также и такие среди богословствующих поэтов, которые в поисках "неведомого бога" обожествляли и непотребное. Так Эпименид, например, "считал богами и Наглость и Бесстыдство, воздвиг им храмы и алтари в Афинах и предписал приносить им жертвы"<sup>16</sup>.

#### 4.6. Богословие Ферекида Сиросского

а) Жизнь и творчество. Многие черты эпического "боготворчества" наследуют и представители "предфилософского богословия" Древней Греции, теогония которых "предваряет космогонию, составляя ее эмбриональное ядро"<sup>17</sup>. Наиболее глубоким и оригинальным представителем такого рода богословия был Ферекид Сиросский. Родом он был с о. Сирос (что рядом с о. Делос), который находится в Эгейском море, на пересечении путей, ведущих на Крит, в Египет, Финикию и Малую Азию, что могло предопределить и синкретичный характер предфилософских спекуляций Ферекида. Родился он около 600 г. до н. э., много путешествовал и свое отечество отождествлял со всей Элладой. Среди современников он прославился как визионерствующий пророк и тайновидец. Вот как он оценивал сам себя:

"Полная мудрость — во мне; а если есть пущая мудрость,  
То в [Пифагоре](#) моем же она, который в Элладе  
Первый из всех, кто ни есть, — таково нелживое слово".

Ферекид был знаком с воззрениями семи мудрецов, по свидетельствам поздних авторов, учился у Питтака и переписывался с Фалесом; тем не менее по типу своей мудрости он совершенно оригинален. Ферекид написал единственный трактат в 10 книгах, от которого сохранились лишь два фрагмента. Он был написан в прозе — беспрецедентное событие в литературно-мировоззренческой истории греков, ибо проза радикально расширяла языковые возможности для выражения мысли. Мысли Ферекида представляют собой первый опыт абстрактного умствования, который непосредственно предваряет первые философские спекуляции. В сочинении Ферекида "процесс зарождения философии определенно преобладает над процессом вырождения мифологии"<sup>18</sup>. Известно несколько названий не дошедшего до нас труда Ферекида: это и "Богословие" (или "Теогония"), и "Семинадрии", и "Богосмешение" ("Теокрасия"). Как видно по некоторым названиям сочинения, ферекидовское богословие смешивало все культы и верования, возможно, с целью отыскания единых оснований для универсальной, философской религии.

**б) Аллегорический метод.** Для решения указанной задачи Ферекид вырабатывает *аллегорический* метод толкования. Так, например, он произвольно вносит исправления в традиционное произношение имен мифологических божеств (Зевс — Зен, Ден, Дис, Зес и т. д.). Причем все эти поправки предполагают смещение смысловых акцентов, ключ к постижению которых для нас безвозвратно потерян. Уже древние комментаторы столкнулись с непроницаемостью метафизики Ферекида. Неоплатоник Прокл, например, говорил, что "учение Платона не столь загадочно, как учение Ферекида". Все это благодаря приему, который в поздней античности получил название аллегорического, т. е. умозрительного толкования и объяснения явлений, при котором слово и обозначаемый им смысл расслаиваются.

Богословский аллегоризм Ферекида является естественной реакцией греческого сознания на исчерпавшую себя модель мифопоэтического творчества; именно в нем — предпосылка и начало древнегреческой метафизики<sup>19</sup>. Аллегория — это уже форма рефлектирующего сознания, ибо рассуждать аллегорически — значит идти от непосредственно данного к тому, что раскрывается лишь напряжением мысли и умозрения. Ферекид, таким образом, является одновременно как создателем новой (богословствующей и философствующей), так и разрушителем старой мифологии; он "первый независимый

теоретик божественного в Древней Греции"<sup>20</sup>. Метод Ферекида будет затем развит в умозрительном символизме Гераклита и метафизике числового символизма Пифагора.

**в) Метафизический смысл первоначал Ферекида.** В древности, по словам А.В. Семушкина, метафизический смысл первоначала Ферекида был утрачен и подменен натуралистическим толкованием в стиле милетской школы. У Ферекида же процедура мирообразования не космогонична, а теогонична. Архэ у него представлено в виде триединого метафизического начала, и вселенная происходит в результате сперматической эманации Хроноса. Природа у Ферекида — не среда обитания богов и тем более не их прародительское начало; она всего лишь проявление (эманация) теогонического процесса.

В основе мира у Ферекида трехипостасная троица: "Зас и Хронос существовали вечно, и с ними Хтония; имя Хтонии стало Гея (Земля), когда Зас преподнес ей в дар Землю". Однако лишь в конце мировой эволюции данные протогенезисные силы Ферекида обретают облик и функциональный статус гомеровских богов. В начале же, в исходной точке эволюции космоса, они всего лишь предвечные и безмолвные сущности, безликие мировые потенции. Зас здесь выступает в качестве закона сохранения, исключающего развитие в силу абсолютного самосовершенства (отец без потомства); Хронос — бисексуальной детопорождающей страсти; Хтония — земли, матери-девственницы, не способной к самозачатию.

Однако Кронос (от вечно Хронос) как бы выпадает во время, бессмысленное и повторяющееся. Кроносов теокосмос безнадежно неудачен, "исправляется" он через некую трансцендентную силу, в качестве которой выступает Зевс (Зас) и Хтония. С этого момента начинается зевсический период миротворения. Власть над Космосом переходит от Кроноса к Зевсу (Засу), который разумно-эстетически облагораживает Космос, очищает его от разрушительных титанических сил (богов), сбрасывая их в тартаровы бездны. Для нового, "чистого" заселения Космоса Зевс вступает уже в законный брак с Хтонией. Вместе с тем А.В. Семушкин подчеркивает, реконструируя мировоззрение Ферекида, что неизвестно, как мыслил себе Ферекид соединение изначально пребывающих в неподвижной самодостаточности противоположных друг другу потенциальных качеств; непонятен и сам акт их выхождения из вечности. Может быть, "собираясь творить мир, Зевс превратился в Эрота", считал неоплатоник Прокл.

**г) Архэ Ферекида: единство онтологического и аксиологического аспектов его метафизики.** В своей метафизике Ферекид пытался описать первопричинное умопостигаемое начало, которое явилось бы смыслообразующим принципом его теокосмогонии. Такое начало должно мотивировать и тем самым объяснять генезис и бытие вещей, а также заключать в себе тайну их целевого назначения. Согласно Ферекиду, главный аспект первоначала — его ценностное измерение, т. е. его отношение к идеалу совершенства, вечным и человечески значащим ценностям — Благу и Красоте. Это соотношение онтологического и аксиологического при построении картины мира — глубинная проблема всей древнегреческой метафизики. В "Метафизике" Аристотель формулирует эту проблему следующим образом: "Как относятся элементы и начала к Благому и Прекрасному; вопрос заключается в том, имеется ли среди этих начал такое, какое мы хотим назвать Благом самим по себе и Наилучшим, или нет, но оно позднейшего возникновения". Другими словами, суть вопроса в том, содержит ли первоначало сущего (*архэ*) Благо и Красоту в качестве собственных предвечных атрибутов или же последние постепенно формируются во времени. "Раскрыть таинство бытия в обход этой дилеммы немислимо, не поступаясь логикой и философской совестью: в любом случае философ, желающий оставаться философом, вынужден задуматься о сущности и первичных основаниях Доброго и Прекрасного"<sup>21</sup>. Не мог ее обойти и Ферекид. Как видно, в его метафизике делается акцент на разработку именно аксиологического ее аспекта, — и в этом ее принципиальное новшество и своеобразие. А.В. Семушкин подчеркивает в этой связи, что первоначало (*архэ*) по отношению к Добру и Красоте может мыслиться противоположным образом: оно может быть аксиологически нейтральным, т.е. полностью исключать Добро и Красоту из своего состава, но может быть тождественным им и служить их изначальным и совершенным выражением — смотря по тому, какая альтернатива представляется мышлению самодостовой и предпочтительной. В зависимости от выбора первоначала, точнее от аксиологического статуса последнего, складывается соответствующая картина мирового генезиса.

Так, если за начало берется аксиологически безразличная инстанция, то вселенская жизнь организуется как эволюционный процесс. Применительно к античной философии это восхождение, как правило, обозначается формулой "от Хаоса к Космосу". Начало сущего здесь реально лишено качественного Совершенства; последнее существует в нем лишь потенциально. Аристотель скажет: "Благо и Прекрасное появляются только с продвижением природы существующего". Такого же типа миропонимания придерживается раннегреческая космогония и предфилософская теогония (Орфей, Акусилай, Лин, Гесиод и даже Гомер). Только в теогонии мы имеем дело с эволюцией не физических стихий, а персонифицированных и спонтанно действующих сил (богов Ночи, Неба, Океана и т. д.). Фазы космогенеза олицетворяются в поколениях богов, где старшие и менее совершенные боги низвергаются. Совершенство здесь — величина переменная. Предельную ступень богостановления олицетворяет Зевс — носитель света, законности и гармонии. На нем развитие всего сущего останавливается. Последний в генеалогическом ряду, он становится первым в ряду иерархическом, присваивая себе генезисную функцию своих предков.

Проанализировав такую эволюционную модель развития мироздания, которая, однако, в отличие от натурфилософии, завершается не хаосом, а божеством, в данном случае — Зевсом, можно сделать вывод о переходном характере предфилософской теогонии. При дальнейшем развитии античной теологической метафизики Зевс, или начало, тождественное ему, окажется первым не только в иерархическом, но и в генеалогическом ряду (Сфайрос Эмпедокла). Сущность, которая должна явиться только в конце всего процесса развития, опрокинет само это развитие и станет его исходной точкой. Такова необходимая логика метафизического мышления.

Итак, если в качестве первопричинного основания берется не физическая стихия, безразличная к высшему Совершенству, а само это Совершенство, то в этом случае вселенская жизнь осуществляется как инволюционный процесс. Механизм космообразования здесь не монадический, а дуальный: мироздание образуется из аморфного материального субстрата под действием конструктивно-иерархического начала. Согласно этой модели, космогенез не автохтонен: он не мог бы начаться, если бы ему не предшествовала высшая ценностно-онтологическая инстанция. Однако в полной мере такая модель восторжествует позже, в творчестве Анаксагора и Эмпедокла (Ум и Эрос соответственно). Но истоки инволюционной теории мира восходят в предфилософскую давность, а именно к Ферекиду. Аристотель его причисляет к тем мыслителям, которые "полагают, что первотворящее мир начало есть наивысшее Благо". Это онтологически сущее Благо персонифицируется Ферекидом в образе Зевса — светлого разумно-волевого начала вселенной.

А.В. Семушкин произвел интересную, тщательную и подробную реконструкцию метафизики Ферекида, к работам которого мы и отсылаем всех интересующихся деталями. В данной же работе важно было определить оригинальность и специфику мировоззрения Ферекида, его место и вклад в становление метафизического знания.

#### **4.7. Два начала и два пути развития древнегреческой метафизики**

Зарождение греческой философии традиционно связывают с именем Фалеса, ссылаясь при этом на авторитет Аристотеля. Однако Аристотель, говоря о приоритете Фалеса в изобретении философии, имел в виду рождение не философии вообще, а всего лишь одной (но не единственной) из ее разновидностей, а именно натуралистической. Такого рода философия, т. е. натурализм, не исчерпывает философии как таковой, хотя и представлена большинством изученных имен и концепций. К "меньшинству" как раз и принадлежат зачинатели древнегреческой теологической метафизики, которые при объяснении мира исходят не из первовещества, а из первосилы, формирующей его и придающей ему ценность и смысл (Мет. А.3. 984в). Таким образом, греческая философия формируется антиномично и диалогично, одновременно и как натурализм ("физика"), выводящий космос из спонтанно развивающегося материального начала, и как спекулятивно-символическое богословие, противостоящее натуралистическому примитивизму.

Итак, благодаря аллегории, введенной Ферекидом, происходит "расслоение" смысла, что можно рассматривать как первый признак преодоления мифа и становления философской рефлексии. Он

пытался не просто познать генезис и бытие вещей, но постичь и тайну их назначения. С Ферекидом в метафизику начинает приходить осознание того факта, что смысл, по своему определению, не может возникать в конце, но лишь в самом начале. Как у воды (Фалес), например, может появиться смысл, превосходящий ее? Это невозможно.

Ферекид является зачинателем нового направления в развитии метафизического знания в раннеантичной духовной культуре. Это свидетельствует о том, что *архэ* может пониматься двояко:

1) физиологически, согласно которому развитие направляется от Хаоса к космосу, это есть путь вверх, представленный натурфилософией;

2) теологически, где в качестве теологии выступает богословски преображенная мифология. Здесь, наоборот, развитие осуществляется от порядка к беспорядку, сверху вниз, что осмысливается по отношению к человеку через символ грехопадения, а по отношению к Космосу — как вселенская катастрофа. *Архэ* Ферекида представлено субстанциальной триадой: Засом, Хроносом и Хтонией — метафизическими невидимыми инстанциями. Космос, согласно этой модели, развивается не на монодической, а на дуалистической основе, где любая новизна и появление осуществляется через диалогизм противоположных начал: Зевса (Эрота) и Хтонии (Геи), через преодоление слепой активности Кроноса.

## 4.8. Выводы

После анализа персоналий предфилософского богословия и их представлений можно сделать некоторые выводы. Несмотря на то, что четкие границы рассматриваемого умственного комплекса определить невозможно, именно в нем "несовместимые логически (в теории), Миф и Логос нераздельны исторически, в конкретном духовном процессе перерастания первого во второе, в связи с чем деятельность пророчествующих поэтов можно назвать "*предфилософской метафизикой*" (термин А.В. Семушкина, выделено. — С. Н.), сколь бы ни было противоречивым данное определение. Данное определение является обоснованным, если учесть, что рассматриваемая теогония представляет собой своеобразную эволюционную онтологию, которая изоморфна космогонии, а их религиозная антропология предвосхищает практическую философию и религиозную этику. Важно то, что в центре их внимания оказывается эсхатология — учение о последней судьбе человеческой души. В связи с эсхатологией в качестве одного из ее важнейших аспектов развивается идея посмертного воздаяния, на которой уже возможно обоснование новых этических принципов и норм поведения.

Однако спекулятивному мифу так и не удастся перейти от образа к понятию, от чувственных созерцаний к умозрительным умозаключениям. Речь здесь все же идет о богах, а не собственно о силах и стихиях, и потому, например, орфические боги не в состоянии до конца пройти процесс деантропоморфизации. Но без анализа этой переходной мировоззренческой формы рождение метафизики представлялось бы необъяснимым и сверхъестественным актом. Именно эта "неклассическая" мифология представляет собой "протогенезисный концептуальный субстрат исторического начала философии"<sup>22</sup>. Философов и "поэтов" "разделяет не суть проблемы, а интенсивность мыслящей рефлексии". Теология у них неизбежно становится в один преемственный ряд с философией, ибо бог в теологии выполняет ту же функцию, что и первоначало (*архэ*) в философии, — функцию верховного и всеопределяющего принципа. Богословы суть "первенцы спекулятивного духа", хотя беспомощность их умозрения повсеместно возмещается мощью мифологического присутствия. И хотя мифология здесь продолжает властвовать, она уже не диктует, она уже утратила авторитет священного писания<sup>23</sup>. Предфилософское богословие подтачивало мифологию, внося в нее личностное мыслительное начало.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть II. Единство и разнообразие становления духовных культур человечества

#### Тема 2.4. Между Мифом и Логосом: предфилософское богословие в Древней Греции

1. Социокультурные и мировоззренческие предпосылки эволюции сознания от Мифа к Нусу и Теосу.
2. Смысловые границы понятия "предфилософское богословие".
3. Философское и теологическое понимание *архэ*: сходство и различие.
4. Статус и функция Мифа в предфилософском богословии.
5. Соотношение ценностного и онтологического измерения в предфилософском богословии.
6. Натурфилософский аспект предфилософского богословия: теокосмогония.

#### Тема 5. Своеобразие эллинского философского архетипа эпохи классики

##### 5.1. Платон о первооснове бытия

Сократ категорически отказывался от метафизического познания бытия: "Размышлял я и о гибели всего этого, и о переменах, которые происходят в небе и на Земле, и все для того, чтобы, в конце концов, счесть себя совершенно непригодным к такому исследованию", "я окончательно ослеп и утратил даже то знание, что имел прежде" (Федон 96с). "Теперь, клянусь Зевсом, — сказал Сократ, — я далек от мысли, будто знаю причину хотя бы одной из этих вещей. Я не решаюсь судить даже тогда, когда к единице прибавляют единицу..." (96е). Однако дальнейшее развитие философии не могло обойтись без метафизики, для которой Сократ открыл новые горизонты.



Некоторые основополагающие метафизические идеи излагаются Платоном в диалоге "Государство". Диалог начинается с определения понятия *справедливости*, но в ходе его рассмотрения исследование настолько расширяется, что начинает включать в себя основные вопросы и проблемы философии. Решение их выводит читателя за границы этики в антропологию, а из нее — в учение об обществе (политику) и еще далее, в сугубо философскую сферу — метафизику, учение о первооснове всего сущего — о *благ*е. В связи с этим диалог "Государство" можно считать изложением всей системы Платона зрелого периода его творчества. Может показаться, что название диалога не соответствует содержанию, однако это не так ввиду того, что древнегреческое мышление не представляло себе человека вне связи с обществом, в зависимости от которой и по ее образцу должны решаться все основные вопросы философии.



### 5.1.1. Формирование понятия *блага*

Разрабатывая метафизику в рамках теории идей, Платон столкнулся не только с проблемой дуализма вещи и идеи, но и с проблемой единства в сфере самих идей. Оказалось, что они также раздельны, как и вещи, а значит, тоже требуют для себя какого-то высшего объединяющего принципа. Причем этот принцип должен завершить не только идеальную картину мира, мира идей, но согласовать с ним и мир материальный, мир вещей. Получается, что необходимо было еще нечто, чего не хватало ни вещам, ни идеям, а также что было необходимо для осуществления единства обоих миров, приведения их в гармонию для окончательного преодоления дуализма. "Идея блага — вот это самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное, — заявляет Платон в "Государстве", — без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того, как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет" (VI, 505a). И далее: "К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит" (505e).

Все идеальное и все материальное Платон концентрирует в сверхсущем одном, без которого "идея не могла бы стать порождающей моделью и объективный идеализм Платона не получил бы своего онтолого-диалектического завершения" (33, II, 504). Если ранние диалоги дают этически-ценностную трактовку единого, то более поздние — логическую и онтологическую. Так, в "Пармениде", разрабатывая понятие единого, Платон уже вплотную приблизился к благу.

На первый взгляд кажется, что идея блага — итог всего, так как она является пределом познания, "она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни" (517e). Получается, несмотря на то, что благо труднее всего уразуметь, оно является первичным как в гносеологическом, так и в онтологическом смысле. Сущность по Платону первичнее существования.

Исходя из сказанного, можно заключить, что идея высшего принципа оказывается абсолютно необходимой, вытекающей из нужд системы — в логическом аспекте, а также в аспекте бытия — онтологическом, в аспекте гносеологическом (символ пещеры и Солнца), в аспекте аксиологическом (единое есть благо) и в аспекте антропологическом и сотериологическом — из него исходит и к нему стремится всякая душа ("Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование...", 509b).

Казалось бы, вот только теперь Платон подошел к самому главному и важному, самому ценному и необходимому. Представляется, что сейчас начнется развертывание учения о первопринципе, и мы вступим собственно в метафизическую сферу платоновской философии. Но не тут-то было. Чуть далее в "Государстве" Платон заявляет: "Но, мои милые, что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе" (506e). И затем Платон ведет уже речь о том, что рождается из блага, а не о том, что оно есть само по себе. В "Государстве" у Платона действительно большой охват тем, но идею блага он нигде подробно так и не рассмотрит. Небольшое исключение составляет символ пещеры в диалоге "Государство", где благо фигурирует в качестве Солнца.

### 5.1.2. Аксиологический смысл понятия блага

Интересно то, что *благо* Платона несет в себе невиданный ранее в истории античной метафизики аксиологический смысл. Вот что говорится о нем в "Филебе": "Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом" (65a). В "Пире" Платон говорит о любви и красоте как сущностных характеристиках понятия блага. Любовь он определяет как "жажду целостности и стремление к ней"<sup>1</sup>. Поэтому именно в любви в наибольшей степени выражается аксиологический смысл, так как "любовь есть одно из проявлений подлинно сущего"<sup>2</sup>. Для Платона "добро прекрасно", а Мойрой или Илифией всякого рождения является красота"<sup>3</sup>.

Платон определяет любовь как высший вид экстаза — духовное исступление. Ведь исступление и есть трансцендирование в любви. В христианстве такое любовное влечение к Богу стало называться умно-сердечной молитвой, венчающей процесс обожения. О таком исступлении Платон говорил, что оно "даруется Богом" и "прекраснее здравомыслия, свойственного людям". В диалоге "Федр" античный философ исследует различные виды творческих исступлений, которые он называет "божественными", и ставит именно любовь на первое место. В такие минуты духовного вдохновения на основе любви, или умно-сердечного экстаза, человек мгновенно проникает в сущность того, кого он любит, и разворачивает свою собственную сущность. Так как "любовь есть одно из проявлений подлинно сущего", то обладающий ею обладает и истиной. Но любовь для него не есть Бог, как в христианской традиции. Любовь у него не персонифицируется и больше соответствует таким понятиям, как гармония, соразмерность, порядок, справедливость.

М. Хайдеггер подчеркивает, что перевод платоновского термина *to agathon* как "добро", наделение его нравственным смыслом совершенно неверно: "Такое толкование выпадает из круга греческого мышления", "категория ценности есть позднейший и одновременно беспомощнейший потомок" платоновской мысли<sup>4</sup>. Идея идей означает, согласно хайдеггеровской интерпретации, "то, что для чего-то годно и делает другое к чему-либо годным", или "самое явленнейшее (сиятельнейшее) из сущего"<sup>5</sup>. Выражение же "идея добра" совершенно вводит в заблуждение новоевропейское мышление. И все же для Платона любовь "есть не что иное, как любовь к вечному обладанию благом...". Из понятия блага (каким бы далеким от аксиологической и нравственной сферы, согласно переводу, оно ни было) как сверхсущего единого, как метафизического *архэ* с неизбежностью должно вытекать и духовно-нравственное значение уже не в качестве просто неопределенного блага, но добра. У Платона, как и в античной мысли вообще, этот аспект раскрыт слабо, однако это не значит, что его там нет. Иначе бы Платон не был столь близок христианскому богословию, которое, возведя его благо в трансцендентные выси и наделив его личностными характеристиками, сформулировало средневековое понятие Бога.

Анализ аксиологической стороны понятия блага в метафизике Платона приводит к мысли, что за всеми формами и проявлениями в культуре феномена духовного выявляется некий инвариант — духовный архетип. Так, исследователь древней мифологии Я.Э. Голосовкер писал о наличии "имагинативного абсолюта культуры", в котором сгущаются все ее смыслообразы<sup>6</sup>. Духовный архетип, выраженный в учении Платона о *благ*е, можно представить в виде равнобедренного треугольника, вершинами которого будут являться Истина, Добро и Красота. Проведя круг и соединив эти вершины, мы получим Любовь. Круг, взятый как целое, определяется как Бытие, Единое, Благо, Бог — в зависимости от традиции и символа, который она использует. Платон, таким образом, одним из первых в истории духовной культуры не только античности, но и всего известного мира выразил в понятии духовный архетип человечества, который затем будет тщательно и глубоко разработан в христианской метафизике, но в определенном религиозно-исповедальном контексте.

### 5.1.3. Проблема философско-мировоззренческого определения метафизики Платона

а) **Философско-мировоззренческий синтез Платона.** В Виндельбанд считает, что ядром платоновской философии является *дуализм*, устанавливаемый между мышлением и восприятием<sup>7</sup>. Однако у

Платона дуализм не только гносеологический, но и онтологический. Немецкий ученый подчеркивает, что деление мира на "этот", земной, и "тот", "небесный", "не представляло собой ничего нового для греческой философии"<sup>8</sup>. Такие воззрения являются обычными для всех культур. Особенность же платоновской философии заключается в том, что она, вслед за пифагорейцами, дает этому онтологическому дуализму теоретическое обоснование. Наличие у Платона множества мифов Виндельбанд объясняет тем, что содержание некоторых из них "не может быть перенесено из сферы образов в сферу понятий"<sup>9</sup>.

Платон теоретически обосновал и в определенной степени завершил то, что начали орфики, продолжили пифагорейцы и Эмпедокл. Афинский философ "ввел в *одно* русло оба эти течения"<sup>10</sup>. В его мировоззрении и учении оказались совмещенными дионисийское учение о душе, религиозные представления и то, что обозначается как натурфилософия. В силу того, что Платон осуществил попытку философского обоснования религиозно-мистериальной точки зрения, его можно назвать "первым теологом"<sup>11</sup>. Душеспасительные представления орфиков и пифагорейцев он встраивает в теорию идей, давая им символично-умозрительную интерпретацию, очищая религиозные представления и возвышая их до метафизического понятия (идеи). Благодаря философствованию Платона получает "научную" форму догмат орфической космогонии, где Зевс мыслился как разумная личность. "В этом отношении Платон сделал крупный шаг вперед, придав этим представлениям исключительно *этический* характер", он "поднял дионисийскую религию на такую нравственную высоту, которой она до него не обладала: он ввел в учение об участии души в полном объеме *принцип нравственной ответственности и воздаяния*. Так философ вернул религии то, что он получил от нее... он преобразовал эти представления, пронизав их нравственным идеализмом, и тем самым стал *религиозным реформатором*"<sup>12</sup>. Эту методологию разовьют затем в полной мере неоплатоники. Подобное осуществит и [Филон Александрийский](#) по отношению к Пятикнижию Моисея.

**б) Многоаспектность понятия блага.** Плотин считал, что Платон различал несколько типов единого (Эннеады, V 1,8):

1. Лишенное всякой раздельности и множественности, чистое "сверх": "Благо дает существование всем вещам, однако само оно "не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой" (509b).

2. То, что является объединением множественности, "единое сущее".

3. Единица, с которой начинается счет. Однако это деление содержится у Платона, но в имплицитной, а не логически выявленной и сформулированной форме. Углубившись еще далее в комментирование Платона, Прокл насчитает уже пять типов единого. Однако это домысливание платоновской метафизики уже не есть собственно платонизм, а неоплатонизм. Тем не менее с точки зрения метафизики особого внимания заслуживает первый смысл понятия блага — его сверхсущее значение. Но в чем состоит эта сверхсущность? Можно ли говорить здесь о начале становления понятия трансцендентного в средневековом смысле этого слова? Ведь еще в "Пире", например, дается эманационная характеристика восхождения к высшей красоте. Вместе с тем известно, что Платон первым ввел понятие "божественное провидение"<sup>13</sup>, а также сам термин "теология" ("Государство") в смысле рационального подхода к божественному<sup>14</sup>. Но насколько его богословская метафизика подготовила средневековое мирозерцание? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным, настолько сложны и запутаны судьбы метафизического знания в истории западноевропейской философии.

**в) Платонизм и средневековье.** [А.Ф. Лосев](#) подчеркивает, что "Если мы вдумаемся в самое содержание платоновского мира идей, то окажется, что в нем нет ровно ничего специфически духовного, даже специфически личностного, нет того абсолютного духа, которым так гордилось, например, Средневековье. В христианском Средневековье мир идей — это абсолютная божественная личность с определенным именем, с определенным поведением, со своей, так сказать, личной биографией, закрепленной в так называемой священной истории. Есть ли что-нибудь общее между этим средневековым миром идей и миром идей Платона? Платоновский мир идей совершенно безличен, он не имеет никакого имени и никакой истории; он — просто *вечный космос*, в котором действуют вечные законы, или, лучше сказать, это есть вечные законы космоса (образцы), по которым движется космическая жизнь"<sup>15</sup>. Идеи являются "обобщением *самих же вещей*, их наиболее совершенным выражением, их максимальным и

предельным смысловым развитием. Платоновские идеи есть просто увековеченные вещи" (V, I, 38). Идея есть вещь, "взятая в своем бесконечном пределе". Вместе с тем с понятием блага как сверхсущего в историю метафизики начинает входить понятие трансцендентного, которое является результатом выхода мысли за пределы всего сущего ради обретения бытия. И здесь Платон оказал неоценимую услугу всей средневековой метафизике.

**г) Теория идей Платона в понимании М. Хайдеггера.** В работе "Учение Платона об истине" Хайдеггер говорит, что "учение" любого мыслителя "есть несказанное в его сказанном", а потому для того, чтобы понять его, необходимо через обдумывание сказанного приблизиться к "несказанному", в данном случае — сути платоновской мысли. Хайдеггер считает, что в теории идей Платона (а это и является "несказанным" Платона) произошла "перемена в определении существа истины". Немецкий философ пытается показать и доказать свою мысль через разбор притчи о пещере, содержащейся в 7-й книге диалога "Государство". Последуем за мыслью Хайдеггера.

Согласно притче Платона, видимые "пещерным" человеком вещи суть лишь тени вещей. Он живет в плену и оставляет все "идеи" за спиной. Для того чтобы обратиться от теней к самим вещам, необходимо "повернуть глаза души", что означает увидеть реальные вещи. Такими, какие они есть, вещи можно увидеть лишь при помощи света, или "в идее". Сущее показывает себя в своем "виде". Оно являет само себя, но, тем не менее, обнаружить его можно лишь благодаря идее (свету), которая все делает видимым.

Для характеристики той подмены, которая происходит в учении Платона об истине, Хайдеггер вводит два понятия: *пайдейя* ("образование") и *алетейя* ("непотаянность" или "истина"). Пайдейя означает обращение человека от теней к самим вещам, но в свете идеи, ибо без идеи ничего не было бы "видно": "Виды того, что суть сами вещи, *эйдосы* (идеи) составляют бытие, в чьем свете каждое единичное сущее кажет себя тем или этим, и в таком самопоказывании являющееся впервые становится непотаянным и открытым"<sup>16</sup>. Но вместе с этим происходит то, что "истина" превращается для западного мышления в "соответствие между мыслительным представлением и вещью: *adaequato intellectus et rei*"<sup>17</sup>.

Получается, что непотаянное заранее уже и единственно понимается как воспринятое при восприятии идеи: "непотаянность" означает теперь непотаянное всегда как нечто доступное через сиятельность идеи. Поскольку, однако, доступ здесь по необходимости достигается "зрением", то непотаянность впряжена в "отношение" к зрению, "релятивна" к нему"<sup>18</sup>.

Отсюда Хайдеггер делает вывод, что в "невывыказанном" в символе пещеры Платона *идея* воспарила над *алетейей*: "Алетейя попадает в упряжку *идеи*. Говоря об *идее*, что она госпожа, обеспечивающая непотаянность, Платон отсылает к тому невывыказанному, что отныне существо истины не разворачивается как существо непотаянности из его собственной бытийной полноты, а переключивается на существо *идеи*. Существо истины утрачивает непотаянность как свою основную черту"<sup>19</sup>. Все усилия мышления отныне направляются на обеспечение идейного видения, где все зависит от идеи. Идея как бы выступает посредницей между самим по себе сущим и человеческим духовно-умозрительным глазом (умом). Так "из превосходства *вида* и *видения* над *алетейей* возникает изменение существа истины"<sup>20</sup>: она превращается в правильность восприятия и высказывания.

Платоновская метафизика в виде теории идей несет в себе, по мысли Хайдеггера, роковую двусмысленность: "в учении Платона заложена неизбежная двусмысленность. Именно она свидетельствует о не высказанном ранее и теперь выявляемом изменении в существе истины. Двусмысленность со всей остротой обнаруживается в том факте, что обсуждается и описывается *непотаянность* и одновременно подразумевается и на ведущее место становится *правильность*, все это в одном и том же ходе мысли"<sup>21</sup>.

Высшая идея "запрягает в единую упряжку познание и его познаваемое". Отсюда берет начало новоевропейский, а часто и христианский соблазн (всевозможного рода "духовные упражнения") смешивания онтологического (метафизического) и гносеологического аспектов, которое найдет свое крайнее выражение в "Критике чистого разума" Канта, где метафизика будет ставиться в зависимость от нахождения в ней определенного рода суждений (априорно-синтетических), опирающихся на чувственный

опыт, где бытие Бога и онтологический статус идей зависим от эмпирии, от возможности их чувственного обнаружения.

Вместе с Платоном, считает Хайдеггер, переосмысливается и понятие мудрости. *София* превращается в "привязанность и дружественное расположение (*филия*) к "идеям", порождающим непотаенность. София вне пещеры есть *фило-софия*". С Платона начинается понимание мудрости как "верного ориентирования в сущем, которое одновременно определяет бытие сущего как идею. С Платона мышление о бытии сущего становится "философией", поскольку оно есть взглядывание на "идеи"<sup>22</sup>. Хайдеггер отмечает, что с Платона начинается и традиционная, овнешненная метафизика. Платон предвосхищает ее тем, что говорит о необходимости "поворот глаз души" от теней к свету и самим вещам, т. е. о необходимости умозрения. Ведь идеи "суть увиденное в нечувственном узрении сверхчувственное, орудиями тела не постижимое бытие сущего"<sup>23</sup>. Хайдеггер упрекает как Платона, так и Аристотеля в том, что они назвали высшую и первую причину божеством: "После истолкования бытия как *идеи* мышление вокруг бытия сущего метафизично, а метафизика теологична".

Хайдеггер считает, что после Платона истина стала мыслиться не как *алетейя*, а как *adaequatio*. [Ницше](#) же довел данное понимание истины до логического конца, говоря, что "*истина есть род заблуждения*, без которого определенный род живых существ не мог бы жить"<sup>24</sup>. "Ницшевское понятие истины, — продолжает он, — являет последний отсвет крайнего следствия превращения истины из непотаенности сущего в правильность взгляда. Совершилось же оно вместе с определением бытия сущего как *идеи*"<sup>25</sup>.

Идея и сущность вещи первоначально мыслятся Платоном как нечто единое, но сама логика заставляет его обратить внимание на идею как таковую, вычленив ее из сущего и переведя в ранг бытия. В результате полагается разделение сущего и бытия, подмена сущности вещи идеей. Но это бытие, бытие как идея, согласно Хайдеггеру, уводит в сторону от истинного бытия, приводит к его забвению в истории западноевропейской метафизики. После Платона "человек осмысливает в смысле существа истины как правильности представления все сущее по "идеям" и оценивает все действительное по "ценностям"<sup>26</sup>.

Хайдеггер, может быть, дал самую глубокую и, отсюда, радикальную критику теории идей Платона (включая Аристотеля) за всю историю мысли. Ибо он не просто отбросил ее как иллюзию, но узрел корень той проблемы, с которой не смог до конца справиться ни Платон, ни Аристотель. Преимущество Хайдеггера в том, что он использует адекватный метод, в отличие от Канта и других новоевропейских критиков метафизики. Этот метод столь же умозрителен, как и предмет рассматриваемой им метафизики (Платона). Вместе с тем необходимо отметить, что Хайдеггер вооружен феноменологическим методом, который позволяет ему, не уносясь в запретные для мышления области фантазии, не отбрасывать метафизику, но заглянуть в ее сердцевину. Однако справился ли с задачей сам Хайдеггер? Он не брал на себя такую миссию, называя свое мышление лишь "приуготовляющим".

Вместе с тем можно уловить некоторые установки Хайдеггера относительно его собственного понимания метафизики. Ясно то, что он пытается оторвать онтологический и аксиологический аспекты метафизики друг от друга, признавая лишь первый из них. Он критикует Платона за то, что у него "идея добра" есть "причина всего правильного, равно как и всего прекрасного". Для Хайдеггера две части высказывания не равноправны и не параллельны. Правильному, считает он, соответствует *алетейя*, а прекрасному — восприятие<sup>27</sup>.

Хайдеггер говорит о необходимости "вспомнить об изначальном существе истины", сняв те напластования и неверную ее интерпретацию, которая установилась после Платона. Необходимо мыслить непотаенность без связи с идеей. Существо непотаенности нельзя сопрягать ни с "идеей", ни с "разумом", ни с "мыслью", "духом" или "логосом". Все это — следствия, а не существо непотаенности, о котором еще даже не спрошено<sup>28</sup>. Чтобы осуществилась непотаенность, необходимо "отдать должное "позитивному" в "привативной" сущности *а-летейи*". Что же это означает, Хайдеггер не поясняет. Бытие еще не стало достойным вопроса.

М. Хайдеггер, критикуя Платона, пытался разрешить проблему метафизического дуализма между бытием и сущим, идеей и вещью, выявляя онтологический статус мышления и переосмысливая категорию бытия. Тождество мышления и бытия, сущего и бытия постулировал, как мы выяснили, уже Парменид, однако с него началось и разобщение этих понятий. Хайдеггер пытался преодолеть отчуждение мышления от бытия: оно есть со-гласие с бытием или его вообще нет. Мышление имеет такой же онтологический статус, как язык и поэзия. Фактически Хайдеггер предпринял попытку построения, если так можно выразиться, трансцендентно-экзистенциальной онтологии бытия, такой, что в ней к явленности выходит само бытие сущего не на манер предшествующей метафизики как сверхчувственного, а как "двусложность бытия и сущего"<sup>29</sup>. "Само бытие, — пишет далее Хайдеггер, — это значит: наличность наличного, т. е. двусложность этих двух в их односложности"<sup>30</sup>. Философ развивает монистический взгляд на бытие как трансценденцию и бытие как сущее и имманентное, которые совпадают в своей двусложности. Именно исходя из существа двусложности возможно развертывание ясности, т. е. просвета, внутри которого наличное как таковое и наличность, бытие и сущее становятся различными для человека, в результате чего возможно осуществление акта трансцендирования и основанного на нем духовного познания. В понятии бытия как двусложности Хайдеггер по-своему повторяет диалектику одного и иного у Платона, бытия и ничто у Гегеля, наполняя ее экзистенциальным смыслом.

В итоге Хайдеггер говорит о необходимости "увидеть явленность как сущность наличия в его сущностном происхождении"<sup>31</sup>. Что именно "в истоках явления человек приближается к тому, в чем кроется двусложность наличия и наличного"<sup>32</sup>. Хайдеггер призывает вернуться к самым истокам греческого мышления и пойти глубже него, выйти за установившийся горизонт, который объективировался в истории западноевропейской философии. Наследуя импульс философии Гуссерля, Хайдеггер мечтал о построении абсолютной онтологии человеческого бытия. Но возможно ли такое? Не превращается ли любая онтология у человека в метафизику, т. е. трансцендентное, как это произошло в истории? Возможно ли абсолютное снятие отчуждения мышления от бытия, бытия от сущего, преодоление грехопадения на земле? Такое снятие возможно двумя путями: или путем элиминирования мышления и сознания, возвращения к инстинктивно-животной жизни, или путем единения с трансцендентным в мистическом экстазе. Но реально человек — посредник и странник, вечный путник к самому себе, и "что ближе всего нашей сущности, однако лишь после всего постигается"<sup>33</sup>. "Мы достигаем изначально близкого, — заключает Хайдеггер, — когда не боимся пройти через отчуждающее"<sup>34</sup>. История метафизики и есть такой бесконечный путь к истине сквозь отчуждение.

Платон выявил фундаментальные метафизические истины относительно бытия человека и мироздания, но, выявляя их в слове, он тут же столкнулся с проблемой отчуждения и овнешнения метафизического знания. Это отчуждение, поверхностная и зачастую неверная интерпретация того, что хотел сказать Платон, к XX веку достигли таких размеров, что сама мысль античного философа перестала восприниматься как нечто важное и серьезное. И все ли то, что осталось "несказанным", но что хотел сказать Платон, понял и выразил Хайдеггер? Не выплескивает ли он вместе с водой и ребенка, вместе с извращениями метафизики саму метафизику, находясь во все том же нигилистическом плену новоевропейского движения мысли?

### **5.2.1. "Первая философия" Аристотеля**

Метафизика Аристотеля представляет собою не только критический анализ, не только систематическую переработку, но и обобщающий итог всей предшествовавшей греческой философии. Аристотель дал развернутую критику теории идей, привлек внимание к единичному субстанциальному бытию, ввел понятие сущности (субстанции), развил учение о "первой философии" (метафизике) и первооснове бытия — "перводвигателе". "Сократ обратился к исследованию человеческого сознания и мышления, перейдя от смутных единичных ощущений жизни к общим понятиям, дающим смысл бытию. Платон всесторонне развил эти общие понятия, превратив их в некие самостоятельные и независимые от человека идеи. Аристотель увидел единство этого общего с каждой отдельной частицей материального мира, без которого сама общая идея теряет смысл своего существования" (А.Ф. Лосев). У Аристотеля мудрость и философия были осознаны как метафизика и нашли выражение в демифологизированной

понятийной форме: "те, кто облакает свои мудрствования в форму мифов, недостойны серьезного внимания" (1000a 20).

Для Аристотеля бытие уже есть всецело предмет мысли, он рассматривает его в "Метафизике" не как "фюсис", природу, а как то, что является ее основанием, как то, что постигается исключительно умозрением, как то, что является предметом чистой мысли, а не чувств. Можно сказать, что Аристотель создал собственно философию как строгую науку, разработал ее предмет и метод. Именно у Аристотеля она обрела в полной мере свою специфику, свою ценность и значение.

Аристотель, определяя понятие перводвигателя, выступил против таких последователей Гераклита, как Кратил, который считал, что в одну и ту же реку нельзя войти не только дважды, но и единожды. Аристотель же, вслед за элейской школой, полагает, что во всех изменениях должно наличествовать нечто сущее, которое является причиной возникновения всего, так как "о текущем знании не бывает" (1078b 15). Без такого начала, считает он, в поиске первоначала придется идти в бесконечность.

**а) Недостаток овнешненной натурфилософии.** Аристотель видит недостаток овнешненной натурфилософии в том, что "выясняя истину относительно сущего, они (натурфилософы) сущим признавали только чувственно воспринимаемое", "а потому они говорят хотя и правдоподобно, но неправильно" (1010a 5). Аристотель считал, что только видимая часть чувственно воспринимаемого сущего постоянно находится в состоянии уничтожения и возникновения, однако эта область, по его мнению, ничтожно мала, чтобы по аналогии с ней судить обо всем мироздании. На этом основании нельзя оправдывать чувственное и отрицать умозрительные доводы. Тем же, кто не признает умозрительного, "нужно им объяснять и их убедить, что существует некоторая неподвижная сущность (physis)" (1010a 30). Ибо "если все находится в движении, то ничто не было бы истинным; тогда, значит, все было бы ложно, между тем как доказано, что это невозможно. И кроме того, то, что изменяется, необходимо есть сущее, ибо изменение происходит из чего-то во что-то. Однако неверно, что все только иногда находится в покое или в движении, а вечно — ничто, ибо есть нечто, что всегда движет движущееся, и первое движущее само неподвижно" (1012b 30). Поэтому, заключает Аристотель, "существует нечто вечное и неподвижное, в нем нет ничего насильственного или противного его естеству" (1015b 15). Ведь, считает он, "если нет какой-либо другой сущности (oysia), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию" (1026a 30). Поэтому учение о природе Аристотель относит ко "второй философии" (1037a 15).

**б) Вопрос о движении** являлся одним из центральных в античной философии. Первоначально движение мыслилось как нечто изначально присущее самим вещам как таковым, однако Аристотель пришел к выводу, что материя не может двигать самое себя (1071b 30). Приписывание движения вещам самим по себе ничего не объясняет, ничего не говорит о характере и источнике движения. Аристотель считает, что "должно быть какое-нибудь основание, почему нечто движется". Аристотель делает вывод, что если существует нечто вечно движущееся ("первое небо"), то "существует и нечто, что его движет", а также должно существовать и то, "что движет, не будучи приведено в движение" (1072a 20-30). Это начало, в свою очередь, "вечно и есть сущность и деятельность".

Но в связи с этим встает и следующий вопрос: как нечто неподвижное может быть источником движения? И здесь Аристотель находит весьма оригинальный выход: оно движет "как предмет желания и предмет мысли", ведь и "они движут, не будучи приведены в движение". В первоначале заключается также целевая причина, к которой как к благу стремятся все вещи. Цель движет все сущее "как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет все остальное".

Перводвигатель является неподвижным, потому что "высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу". Он самодостаточен и совершенен, движение же всегда свидетельствует о недостатке чего-либо и о несовершенстве.

Он также есть, согласно указанным характеристикам, "сущее в действительности", "необходимо сущее", и поэтому "оно начало" (1072b 10). От этого начала "зависят небеса и [вся] природа". А так как этому началу не присуще движение, а присуще совершенство, то "и жизнь его — самая лучшая". Она

представляет собой мышление, обращенное на самого себя, т. е. на наиболее высший и совершенный предмет. Поэтому у него "ум и предмет его — одно и то же".

### **в) Сущностные черты перводвигателя**

Ум, по Аристотелю, "мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему" (1074b 25). Следовательно, "ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее, и мышление его есть мышление о мышлении". Для него "само знание предмет [знания]". Поскольку "постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью" (1075a). Он есть божественное мышление, "которое направлено на само себя на протяжении всей вечности". Он "есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность", эта "первая суть бытия не имеет материи, ибо она есть полная осуществленность" (1074a 35), "эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима", "не подвержена ничему и неизменна" (1073a 5–10). Налицо все характеристики первопричины как божества. Аристотель так и именует, в конце концов, свой перводвигатель: "И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог" (1072b 25–30).

### **г) Наука, изучающая первопричину бытия**

"А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познать наука умозрительная", а так как ее предмет не входит в круг природных вещей, то первопричина "должна быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математика, а наука, которая первее обоих". "В самом деле, — продолжает Аристотель, — учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное" (1026a 10–15). И далее: "есть некоторая наука о сущем как таковом и как отдельно существующем" (1064a 30), а именно о том, "что существует отдельно и что неподвижно".

Аристотель выделяет три умозрительных учения: (1) математику, (2) учение о природе и (3) учение о божественном. Получается, что "умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук" (1026a 20).

Аристотель откровенно признается, что обладание высшей мудростью "выше человеческих возможностей", так как природа людей во многих отношениях рабская. Он считает, что человеку "не подобает искать несоизмерного ему знания" и "бог один имеет лишь мог бы этот дар" (983a 5). Вместе с тем наука об этой мудрости — наиболее ценима, ибо стремится к божественному, и она божественна, так как является наукой бога, находится в его ведении. Исходя из этого Аристотель заключает, что "все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной" (983ф 10). Но как же может человек отказаться от такой роскоши ума? Как он может отказаться от самого необходимого, важного, глубокого и совершенного, одним словом, божественного знания? Никак не может, даже зная, что полного знания здесь достичь невозможно. В удел ему достается бесконечное стремление к запредельному — философия как любовь к мудрости. Мудрость же касается уже не человеческих земных и сиюминутных дел, но чего-то вечного и совершенного, не подверженного превращениям становления. А таковым может быть только бог. Так "первая философия" Аристотеля закономерно и необходимо превращается в теологию, ибо понятие бога "принадлежит к причинам и есть некое начало" (983a 10).

Из теологии Аристотеля естественным и необходимым путем вытекает и телеология. С.Н. Трубецкой называет Аристотеля основателем телеологического мирозерцания потому, что "только в его системе конечная цель представляется как начало, имманентное самим вещам, как действующая энергия, как организующее начало"<sup>35</sup>. Для Аристотеля в мировом целом "все упорядочено определенным образом" и "для одной [цели]", где всякому необходимо занять свое особое место" (1075 15–20), так как "сущее не

желает быть плохо управляемым" (1076a). "Нет в многовластье блага, да будет единый властитель" (Илиада II, 204).

#### д) Оценка метафизики Аристотеля

Особо следует остановиться на введении Аристотелем понятия блага или того, "ради чего", в качестве одной из причин, т. е. понятия цели. По Аристотелю главенствующей наукой и высшей мудростью следует называть как раз то, что учит "о цели и о благе (ибо ради них существует другое)" (Мет. 996b 10). Критикуя теорию идей, Аристотель пишет: "доказать, что все едино, этим способом не удастся, ибо через отвлечение (ekthesis) получается не то, что все едино, а то, что есть некоторое само-по-себе-единое" (992b 10).

Однако и сам он позднее признается, что, восходя к высшим родам, можно прийти до самого общего рода — до сущего, которое уже окажется самостоятельным эйдосом, т. е. чем-то сверхсущим. Однако А.Ф. Лосев оспаривает понятие перводвигателя Аристотеля как нечто трансцендентное: "Аристотель, хотя и не без колебаний, признавал только такое единство, которое обязательно является единством множественного"<sup>36</sup>. Хотя сам он прекрасно понимал, что целое отлично от всех своих частей, тем не менее он в основном никак не хотел признать это целое какой-то особой субстанцией, которая была бы выше своих частей, так что целое, с его точки зрения, только и существует в своих частях. У Аристотеля это было результатом непризнания им диалектического метода, согласно которому синтез по своей субстанции несравнимо выше тезиса и антитезиса"<sup>37</sup>. "По своему содержанию этот Перводвигатель, — продолжает А.Ф. Лосев, — ровно ничего не привносит нового в естественно протекающий мировой процесс. Он только *санкционирует* его, увековечивает царящие в нем закономерности, обосновывает его на нем же *самом...*"<sup>38</sup>. Но как в рамках такого понимания метафизики Аристотеля можно осмыслить такое его высказывание: "сущее в смысле истинного отлично от сущего в собственном смысле" (1027b 30)?

М. Хайдеггер не так однозначен в оценке метафизики Аристотеля, хотя и критикует его, но с другой стороны. Хайдеггер считает, что метафизика благодаря Аристотелю представляет сущность сущего двояким образом: "с одной стороны, совокупность сущего как такового в смысле его наиболее общих черт ( $\omicron\nu\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\nu\kappa\omicron\iota\nu\omicron\nu$ ); с другой — совокупность сущего как такового в смысле высшего и потому божественного сущего ( $\omicron\nu\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\nu\alpha\kappa\rho\omicron\tau\omicron\nu, \theta\epsilon\iota\omicron\nu$ )"<sup>39</sup>. Метафизика у Аристотеля, согласно Хайдеггеру, "выводит к представленности сущее как сущее, двояко-единым образом": (1) "как истину сущего в его всеобщем" и (2) как истину сущего "в его наивысшем". Поэтому раздваивается и понятие метафизики: в первом случае она есть онтология, а во втором и более тесном смысле — теология. Существо первой философии Аристотеля оказывается онто-теологическим.

Хайдеггер признает истинность онтологической стороны метафизики Аристотеля и отказывает в этом ее теологической стороне. Этот порок, поясняет фрейбургский мыслитель, возник не в связи с интерпретацией "Метафизики" Аристотеля христианами богословами, а благодаря тому способу, каким "от раннего начала сущее как сущее вышло из потаенности. Эта непотаенность сущего впервые только и дала возможность того, чтобы христианское богословие овладело греческой философией" (в этом Хайдеггер видит и порок богословия, которое не вняло словам апостола Павла (1 Кор. 1, 20)<sup>40</sup>.

Хайдеггер считает, что после Аристотеля метафизика в качестве истины сущего как такового становится двуликой, сама не подозревая этого, а тем более не пытаясь задуматься над основанием этой онто-теологической двуликости. Но есть ли это ее порок или неизбежный недостаток? Хайдеггер соглашается, что это скорее неизбежность, чем недопонимание или злой умысел.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть II. Единство и разнообразие становления духовных культур человечества

#### Тема 2.5. Своеобразие эллинского философского архетипа эпохи классики

1. *Архэ* в горизонте мифопоэтического видения.
2. Отличие инволюционной теокосмогонии от инволюционной космогонии.
3. Дуализм понятия *архэ* и формирование понятия идеи (стихия, число, идея).
4. *Архэ* и *хиле* в античной метафизике.
5. Диалектика бытия и становления в эллинской философской классике.
6. Классическая философия в ее отношении к научному знанию.

#### Тема 6. Встреча духовных культур Запада и Востока в эпоху эллинизма

Философия эллинизма в своем развитии, как и в своем идейно-тематическом составе, достаточно полно и развернуто представлена в философском антиковедении. И тем не менее ее квалификация как самобытного явления античной мысли до сих пор остается проблематичной. Историография греческой философии, при всех своих успехах и достижениях, не дает однозначного и убедительного представления о специфике эллинистической рефлексии и о месте последней в генезисе и структуре эллинской рациональности. В историко-философских исследованиях, посвященных поздней античности, аналитическое освоение эллинистической мысли, как правило, преобладает над ее оценочным видением. И дело вовсе не в объемной недостаточности оценочных суждений о ней — дело, скорее, в тенденциозной одномерности критерия ее оценки. Философия эллинизма истолковывается преимущественно как нисходящая и умирающая фаза эллинской духовности, и потому априори предполагается, что о ее своеобразии и новизне можно говорить лишь с оттенком иронии и сочувствия: ее умирание есть нечто новое сравнительно с предшествующим ее становлением и расцветом. Это убеждение о нетворческом характере эллинистической философии давно утратило бы свою силу, если бы оно не превратилось в историко-философское предубеждение, ограничивающее ее восприятие и адекватное прочтение. Отсюда устойчивая и автоматически воспроизводимая в историко-философской науке аттестация философии эллинизма: она привычно и безоговорочно квалифицируется в терминах вырождения и увядания, эпигонства и декаданса, кризиса и упадка. Философские школы и направления эпохи эллинизма без тени сомнения расцениваются как маргинальное “поколение упадка”.

В пользу такого взгляда на эллинистическую философию свидетельствует неопровержимый и навязчивый в своей бесспорности исторический факт: вместе с угасанием и гибелью античной цивилизации неизбежно сходит со сцены и ее духовная культура. Однако этот факт именно в силу своей историчности не может служить доказательным аргументом применительно к логике возникновения и преемственности философских идей и настроений. Между историческими событиями и философскими воззрениями, безусловно, существует связь, но эта связь не может быть сведена к причинно-следственной зависимости, ибо философская рефлексия по своему *modus operandi* — более чем производная от истории величина. История лишь провоцирует философскую рефлексия, при этом вовсе не предписывая ей следовать за собой на правах наблюдателя или регистратора исторических событий. Во всяком случае, философия в своих притязаниях осуществляет себя не в качестве послушницы принудительного хода истории, а в качестве эмпирически немотивированного ответа на ее вызов.

Свойственная философии свобода мыслительного самополагания реализуется как встречное по отношению к историческому бытию движение мысли. Так что безнадежно уходящая цивилизация, какой и была эпоха эллинизма, вовсе не означает автоматической обреченности философии на вымирание. Более того, степень безысходности цивилизации обратно пропорциональна степени прозрения и творческого настроения философии: в периоды исторических катаклизмов она не столько стагнирует и увядает, сколько меняет проблемную озадаченность и обновляет ориентиры и векторы своего самоутверждения. Превратности исторической жизни расковывают и пробуждают не востребованные ранее возможности сознания: мышление, вольно или невольно, пересматривает основания и перспективы философствования, движимое при этом не столько интеллектуальным любопытством, сколько тревогой и отчаянием, надеждой и обостренной потребностью распознавания и обретения истины как гаранта выживания и спасения. Л. Шестов, по-видимому, был прав, когда время исторической "беспочвенности" воспринимал как время подлинного философствования. Именно в такие катастрофические мгновения истории мыслящее сознание по-новому переживает сам факт своего существования, побуждается к еще не испытанному умонастроенческому опыту и обнаруживает такие способы и приемы разыскания истины, о которых философия периода исторического благоденствия или не догадывалась, или (если догадывалась) не в состоянии была их культивировать.

Убеждение в том, что эллинистическая философия есть нечто вроде погребальной молитвы эллинского духа, приобрело авторитет историко-философской аксиомы, которая опережает и, в сущности, парализует альтернативные попытки непредвзятого и свободного от устоявшихся стандартов подхода к ее интерпретации. Гипнотическое действие этой аксиомы основывается на сравнении эллинистического сознания с греческой философской классикой. При их сопоставлении эллинистическая рациональность в глазах современного наблюдателя, очарованного хрестоматийным ореолом и величием классики, безусловно, проигрывает: позднегреческая философия представляется инволюционным продуктом классического Логоса, его вульгаризированным вариантом. Такой взгляд на послеклассическую ментальность трудно оспорить, но еще труднее согласиться с ним. Бесспорно, классический образ мысли и слова в эпоху эллинизма ослабевает и деградирует, до неузнаваемости меняя свое лицо. В античной философии после Платона и Аристотеля мы не находим масштабных и впечатляющих умозрительных конструкций, выдерживающих сравнение с их построениями. Именно этим обстоятельством объясняется инстинктивная предрасположенность историко-философской критики к уничижительной оценке эллинистической мысли: все, что после Платона и Аристотеля, — заведомо менее достойно и безоговорочно ниже их. Как если бы классическая философия была неким первообразом, а послеклассическая — экзотически ярким, но тщетным уподоблением ему (если не пародией на него).

Эллинистическая философия — вовсе не угасающий призрак классики; скорее, это призрак искомой, но еще не найденной философии. Ее побудительный мотив — не столько сохранить или возродить классику, сколько преобразовать или преодолеть ее, и потому она не столько не могла, сколько не хотела следовать заветам и канонам классического рационализма. Применять понятие кризиса по отношению к эллинистической философии по меньшей мере некорректно. По своим генезисным предпосылкам она являет собой последствие распада и обесценения интеллектуалистской парадигмы классики, переставшей отвечать умственным и настроенческим запросам времени. Говорить о ее вырождении правомерно лишь в той мере, в какой она несет в себе наследственные (и фатально исчезающие) признаки и мыслительные интенции классики. При этом ее существование неправомерно сводить к энтропии классической рациональности: умирая в качестве наследницы философской традиции, она одновременно зарождается и как опыт переоценки классических ценностей, и как опыт созидания новых путей, возможностей и способов философствования. Она тяготеет к парадигме антиклассического формата и ищет собственные критерии истинности и жизнеспособности философского умозрения. Другими словами, эллинистическая философия обязана своим существованием не классической философии с ее интеллектуальным аристократизмом и монументальной безжизненностью, а собственной потребности в ее реформировании или преодолении.

Разумеется, это не означает, что эллинистическая философия отказывается от классического наследия, пренебрегает им или предает его забвению. Инстинкт этнопсихического родства с

предшествующей мыслью сопровождает ее на протяжении всей ее истории. Более того, она развивается и утверждается в своей самобытности по мере возрастающего интереса к “преданьям старины глубокой”. Причем в орбиту ее ретроспекции входит не только классика, но и архаика, и даже традиционная религия и мифология. Ее архаизирующая интенция по своей интенсивности граничит с культовым почитанием прошлого. Казалось бы, о новизне эллинистической философии можно говорить только в иносказательном смысле. И все же ее архаизирующая мания — более чем дань уважительного отношения к прошлому. Для эллинистической философии седая старина — не предмет антикварных или школьно-образовательных увлечений. В недрах прошлых веков она усматривает истоки и откровение истины, запечатленной в мифологических и философских творениях, но оставшейся непонятной и неразгаданной в своей сущности и в своем ценностно-эпистемологическом назначении. Эллинистические философы видели в себе не изобретателей, а наследников (диадохов) и хранителей уже найденной мудрости, призванных всего лишь истолковать ее и транслировать на современный им язык духовного производства и общения. Они воспринимали себя в ипостаси “блудного сына” античной философии, отпавшего от родительских первоначал и имеющего в качестве единственно истинного пути в жизни возвращение в отчий дом первооткрывателей мудрости.

В этом апофеозе философского прошлого нет никакой провокации или игрового умысла. Искренность эллинистических философов, пытающихся героизировать “ветхозаветную” духовность греков, не подлежит сомнению. Но их искренность в данном случае — ненадежное свидетельство в пользу существа дела, и потому не спасает от иллюзии (или заблуждения?). Философы постклассической эпохи обращались к умозрительному опыту прошлого, вычитывая в нем не то, о чем говорили тексты, а то, что они хотели вычитать, т. е. то, что вписывается в направление и горизонт их мирозерцания. Они не замечали или не хотели замечать, что их творчество разворачивается в мыслительном пространстве, в котором нет места для интуиции и дискурса предшествующей философии. Эллинистическая мысль могла солидаризироваться с философией прошлого не иначе как вообразив родство с ней и уверовав в него, оправдывая и подкрепляя при этом воображаемое тождество с традицией практики экзегетического искусства. Что, собственно, она и делает, превращая опыт философской архаики и классики в “ветхий завет” собственного мировоззрения. Античные философы от Гераклита до Аристотеля вряд ли признали бы в эллинистических философах своих последователей, а в их учениях — свои доктрины. Демаркация между ними явственнее, чем их непрерывная преемственность. Эллинистическая мысль использует наследие “отцов и основателей” греческой философии как авторитетное предание веков, завещанное потомкам, и в то же время как исходный и подлежащий материал, подлежащий утилизации при построении совершенно новой картины мира и осознания положения человека в нем.

При всей мозаичности образа эллинистического умозрения его очертания и характерные признаки просматриваются вполне отчетливо. Прежде всего, в эпоху эллинизма меняется и преобразуется характер первичной эмотивно-психической реакции на сущее (“психология мировоззрения” по [К. Ясперсу](#)). Она становится более непосредственной и менее умышленной. Инстинкт мыслящей любознательности безуспешно конкурирует с инстинктом самосохранения и надежды. Перерождается сам орган философствования. Теперь это уже не интеллект, а душевно-волевое напряжение и переживание. Платоновская иерархия души с ее господствующей разумностью теряет значение. Ум как часть души лишается прерогативной функции, уступая место способности пневматического видения (визионерства). Философия от пафоса познания смещается к пафосу душевного и умственного настроения. Вместе с этим философия, как любовь к мудрости, приобретает нетипичные для предшествующего мыслительного опыта смысловые и назначенческие нюансы. В поисках самоопределения она пересматривает и корректирует свои дисциплинарные границы. Аристотелевское деление философии на “первую” (метафизика) и “вторую” (научное знание) отвергается, поскольку подобная “двуликость” лишает ее идентичности. Наука (“физика”), во многом обязанная философской аксиоматике, отделяется от любви к мудрости и конституируется в самостоятельную отрасль знания. В свою очередь, “первая философия” как учение о первопричинных основаниях сущего претерпевает заметные концептуально-мировоззренческие метаморфозы. Представления от *архэ* тяготеют к сакрализации, а вместе с этим — к мистериальному и ценностному

наполнению: начало сущего (*архэ*) выступает теперь не только в качестве причины вещей, но и в качестве гаранта обретения человеком подлинного бытия. В связи с этим перестраивается отношение философии к религии. Граница между ними утончается, задачи и интересы сближаются. Религиозность становится предпосылкой и мотивом философских спекуляций. В эпоху эллинизма впервые возникает феномен религиозной философии как таковой в отличие от философско-теологического интеллектуализма классики и архаики.

Такое понимание философии предопределило ее проблемное строение, специфику рационального дискурса, иерархию умозрительных ценностей, перспективы и горизонты ее теоретических и практических притязаний. Прежде всего, происходит переориентация ее творческих устремлений. Идеал знания ради самого знания обнаруживает свою вызывающую неуместность и списывается за ненадобностью; его место занимает идеал знания ради постижения и обретения смысла и ценности жизни. Этим объясняется переход греческой философии в эпоху эллинизма от теоретического сознания к сознанию практическому (ценностно значащему). Традиционная метафизика бытия в ее отвлеченно-рационалистическом выражении теряет спрос, доверие и притягательность; она уступает место востребованной временем метафизике внутреннего опыта. Отсюда смещение центра проблемных интересов в поздней античности. Эллинский космоцентризм вытесняется эллинистическим антропоцентризмом. Точкой мировоззренческого отсчета становится человек как мера истинного бытия. Это не значит, что философская антропология в эпоху эллинизма подавляет или упраздняет онтологию, — она лишь модернизирует учение о бытии в духе и перспективе человеческих целей и упований. Силой мысли, воображения и веры человек вынуждает бытие говорить с ним на понятном ему языке. Именно этим объясняется сквозная тенденция постклассической философии к религиозному одухотворению и теологизации бытия и космоса.

Теологизация бытия в философии эллинизма предполагает особые способы его постижения или, как мы сказали бы сегодня, исходные методологические установки. Рационально-понятийный критерий достоверного знания в эпоху эллинизма развенчивается, точнее, не находит применения за неимением потребности в нем. Искусство мыслить и говорить строго и убедительно сохраняется лишь в занимательных и развлекательных упражнениях софистов ("вторая софистика"). Логическое доказательство перестает быть свидетельством истины, ибо нельзя рационально обосновать то, что не имеет рационального измерения: мыслить о трансцендентном — значит уподоблять его низшим категориям бытия. Поэтому потребность в логическом доказательстве вытесняется потребностью в непосредственном знании ("ведении"), в знании по ту сторону рационального дискурса. Эта потребность в нетрадиционных способах коммуникации с трансцендентным реализуется в авторитетной и функционально продуктивной эпистемологической интенции эллинистической философии — в гностическом умозрении. Гносис — одновременно и религиозное, и эпистемологическое понятие. Оно означает знание, совмещающее в себе умозрительные и веровательные способности. Орган гносиса — не мыслящий ум, не верующая душа; этот орган — мыслящий ум, который верует, и верующая душа, которая мыслит.

**Гностицизм** до сих пор не входит в число полноправных объектов историко-философских изысканий. Он расценивается как периферийное событие в развитии древней духовности и описывается преимущественно в категориях декаданса и вырождения рациональной мысли. Научный взгляд на него не сложился в систему согласованных и тем более общепризнанных суждений. Два обстоятельства препятствуют изучению и адекватной оценке гностицизма: 1) неопределенность его мировоззренческих границ и синкретическое разнообразие входящих в него идей, символов и верований. Отсюда первичное недоумение исследователя: гностицизм не вписывается ни в западную (эллинскую), ни в восточную духовную традицию и выпадает из типичных явлений как религиозного, так и философского ряда; 2) бедственное состояние источников: все авторские сочинения авторитетных гностиков утрачены, и мы в значительной мере вынуждены судить об их взглядах по пристрастным высказываниям и выборочным цитатам их христианских критиков (Ириней, Ипполит, Епифаний).

Истоки гностицизма не поддаются реконструкции. Об основателе, отправном пункте и месторождении гностической доктрины говорить однозначно не представляется возможным. Всякое суждение на этот счет оказывается условным и проблематичным. Обычно генезис гностицизма связывается

с христианством: он рассматривается или как заражение христианства греческим рационализмом, как "острая эллинизация христианства" ([А. Гарнак](#)), или же как компромисс греческой мудрости и христианства, как "опыт примирения язычества и христианства" ([В.В. Болотов](#)). Однако христианство — слишком узкое и довольно запоздалое основание для гностицизма. Во-первых, наряду с христианством в гностической литературе засвидетельствованы персидские, иудейские, египетские, языческие (греческие) религиозные реалии, и потому правомерно говорить отдельно об иудейском, египетском ([герметизм](#)), персидском (манихейство) гностицизме. Во-вторых, гностицизм в своем происхождении уходит в дохристианскую эпоху; его признаки отчетливо просматриваются в созерцательной практике иудейских (терапевты, ессеи) и вообще ближневосточных мистических сект (офиты, мандеи, наассены). Неслучайно некоторые ученые (начиная с А. Дрекса) само христианство выводят из гностицизма. В своем происхождении гностицизм, по-видимому, синтетически подытожил и доктринально выразил опыт предшествующего спекулятивно-мистического сознания Востока (теософия, магия, астрология, техника медитации) и Запада (греческая религиозная философия, в особенности платоническая, сакральная мудрость мистерий).

Сущность гностицизма не поддается безусловному определению, в особенности если учесть, что гностицизм не столько систематическая конструкция мысли, сколько сквозной признак эллинистического сознания вообще. Смысловой состав гностицизма концентрируется в понятии гносиса, т.е. знания. Содержание этого понятия не совпадает с его буквальным значением. Во всяком случае, гносис означает совсем не тот род знания, который подразумевает современная теоретическая гносеология. Гносис и гносеология связаны лишь этимологически, а не преемственностью познавательной культуры. Научно-теоретическое знание обозначалось у греков термином "эпистема", так что современную теорию познания правильнее называть эпистемологией. Гносис в отличие от эпистемы выражает вненаучный, а именно религиозно-теософский опыт познавательной деятельности. Его базовые признаки: а) гносис не означает познания каких бы то ни было вещей, кроме одной — собственной души, и потому гносис равнозначен самопознанию; б) самопознание в гносисе не имеет самостоятельной ценности, ибо оно осуществляется с единственной целью: через самого себя постичь внутренне тождество души с божественной сущностью, и потому по своему предметному устремлению гносис есть богомудрие (теософия); в) гносис как познание не нуждается в иных орудиях и средствах, кроме веры, и потому знание в нем реализуется как непосредственное (мистическое) обладание предметом знания (Бог-Отец) и слияния с ним; г) органом гностического ведения является не мысль, а живой и деятельный дух (пневма), и потому гносис как "теория познания" есть пневматология — эзотерическое учение о путях обретения духовного (пневматического) тождества познающего и познаваемого, человека и Бога (при этом мышление выполняет функцию агента, обслуживающего энергию духовно-веровательного импульса).

Примиряя разум и веру, философию и религию, гностическое мирозерцание пытается ограничить притязания разума постичь истину независимо от религии и тем самым инициировать интеграционно-универсалистские тенденции в эллинистической философии. И это гносису удается: универсалистские настроения и веяния становятся отличительным признаком философии эллинизма. Взыскание единой, все примиряющей и непременно истинной универсальной философии образует динамическую константу постклассического сознания. В классике и архаике возможность такой философии допускалась как предмет суждения. В эпоху эллинизма ее обретение превращается в актуальную задачу мышления: потребность в ней переживается как провиденциальная неизбежность, как логическое и духовно-ценностное веление времени. Эта потребность проявляется во всеобщей воле эллинистической мысли к синтезу всего наработанного традицией философского опыта. Эклектика и [синкретизм](#) позднегреческой философии есть не что иное, как подготовительные интенции и пробные шаги на пути к этому синтезу. Школы и направления эллинистической мысли концентрируются вокруг наследия Платона, жертвуя при этом своей оригинальностью и одновременно преобразая облик самого платонизма. В орбиту этого объединительного философского процесса втягиваются даже этнически чужеродные эллинизму мыслительные традиции. Впервые в истории взаимоотношений Востока и Запада нарушается демаркация эллинского и варварского культурных миров; Восток и Запад объединяются в духовном сотворчестве, продуктом которого и является постклассическая философия эллинистического периода.

Неопределенность и проблематичность очертаний эллинистической философии препятствуют восприятию ее в качестве самобытного и целостного явления духовной культуры. Обычно философия эллинизма воспринимается и истолковывается как завершающая фаза в эволюции эллинской мысли. Явно или неявно предполагается, что и ранняя, и поздняя философия греков разворачивается из единого источника и на едином этнопсихическом и мирозерцательном основании. Все вариации античного философствования, в том числе и маргинальные, рассматриваются как проявление тождественного в себе мыслительного стандарта. С подобным восприятием начальных и конечных форм античного умознания можно соглашаться лишь в первом приближении, а именно до тех пор, пока не осознается ментальная разнородность эллинской и эллинистической философии и не обнаруживается взаимная несводимость их теоретических и настроенческих установок. Контраст между расцветом и закатом древнегреческой рациональности настолько внушителен, что их типологическая внеположность сглаживает и затмевает их генезисно-историческое родство. Если бы греческой философской классике пригрезился образ эллинистической философии, она, безусловно, признала бы в нем (образе) свое подобие, но при этом удивилась бы его неузнаваемости, ущербности и чужеродности.

Различие между ранней и поздней греческой философией запечатлено уже в понятиях эллинства и эллинизма. В границах языковой этимологии они в сущности равнозначны, но их телеология и смысловой состав исключают их взаимную заменяемость в суждении. Эллинство — понятие этнологическое и указывает на национально-расовую принадлежность народа, на его этнопсихическую и социокультурную идентичность: эллинский — значит греческий. Понятие эллинизм, наоборот, к этническому самосознанию и самоопределению греков не имеет прямого отношения. Более того, в лексиконе древнего грека слово эллинизм означало вовсе не эллинов, а варваров, подражающих эллинской культуре и заимствующих у эллинов их нравы, вкусы, язык, религиозные культы, а также философские настроения и идеи. Эллинизм, следовательно, означает приспособление инородных этносов и традиций к нормативам эллинской цивилизационной парадигмы. В обиход европейского гуманитарного знания понятие эллинизма было введено немецким историком И. Дройзеном для обозначения и квалификации финального периода в развитии эллинской цивилизации — периода ее геополитической и социокультурной экспансии, ее распространения и утверждения в инокультурных регионах средиземноморского бассейна. Этот выход западного культурного мира за собственные пределы и вторжение его в традиционно чуждые этнокультурные пространства и получило название эллинизации, т. е. процесса добровольного или насильственного приобщения негреческих (преимущественно восточных) этносов к цивилизационным нормам эллинской (греческой) жизни. Но если учесть, что восточные завоевания Александра Великого (как впоследствии и римлян) осуществлялись под видом просветительской и цивилизаторской миссии, а точнее — с целью установления примиряющей народы всемирной культуры, то естественно ожидать от этой миссии не столько искоренения культуры покоренных наций, сколько ее понимания и сохранения, терпимости, уважения и даже приобщения к ней. Знакомство с эллинистическим культурным наследием подтверждает эти ожидания: процесс эллинизации восточных народов неизбежно сопровождался встречным процессом «варваризации» эллинских культурных ценностей. Именно эта встреча и взаимная сопричастность разнотипных жизненных укладов в едином социоисторическом пространстве побудила историков (начиная с В. Тарна) выделить эллинизм в качестве уникального феномена всемирной истории и придать ему статус самобытной и самостоятельной цивилизации — ни западной (эллинской), ни восточной.

Эта цивилизационная «ничейность» эллинизма предопределила специфику, ориентиры, претензии и возможности эллинистического сознания, в том числе и философского. Греческая философия вынуждена реализовывать себя перед лицом инородных религиозных и мыслительных традиций, вольно или невольно оказываясь в ситуации познавательной озабоченности или диалога с ними. Потребности и условия совместного существования этносов в едином геополитическом социуме провоцировали и поощряли искушение понять друг друга и найти точки культурного соприкосновения или даже обоюдной инфильтрации идей, убеждений и верований. И такие точки диалогического сближения культур неизбежно заявляли о себе при всей ментальной несовместимости Запада и Востока и вопреки взаимным усилиям отстоять и сохранить собственную идентичность. В результате имперской политики и культурной стратегии

эллинистических монархов граница между западным и восточным социокультурными мирами была если и не разрушена, то во всяком случае поколеблена и стала проницаемой для встречных движений и обмена жизненным и духовным опытом. Впервые в истории древности этническая антиномия “эллин — варвар” (Запад — Восток) утрачивает смысл непримиримого противостояния, уступая место прообразу мирового межнационального сообщества. В многоэтничном социуме эллинизма преобладание одного типа рациональности над другим возможно, но невозможно его безраздельное господство: по логике вещей творчество культуры в эпоху эллинизма, сознательно или бессознательно, трансформируется в сотворчество. При всей условности, стихийности и приблизительности этого процесса его неизбежность, историческую оригинальность и значение для дальнейших судеб мировой культуры невозможно отрицать.

Утрата межэтнических границ в эпоху эллинизма порождает небывалое до этого явление, а именно космополитизм как ощущение и переживание вселенского межчеловеческого родства. В классической Греции космополитизм был исключительно интеллектуально-элитарным умонастроением, причем имел не столько этноантропологический, сколько умозрительно-натурфилософский (космологический) смысл: человек мыслился как гражданин космоса безотносительно к идее гражданского межэтнического единства. Наоборот, в контексте эллинистических реалий он становится нормативом человеческого самосознания, этнокультурным убеждением или даже концептуально осмысленной доктриной единства человеческого рода. Сопричастность прежде неизвестной и таинственно-чуждой культуре “другого” непредсказуемо отодвигает горизонт видения мира и человека, расширяет и обновляет ценностно-познавательные притязания сознания и мотивирует переход последнего к еще не испытанному мыслительно-настроенческому опыту. Именно в эпоху эллинизма формируются гибридно-синкретические мировоззренческие образования, не имеющие однозначной генеалогической отметки и четкой этнопсихической маркировки; намечаются и отчетливо просматриваются признаки и интонации оригинальной стилистики мысли и слова, генетически и логически не выводимой из истоков только западной или только восточной духовности. В то же время эта стилистика философствования зарождается не помимо умозрительных традиций Востока и Запада и тем более не в опыте их критического преодоления и отрицания (эллинистическая философия, скорее, благоговеет перед ними, чем игнорирует или отвергает). Постклассическая [парадигма](#) философствования складывается в акте преобразования эллинского и восточного философских дискурсов в момент их встречи и взаимной адаптации в контексте исторических реалий и духовных императивов эллинистической эпохи. Идея мировой философии, обозначенная в этой парадигме, безусловно, утопична, но в философии утопичный — не значит ложный. Может быть, поэтому философия не расстается с этой идеей до настоящего времени.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть II. Единство и разнообразие становления духовных культур человечества

#### Тема 2.6. Встреча духовных культур Запада и Востока в эпоху эллинизма

1. Характеристика понятия эллинизм, его культурологический смысл.
2. Изменение предмета и метода философии в эпоху эллинизма.
3. Своеобразие эллинистической философской рефлексии сравнительно с классической.
4. Синкретические течения эпохи эллинизма (герметизм, гностицизм и др.).
5. Универсалистские тенденции в эпоху эллинизма: открытость и взаимодействие культур.
6. Эллинистический космополитизм как проект цивилизационного единства человеческого рода.

## Тема 1. Античная калокагатия как общечеловеческий идеал совершенства

Понятие этоса как в исторической традиции, так и в современном гуманитарном знании не имеет однозначного определения и толкования: при попытке его адекватного осмысления и содержательно-целостной реконструкции языковое и предметное разнообразие вариантов его прочтения не поддается никакой смысловой унификации и бесспорной оценке. Формальная квалификация этоса как поведенческого норматива оказывается отвлеченной и безотносительной к конкретной предметной ориентации наук, занимающихся в одном случае исследованием поведения человека, в другом — поведением животных, в третьем — поведением, например, элементарных частиц с их “свободой воли”, причем каждая из этих наук предметно рассредоточивается в зависимости от избранного аспекта или целевой установки исследования. Например, этология, как наука о мотивах, стратегии и стандартах человеческого поведения, в своем предметном горизонте расширяется не только в связи с особенностью подлежащего описанию субъекта деятельности (субъект индивидуальный, групповой, этнический, цивилизационный), но и в связи со спецификой и изменением сферы деятельности (этос хозяйственный, экономический, бытовой, политический, образовательный и т.д.). Проблематичность этоса особенно возрастает, когда мы обращаемся к аналитике сознания как перспективирующей и регулирующей инстанции человеческой деятельности. В этом случае этос становится объектом философского внимания и рассматривается как единый комплекс различных по своим функциям измерений сознания: онто-гносеологического, этического и эстетического. Сведение этоса к этимологически производному от него понятию этики давно уже стало анахронизмом, в особенности учитывая оправдывающие себя притязания эстетики на стилистически своеобразный нормативный “образ поведения”<sup>1</sup>, долженствующий примирить и упорядочить взаимоотношения вселенского бытия и причастного к нему человеческого существования<sup>2</sup>. Вопрос о том, каким образом в этосе согласуются и функционально сопрягаются эстетическое, этическое и онто-гносеологическое измерения, до сих пор остается открытым, хотя его постановка, как и опыт его разрешения, просматривается уже в античной философии и засвидетельствован в понятии “калокагатия”.

В современной философии нет категории, по смыслу тождественной этому понятию. Его непереводаемость подтверждается всеми европейскими языками, поэтому, чтобы понять его смысл, требуется словесное описание, т.е. перевод-толкование, перевод-комментарий. Разумеется, это не значит, что калокагатия не имеет строгих семантических очертаний и исчезает в контексте древнегреческой духовной культуры. При всей неуловимости (для дефиниции) своего содержания идея калокагатии вполне определена: в ней запечатлен древнегреческий идеал совершенной личности, примиряющей в себе антиномию физического (внешнего) и ценностного (внутреннего) существования.

Сравнительно с другими понятиями древнегреческого умозрения, передающими светлую упорядоченность картины мира (мера, космос, число), калокагатия непременно включает в себя элемент человеческой свободы и потому предполагает способность индивида к установлению мудрого и здорового равновесия между душой и телом, эстетической и этической сторонами человеческого существа. В этом ее отличие от таких сходных, но не тождественных ей категорий, как гармония, симметрия, ритм. Гармоничным может быть космос, симметричным — минерал, растение или рисунок, ритмичным — мелодия или стих, но калокагатийным может быть только человек, ибо в мире вещественной необходимости он один (не считая богов) свободно противостоит ей в качестве совершенного, разумно целеполагающего существа. На этом основании причастность к калокагатии всегда расценивалась греками как ни с чем не сравнимое достоинство личности. Ксенофонт назвал калокагатию “великим именованием”, привилегированно выделив ее из лексикона для обозначения человеческих добродетелей (Oecon. 6, 14).

Калокагатия — понятие синтетическое. Его идейно-этимологическая структура состоит из двух неслиянных по своему значению слов: *ca1os* — прекрасный, красивый и *agathos* — добрый, благой. В целом калокагатия (*calokagathia*) — синтетический, органически сложный образ, объединяющий в себе различные ценностные величины: красоту и добро (благо). Сразу же возникает соблазн воспринять эту составную категорию дословно, т.е. через суммированный этико-эстетический термин “благопрекрасное” или “прекрасно-доброе”. Но такой перевод сомнителен. Именно вследствие своей формальной точности он

скорее искажает суть калокагатии, чем раскрывает ее<sup>3</sup>. Понятия “добро” и “красота”, которыми мы привыкли оперировать в нашем теоретическом обиходе, не равноценны тому, что под ними разумели древние греки. Для нас это понятия этики и эстетики — нормативных наук, достаточно самостоятельных как по отношению друг к другу, так и по отношению к соответствующей им реальности (мораль и художественная жизнь). Для древнего же грека они означали нечто другое. У эллинов этика и эстетика еще не вычленились в качестве категориальных дисциплин из всеобщей стихии духовно-практической жизни и потому не имели в строгом смысле того, что мы сейчас называем предметом научного исследования. Скажем, диалоги Платона или поэмы Эмпедокла ни в коей мере не подходят под нашу жанровую номенклатуру: этика, эстетика, гносеология<sup>4</sup>.

Допуская взаимно однозначное соответствие добра и красоты, мы неизбежно грешим против культурно-исторической правды. Такое допущение предполагает, к примеру, что калокагатийный человек — это тот, кто, будучи нравственно совершенным, является в то же время и красивым, т. е. эстетически приятным. Однако это совсем не обязательно. Известно, что Сократа его современники сравнивали с сатиром Марсием, диким козлоподобным существом или попросту с бесом. Вместе с тем люди, знавшие Сократа и общавшиеся с ним, включая сказочного красавца Алквиада, почитали его образцово калокагатийным человеком, т.е. по-своему красивым и эстетически привлекательным. Объясняется это тем, что в древнегреческой калокагатии добро и красота — не две части, а два лика, два проявления единой сущности, напоминающие родных, а не сводных братьев. Связь между ними не внешняя, механическая, а внутренняя, органическая, и потому они не смешаны, а генетически соединены, порождены единой ценностно-практической основой эллинской жизни<sup>5</sup>. Современное сознание затрудняется воспринять эту связь без некоторого рефлектирующего усилия, что вполне естественно при нынешней дифференциации научного, в том числе гуманитарного знания. Однако то, что теперь озадачивает наше восприятие, в представлении древнего грека выглядело непосредственной, интуитивно-аксиоматической достоверностью.

Как идеал цельной личности, античная калокагатия основана на убеждении в изначальном духовном сродстве добра и красоты. Отсюда вся условность отнесения калокагатии к этике или эстетике (в нашем понимании). Калокагатия не является ни только эстетической, ни только этической категорией. В ней находит выражение конкретная, едино-раздельная сущность ценностного сознания, совмещающего в себе различные, но в то же время внутренне тождественные компоненты. Рационально-здоровое зерно античного идеала культуры (калокагатии) в том и заключается, что он (идеал) в поисках своего воплощения стремился к слиянию противоположных ценностных установок: чувственно воспринимаемой красоты и морально полагаемого добра.

В рассматриваемом идеале красота не просто присоединяется к добру, внешне украшая его, но сама является предпосылкой и действенным средством его утверждения в бытии. В то же время добро не просто мозаично дополняет красоту, но само порождает ее в своем внутреннем тяготении к ней. В калокагатии красота, чувственно конкретная образность моральна, а свободное нравственное побуждение (благо) облекается в чувственную выразительность, красоту слова и дела (общения). Именно в таком ключе пыталась транскрибировать античную калокагатию последующая европейская философия начиная с Нового времени (Шефтсбери, Хатчесон, Шиллер)<sup>6</sup>. Эллинский идеал калокагатии при всей его канонической устойчивости достаточно пластичен и имеет несколько исторических модификаций. Намечается он в героический период Древней Греции в рамках мифопоэтического мировоззрения. У Гомера (Ил., XXIV, 52) калокагатия означает прежде всего рыцарские и атональные добродетели. Эпос рисует образ героя-завоевателя, равняющегося на идеал героической цельности, идеал своеобразной физической гармонии (физической калокагатии). Главная черта героического идеала — эстетический, статуарно-телесный этос, чуждый каких бы то ни было утонченных душевных движений<sup>7</sup>. Подобно олимпийским богам, на которых он хочет походить, гомеровский герой непременно красив, но не нравственен. Мораль как особый тип человеческих взаимоотношений, основанных на внутренней санкции (совести), ему неизвестна. Его поведение продиктовано аристократической этикой военно-спортивной доблести (чести), которая является для него истинной добродетелью и практическим определителем (критерием) добра и зла. Внешнее визуально-эстетическое обличье героя самодовлеет в нем и препятствует пробуждению нравственной

рефлексии. С его точки зрения быть нравственным — значит победить, безнравственным — значит потерпеть поражение. Поэтому цельность гомеровского героя, его калокагатия является как бы одномерной, односторонне-плоскостной. Она дает ощущение поверхностности, в ней не чувствуется измерения глубины. Она ограничена сферой непосредственных наглядно-выразительных достоинств человека (сила, жест, осанка, богатство и т. д.), еще не смягченных и не облагороженных этикой "любви к ближнему".

С началом исторической жизни, т. е. с формированием государственной общности, героическая калокагатия вымирает вместе с героями, хотя и бытует еще в качестве пережитков среди аристократических слоев античных полисов (праздничный атлетически знаковый идеал этой аристократии воспет в одах-эпиках Пиндара, Симонида, Вакхилида, адресованных в основном знатым героям — победителям в спортивных состязаниях). Потребовалась иная, по сравнению с героизмом, система ценностей, способная инициировать и регламентировать поведение не героя, а обыкновенного смертного. И такая система, по меньшей мере в ее проектных вариантах, была создана. В соответствии с историческим периодом, в котором она возникает (VII–VI вв. до н. э.), ее можно назвать архаической калокагатией. В ней радикально переоценивается традиционный, героизированный взгляд на человека. Гомеровскому культу красоты дается отставка<sup>8</sup>. Греки приписывали Пифии, дельфийской пророчице Аполлона, изречение: "Самым прекрасным является то, что наиболее справедливо". В духе этой несовместимой с героизмом сентенции развертывается все раннегреческое (архаическое) сознание: нравственно-правовая идеология семи мудрецов, дидактический эпос, древнейшие религиозно-философские спекуляции (орфизм), басня (Эзоп), лирическая поэзия (Сапфо).

В условиях переходного периода от родовой общности к государственной сознание ищет не красоты, а законности и порядка. Красота, утратив спортивный акцент, еще не стала духовной ценностью. Из физической силы и военно-спортивной доблести, какой она была в героический век, красота превращается в скромную служанку добродетели. Отсюда несколько ригористический, аскетически-суровый пафос архаической калокагатии: она как будто рассержена на красоту, не замечает в ней пленительности и эстетического обаяния. Художественный инстинкт подавлен в ней социально-нравственной озабоченностью души. Внешняя красота, в том числе красота человека, воспринимается как нечто, без чего можно обойтись или, по крайней мере, как то, недостаток чего можно компенсировать нравственным подвигом. Так что отсутствие красоты, даже уродство, не означает непоправимого безобразия. По изречению Бианта, одного из семи мудрецов, "тот, кто посмотрел в зеркало и нашел себя красивым, пусть и поступает прекрасно; тот же, кто оказался невзрачным, пусть исправляет природный изъян при помощи калокагатии"<sup>9</sup>.

Здесь калокагатия в противовес идеологии героизма мыслится как свободное призвание человека к нравственному преображению вещественной необходимости, в том числе и необходимости собственной физической природы. Поэтому она, как правило, обращается к внутреннему миру личности, ее самосознанию (императивный афоризм "познай самого себя" восходит к семи мудрецам). Взгляд калокагатии интроспективен и побуждает не к покорению другого, а к перевоспитанию и преобразению себя. Ставя себе целью социально нормировать человека, калокагатия предлагает элементарный нравственно-правовой идеал, который по своей простоте и ценностно-практической значимости доступен не только для избранных, но и для "униженных и оскорбленных" и который в то же время гарантирует взаимную безопасность индивидов в критически-переходных условиях становящегося государства (Клеобул, один из семи мудрецов: "Мера — лучшее из всего")<sup>10</sup>. Именно соображения общественного благополучия обусловили императивно-назидательный, директивный стиль архаической калокагатии. Она не констатирует, а навязывает, предписывает общеобязательные нормы поведения, пренебрежение которыми приравнивается к нарушению клятвы или осквернению святынь (Солон Афинский, причисленный к семи мудрецам: "Храни калокагатию поведения сильнее клятвы")<sup>11</sup>.

В период греческой классики калокагатия принимает образ, благодаря которому она становится культурно-просветительной примечательностью Эллады. Содержание калокагатии развивается из доклассических представлений. В предшествующих идеалах совершенства равновесие между внешней (красота) и внутренней (добро) природой человека нарушалось или в сторону внешнего, вещественно-

необходимого (героико-эстетический идеал), или в сторону внутреннего, нравственно-свободного (идеал морально-правовой мудрости). Классическая калокагатия ищет гармонического примирения и взаимодополнения красоты и добра. И в этом ее особенность. Осознавая качественную самобытность этического и эстетического начал в человеческой личности, калокагатия и не пытается одно из них возвеличить за счет другого. В ней гармоничный человек моделируется как органическое единоразличие противоположных ценностных ипостасей: эстетически созерцающего чувства и морально ориентированной воли.

Классическая калокагатия выступает в нескольких вариантах. Один из них, именно интеллектуалистский, складывается в пифагорейско-платонической идейной традиции. Пифагорейцы взамен героического эстетизма и архаического морализма выдвигают принцип музыкально-математического порядка, свойственного как мирозданию в целом, так и отдельным его проявлениям. Математическое видение мира не ограничивается рамками научно-познавательного интереса. Числа и числовые отношения рассматриваются в пифагорействе как система идейно-целевых догм, задающих "правила игры" для сознания и поведенческого "режима" индивида<sup>12</sup>. С этой точки зрения калокагатийный человек — тот, кто, приобщаясь через математику к лежащей в основе вселенной числовой гармонии, сам заражается гармонией и ритмом и тем самым претворяет теоретическое познание разумности бытия в разумный и практически должный ("пифагорейский") образ жизни.

Платоновская концепция калокагатии вырастает из математической эстетики пифагорейцев. Но афинский философ идет дальше их числовой мистики<sup>13</sup>. В поисках образца человеческого совершенства Платон отклоняет стационарно-математическую модель, а вместе с нею и присущий пифагорейцам консерватизм. Не порывая с математическими симпатиями, Платон тем не менее строит динамическую версию калокагатии, вводя в нее импульсивный, оргиастически-страстный мотив. Человек в этой версии — не готовое, а становящееся существо; его совершенство — не воплощенная данность, а духовно-практическая задача его обретения<sup>14</sup>. Подлинное совершенство, согласно Платону, проявляется в стремлении преодолеть фактическую отчужденность добра и красоты. Этим объясняется платоновский ультимативный подход к художественному творчеству. По мысли философа, оно должно либо вообще отказаться от своей деятельности, либо воплощать в своих созданиях только общественно полезные и гармонизирующие социум идеи. Калокагатия принимает у него характер интенционально-волевой ориентации на справедливость как основание для проявления и утверждения прекрасного и доброго. Платон определяет ее как "состояние души с заранее принятым решением предпочесть наилучшее" (Def., 412e).

Совершенный человек — уже не ученый математик, бесстрастный умозритель мировой гармонии, а, наоборот, мятежный страстотерпец, философ-пророк, выведенный Платоном в "Пире" под мифическим именем Эрос. Истинный философ, или Эрос, лишен состояния покоя. Он, конечно, любит красоту и знает в ней толк, однако прекрасное для него — не только предмет наслаждения, но и нравственный долг деятельного восхождения к нему. Он пленен красотой, но не только духовно-эстетически, а буквально, практически. Он не может существовать без нее, и через красоту как промежуточное средство стремится на деле овладеть добром и правдой жизни, или, как говорит Платон, "родить и осуществить в прекрасном" (Сопв., 206b). Платоновская калокагатия антиномична. В ней диалектически совпадают, взаимно дополняя друг друга, противоположные ценностные устремления души: эстетическая любовь к красоте и осуществляющаяся на основе этой любви нравственно-практическая потребность во внутреннем совершенствовании.

Пифагорейско-платонический проект совершенной личности вследствие своей умозрительности мог практиковаться только в среде интеллектуальной прослойки. Для гражданина полиса, не обладающего художественными или научными склонностями, он был недостижим. Обыденное восприятие требовало чего-нибудь простого и доступного. И такой общедоступный непритязательно-бытовой вариант калокагатии предложил Сократ. Его идеал совершенного человека ориентирован на каждодневную практику и здравый смысл (Plat. Resp. 505b; 513c). Этот идеал не включает в себя ни просветительского томления по чистой, трансцендентной красоте, ни сокровенной концентрации на математических основаниях сущего. По своей утилитарно-житейской приземленности он, скорее,

напоминает домостроевский устав, долженствующий регламентировать повседневный опыт. Согласно этому уставу, представленному в "Домострое" Ксенофонта, красота и добро (как и истина) сами по себе, вне служения пользе и житейской целесообразности — всего лишь громкие и пустые слова. Действительное совершенство человека, по Сократу, состоит в том, чтобы прилежно и неуклонно, без суеты и амбиций выполнять обязательства, налагаемые на него сложившимся укладом общественно-семейной жизни.

Сходен с сократовским, хотя и не идентичен ему, аристотелевский калокагатийный идеал<sup>15</sup>. Обычно он воспринимается и истолковывается в смысловой версии понятия "середина" (to meson), неверно отождествляемого иногда с мещанским культом умеренности и благополучия. На самом деле "середина" — понятие возвышенной положительной ценности, и потому человек "середины" — далеко не обыватель<sup>16</sup>. В этом понятии Аристотель согласует различные аспекты жизнедеятельности человека, причем согласует не в такой обывательно-будничной форме, которая просматривается в "домостроительстве" Сократа. Тот, кто придерживается "середины", прежде всего избегает крайностей, их болезненных и разрушительных последствий. Главная цель "середины" — уравновесить, не дать расщепиться и разойтись духовным (созерцательным) и практическим (хозяйственно-политическим) добродетелям (Eth. Eud. VIII. 3). "Середина" поэтому отнюдь не количественный показатель. Ее ограничительная функция — своего рода мера предосторожности. Это ценностно-качественная категория, и выражает она телеологическую установку, ориентированную на преодоление взаимной отчужденности умозрительных фантазий и реалий практической жизни. Аристотелю в ней грезился тот спокойный, величественно-скромный образец цельности и совершенства, реализация которого только и способна породить калокагатийного человека, т. е. человека, "совершенного во всех отношениях" (Polit. IV. 6.2).

Последняя модификация античного идеала совершенства — эллинистическая калокагатия. Она существенно отличается от классической; у нее свои настроенческие измерения, критерии, цели. Она вовсе не намеревается гармонизировать физический и духовный миры человеческого естества; ее не тревожит взаимное непонимание искусства и морали. Красота, как неотъемлемое достояние эллинской классики, теперь, в эпоху эллинизма, как бы заключается в скобки. Более того, стараниями кинической "эстетики безобразного" она подвергается глумлению и поруганию. Античный идеал гармонической личности увядает, постепенно угасает его интеллектуальный блеск и артистический такт. Калокагатийное совершенство мыслится теперь как пассивно-мужественное самообладание перед безысходностью приближающегося конца. Должное состояние сознания, призванное спасти человеческую индивидуальность, предполагает теперь подавление всякой воли к новаторству, умственной или деловой инициативе. Это состояние сознания греки назвали "атараксией" — понятием, означающим безмятежность духа и тихое бесстрашие перед тревогой и волнением непредсказуемого исторического бытия. "Атараксия" и есть позднегреческий калокагатийный идеал. Он ничего не противопоставляет симптомам разложения и упадка, кроме риторического брюзжания и самодовольного смирения перед фатальным напором исторического процесса. Именно поэтому он сходит со сцены вместе с поздней античностью, уступив место другим, более гибким и жизнеспособным идеалам, отчасти чуждым ему, отчасти возникающим на его почве и даже (в известном смысле) под его влиянием ([См. дополнительный иллюстративный материал](#)).

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть III. ЭТИЧЕСКИЕ АРХЕТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР

#### Тема 3.1. Античная калокагатия как общечеловеческий идеал совершенства

1. Понятие Этос и калокагатия: сравнительный анализ.
2. Калокагатия как духовный критерий достоинства личности.
3. Этическое и эстетическое измерения калокагатийного идеала.
4. Прекрасное и благое: их единство и различие в идеале человеческого совершенства.

5. Исторические модификации калокагатийного идеала в античности.
6. Рационально-эпистемологический аспект калокагатийной парадигмы в греческой классике.

## Тема 2. Духовное познание и этика в различных культурных традициях

Мораль, безусловно, является следствием духовного познания. По своей сущности духовное познание универсально, но в каждой духовной традиции, философии и культуре оно имеет специфические черты, проявляется особым образом. Его полноту может представить лишь вся совокупность духовных традиций человечества. Рассмотрим его конкретные проявления в суфизме, этику в даосизме, конфуцианстве и христианстве. Начнем с определения духовного познания и опыта.

### 2.1. Духовное познание и этика в христианстве и суфизме

Понятие духовного познания в арабском языке обозначается как *ма'рифа*. У греков умозрительное знание обозначалось как термином *эпистемэ*, так и *гносис*, который выражал религиозно-философский опыт. Попытаемся выделить отличительные особенности духовного познания, основанного на теологической идее: 1) оно означает самопознание; 2) самопознание в суфизме и христианстве осуществляется с целью внутреннего постижения Бога, и потому его можно назвать богомудрием (теософией); 3) познание в высшем гносисе (гносисе монотеистических религий) не нуждается в дополнительных орудиях и средствах, кроме веры (для него йога, психосоматические приемы не являются обязательными); 4) гносис реализуется как непосредственное обладание предметом знания и слияние с ним (теогносис завершается теосисом), который 5) осуществляется посредством умозрительной веры; 6) методом рассматриваемого познания является не отдельная способность, будь то мысль или чувство, а живой и деятельный дух; 7) акцент делается на сотериологической проблематике.

В традициях суфизма и христианства духовное познание имеет форму теогносиса в отличие, например, от гносиса в буддизме и некоторых других восточных традициях. Теогносис имеет как свою форму — веру, так и свой орган — сердце. Сердце как орган гностического познания рассматривается еще в ветхозаветной традиции. Эта же идея присутствует и в античной философской мысли, хотя и не так выражено. В христианском гносисе она достигает кульминационного развития. Не чужд ей и суфизм. Ибн Араби (1165–1240) утверждал, что гностическое (суфийское) “познание есть постижение сердцем” и “то, что не подвластно разуму, доступно сердцу”<sup>1</sup>. Более того, Ибн Араби, как и восточнохристианские “философы пустыни”, отличал познание гностическое от внешне-рационалистического и формально-теологического, теогносис от теологии: гносис не есть “постижение (знание Бога) силами разума, как может быть познано что-либо другое, но постижение (знание Бога) через его великодушие, благородство, духовную щедрость, как могут знать гностики, люди видения, а не [постигающие] силами разума, через рациональное рассуждение”<sup>2</sup>. Через воображение, разум, интуицию человек может лишь приближаться к истине, но познавать ее, производить процесс обожения может лишь гносис. Он, признавая трансцендентность, а значит, и принципиальную непознаваемость Бога, тем не менее учит о пути, когда Истина открывается гностику в своей непостижимости. Эта черта теогносиса раскрывается в творчестве русского философа начала XX в. С.Л. Франка. Теогносис можно рассматривать в этой связи как внутреннее откровение о Боге, осуществляющееся в процессе духовного самопознания методом веры. Таким образом, теогносис, как и ортодоксальная мусульманская теология, подчеркивает трансцендентность и непостижимость Аллаха. Суфийский гносис допускал вероятность максимального богоуподобления, разрабатывая при этом специальную методику духовного восхождения.

Обычно суфизм определяют как “мистико-аскетическое течение в исламе”<sup>3</sup>. Духовно-аскетические настроения, положившие начало суфизму, обнаружили почти одновременно с возникновением ислама, однако оформление его доктрины начинается с середины VIII — начала IX в. Существует несколько гипотез его возникновения, одна из них — влияние христианской духовной аскезы. Известно, что часть христианского населения приняла ислам и, возможно, принесла с собой некоторые идеи и принципы духовно-аскетической практики восточного христианства. Влияние христианства на суфийский

гносис не вызывает сомнений, можно спорить лишь о его глубине и интенсивности. Однако это влияние весьма сложно выявить, ибо оно было неявным.

Первоначально может показаться, что есть существенная разница в понимании духовного опыта в христианстве и суфизме. Последний оказался тесно связанным с теософскими представлениями и эзотеризмом, "посвящением", всевозможными оккультными знаниями (алхимией, физиогномикой, символикой цифр и букв и т. д.). Церковно-христианский духовный опыт, напротив, со времени [Климента Александрийского](#), Ириней Лионского и других богословов категорически отмежевался от подобных связей, утвердив себя как гносис "правоверный", в отличие от "лжеимённого" гносиса гностицизма. Кроме того, у многих суфиев (например, у ан-Нури и ал-Харраза), по мнению некоторых исследователей<sup>4</sup>, теогносис завершается растворением личности познающего в Боге, что категорически противоречит христианскому теогносису, который не достигает "растворения" личности и потери самосознания, свойственного лишь для пантеистических представлений, а характеризуется бесконечным "уподоблением" Божественной Личности, в силу трансцендентности которой полное слияние, понимаемое как растворение личности, невозможно.

Однако и сам суфизм неоднозначен в квалифицировании духовного опыта теогносиса. Возможно, что и в его недрах содержится как "лжеимённый", так и "правоверный" гносис, использующий символические высказывания, которые могут неправильно трактоваться как пантеистические. Вот что пишет по этому поводу М.Т. Степанянц: "Суфийская установка на постижение Истины посредством самопознания может показаться противоречащей постоянно повторяемым призывам мусульманских мистиков к забвению, уничтожению личного "я". Противоречивости здесь, тем не менее, нет, ибо имеется в виду забвение того "я", которое является феноменальным, во имя обнаружения истинного, сущностного "я"<sup>5</sup>.

С этой же проблемой интерпретации мы встречаемся и в христианстве. Долгое время, например, немецкого мистика Майстера Экхарта обвиняли в пантеизме, опираясь на отдельные цитаты из его творчества, однако сейчас специалистами признано, что его концепцию нельзя однозначно назвать пантеистической<sup>6</sup>. Точно так же, если буквально понимать теогностические высказывания Симеона Нового Богослова, родоначальника византийского исихазма, напрашивается вывод о пантеизме восточного христианства. Однако тот факт, что он находился в лоне Церкви и признавал все ее догматические определения, спасло его духовное наследие от неверного толкования. Суфии же были более свободны в интерпретации своего духовного опыта, что могло приводить к формальному противоречию с официальной доктриной ислама. Причиной этого могло послужить и то, что большинство суфиев не имели специального богословского образования, что приводило зачастую к крайним экстатическим интерпретациям (ал-Бистами и ал-Халладж). Этот недостаток был исправлен ал-Газали, который выступил как против крайних экстатических форм суфизма, так и против его полного запрета. Он, выражаясь терминами христианской традиции, боролся за "правоверный" гносис в рамках суфизма и за его реабилитацию перед традиционной религией.

Рассматривая метафизические основания гносиса в суфизме и христианстве, невозможно не остановиться на проблеме трансцендентно-имманентного синтеза, необходимого для осуществления теогносиса. Ибн Араби писал в этой связи:

"...если ты утверждаешь потусторонность, ты ставишь Аллаху пределы.

Если ты утверждаешь посюсторонность, ты ограничиваешь Его.

Если же ты утверждаешь и то и другое, ты попадаешь

в цель и становишься имамом знания"<sup>7</sup>.

Великий суфий осуждал тех, кто настаивал лишь на трансцендентности Бога, ибо полагал, что тем самым они "оскорбляют" его, ограничивая божественную реальность.

Для суфийского и восточно-христианского гносиса характерно символично-аллегорическое и духовно-нравственное толкование Священного Писания, извлечение его скрытого смысла.

О возможности практического обнаружения единых принципов духовного познания в христианстве и суфизме может говорить следующее: первоначально, еще до широкого распространения

термина *ас-суфи*, применялись слова *зухд* (аскетизм, воздержание, отречение от мира) и *захид* (аскет), а также *'абид* (богомолец, подвижник). Подобные термины применялись и применяются для характеристики духовно-аскетической практики как в суфизме, так и в христианстве. Для обеих традиций характерно отречение от всего мирского, благочестие, дополнительные аскетические ограничения и т.д. Если основой духовной традиции восточного христианства является исихазм, то в суфизме — *халва*, что означает уединение. Предание себя воле божьей характерно для осуществления как суфийского гносиса, так и христианского и более известно как "отсечение собственной воли"<sup>8</sup>. Вообще весь набор принципов осуществления суфийского гносиса удивительным образом совпадает с пониманием гносиса в восточном христианстве. Среди этих принципов следующие: культ бедности (*факр*), эсхатологические и покаянные настроения, смирение как удовлетворенность своей земной долей (*рида*), стойкое перенесение страданий и лишений (*сабр*), необходимость наличия духовного учителя (старца-монаха или мюрида), полное послушание, углубленный самоанализ, выявляющий мельчайшие движения души человека, вскрытие потаенных, "сердечных" мотивов поступков, внутреннее, интимное переживание религиозных истин и т.д. Один из основателей суфизма, аль-Хасан аль-Басри, разработал целую науку о "сердцах и помыслах" и человеческих намерениях. Такого же сугубого самоанализа требуют и "философы пустыни" христианства. Глубинный самоконтроль и самонаблюдение являются совершенно необходимым элементом в духовных практиках обеих традиций. Это связано с необходимостью вести "внутреннюю брань" со страстями, загрязняющими душу человека.

В христианском гносисе разработана особая "лествица" духовного восхождения, названная так по одноименному произведению Иоанна, игумена горы Синайской, где представлен ряд добродетелей, которые необходимо приобрести подвижнику. Вершиной этого ряда является любовь<sup>9</sup>. Вершиной суфийского гносиса, как и гносиса восточнохристианского, является любовь к Богу, а идеалом — обожение. Суфийская "лествица" представляет собой описание состояний духовно подвигающегося, так называемых "стоянок" (*макам*). Суфийские учения столь же антропоцентрично настроены, как и гносис в христианстве<sup>10</sup>.

Суфизм проявил свои универсалистские тенденции еще во времена ал-Халладжа (857–922), религиозный опыт которого свидетельствовал о глубоком субстанциальном единстве всех религий исходя из единства понятия гносиса как духовного познания:

"Я глубоко размышлял над всеми религиями и нашел, что они — многочисленные ветви [ствола], имеющего единый корень.

Не требуй от человека, чтобы он исповедовал определенную веру"<sup>11</sup>.

Но особенно развернуто данные тенденции проявились в творчестве Ибн Араби, полагавшего, что в силу того, что Аллах трансцендентен миру, любое определенное знание о нем является его ограничением, превращает Его в идол, а конкретную религию — в идолопоклонство и секту. Ибн Араби рассматривал все пророческие религии как временные проявления универсального гносиса, всеобщей религии, которую он называл исламом. Хотя конкретная вера "содержит ту Истину, форму которой приняло сердце и которая открылась сердцу, чтобы быть им познанной. Глаз видит лишь истину своей веры". Но тот, "кто привязывает Его к какой-либо вере, отрицает Его в любой вере, с которой он Его связал в Его манифестации. Но тот, кто освобождает его из связанности, тот вовсе не отрицает Его, но утверждает Его в каждом обличье, в которое Он превращает себя"<sup>12</sup>.

В суфизме, таким образом, начинает разрабатываться теософия, основанная на интерпретации единства метафизического и практического аспектов гносиса различных духовных традиций. Вместе с тем данная теософия не имеет ничего общего с разновидностями теософии, которые возникли в XIX в. и связаны с именами Е. Блаватской и Вл. Соловьева. Разница состоит как раз в двух указанных выше пунктах: отсутствие в псевдотеософских учениях XIX века как строгих метафизических основ, утверждающих понятие трансцендентного, так и конкретных практических принципов духовного опыта самопознания. Если Блаватская превратила идею единства понятия гносиса в эклектическое объединение концепций различных религий на базе ведантизма, то Вл. Соловьев, по мнению многих исследователей, не был адекватно знаком с исихастским опытом, а потому не мог дать ему и интеллектуального выражения. Кроме того, данный

подход приводил к смешению методологических принципов религии, философии и науки, утрачивая тем самым понимание их специфики. Ибн Араби в этом отношении оказался гораздо корректнее, разработав собственную классификацию как форм человеческого познания (рационализм, интуитивное созерцание и мистический гносис), так и их возможностей (лишь последний способен к богопознанию)<sup>13</sup>.

Конечной целью рассматриваемых традиций является теогносис (богопознание) и теосис (обожение). И хотя путь к этому идеалу лежит через праведность и нравственное совершенство (святость), они сами по себе не приводят к искомой цели. Особенно близки в этом отношении взгляды на гносис [Климент](#) Александрийского и Ибн Араби, утверждавших, что вершина гносиса — осознание духовного единства с божественной сущностью. Без этого осознания (или гносиса) невозможна и истинная добродетель.

Так как в исламе нет института монашества, а глубинный духовный путь требует определенного "исихастского" образа жизни, то в суфизме стали возникать братства (*турук*), однако их организация была менее строга и не так централизована, как в христианских монастырях, что, возможно, связано с отсутствием института церкви в исламе, который мог бы строго регламентировать и организовывать данный образ жизни. Видимо, это обстоятельство способствовало "свободомыслию" суфиев в интерпретации своего духовного опыта, чего были лишены их христианские собратья по гносису. Что касается единства метафизических оснований, то они наиболее ярко выражены в Ареопагитиках и творчестве поэта-суфия Ибн ал-Фарида (1181–1235) и суфия-философа Ибн Араби, единство же практического аспекта может быть найдено в творчестве Исаака Сирина и аль-Хасана аль-Басри. Высвобождение из "связанности" определенным набором догматов осуществляется у Ибн Араби в мистическом состоянии небытия (*фана*), в Ареопагитиках оно возможно через апофатическую теологию, представление Бога как бездны Ничто, Мрак, выразить и описать который не в состоянии философский логос. Ибн Араби подчеркивает, что верующий не ошибается в своей вере, но его односторонность заключается в том, что он мыслит свое понимание Бога единственно истинным и полным, в то время как оно может быть доступно лишь гностикам, постигшим одновременно как трансцендентность, так и имманентность Бога миру и человеку, всем формам религий, хотя и в разной степени. Как отмечает И.М. Фильштинский, "из концепции универсальной мистической религии, которая не укладывается в конкретизирующую "букву" учения и которую нельзя выразить словами, объективно вытекает широкая веротерпимость, уважение к иным религиозным исканиям, признание ценности иных культур. Этот аспект суфийского мировоззрения придает мусульманскому мистицизму особую значимость в контексте мирового духовного процесса"<sup>14</sup>.

## 2.2. Этика в конфуцианстве, христианстве и даосизме

Главным содержанием даосской философии является учение об универсальности пути Дао как закономерности спонтанного развития космоса, человека и общества, идея единства микро- и макрокосмоса и аналогичности процессов, происходящих в космосе, человеческом организме и в социуме. В рамках даосского учения постулируются два основных принципа поведения, обязательные для адептов этого учения, а именно: принцип естественности, простоты, близости к природе (*цзы-жань*) и принцип недеяния (*у-вэй*), означающий отказ от целенаправленной деятельности, не согласующейся с естественным миропорядком, подчиняющимся "сокровенному пути" Дао. На основе этих принципов развивалась и даосская практика: психофизические упражнения, медитативная техника, дыхательные упражнения и т. д.

К принципам осуществления Дао, таким образом, можно отнести следующие:

— естественность (*цзы-жань*): "Дао не отдает приказаний, а следует естественности"; "совершенномудрый следует естественности вещей";

— недеяние (*у-вэй*): "Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало"; "Обладающий высшим человеколюбием действует, осуществляя недеяние"; "нет ничего такого, что бы не делало недеяние";

— ненасилие, — бесстрашие: "совершенномудрый не имеет страсти";

а также безмолвие, спонтанность, постоянство, неслужение, неучение ("Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает") и др.

Этика даосизма непосредственно вытекает из его онтологии. Совершенномудрым и безупречным с этической точки зрения может быть лишь тот, кто познал Дао. Только такой мудрец "свободен от страстей", "видит чудесную тайну Дао, а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме". Как видно из цитаты, познание Дао приводит к высшей добродетели — бесстрастию, которое свидетельствует и о реализации основного принципа даосизма — естественности (*цзы-жань*).

Последователи Конфуция пошли другим путем: они историзировали мифы, сделав их частью традиционной культуры. В основе конфуцианства лежит преклонение перед стариной и ритуал. Для Конфуция ритуал был не просто набором слов, жестов, действий и музыкальных ритмов, но мерой осмысления человеческого в человеке, внутренней самооценкой "культурной личности". Именно знанием ритуалов человек выделялся из животного мира и преодолевал свою тварную сущность. Позже конфуцианский ритуал действительно перерос в сложный, но зачастую пустой и утомительный церемониал. Вероятно, эту опасность, заложенную в апологетике ритуала, почувствовал [Лао-цзы](#), за что он и критиковал Конфуция.

[Конфуций](#) полагал: "Если выдвигать справедливых людей и устранять несправедливых, народ будет подчиняться". "Основные принципы: преданность государю и забота о людях, больше ничего". "Человек не должен печалиться, если он не имеет высокого поста, но он должен печалиться о том, что он не укрепился в морали". "Если государство управляется правильно, бедность и незнатность вызывают стыд. Если государство управляется неправильно, то богатство и знатность также вызывают стыд". Государство в конфуцианстве должно строиться по принципу патриархальной семьи, где император (*ван*) — "сын Неба".

В конфуцианстве выработана концепция "благородного мужа": Учитель сказал: "О как мудр Хуэй! Немного пищи и воды, скромное жилище, то, что других повергает в печаль, ему не портит настроения. О как мудр Хуэй!". "Благородный муж, впадая в неудачу, стойко ее переносит. Низкий человек, впадая в нужду, распускается". Конфуцию первому принадлежит оформление "золотого правила морали": "чего не желаешь себе, того не делай и другим". Если даосизм был по преимуществу мистической философией природы, то конфуцианство — социально-этическим учением.

Метод построения этики в даосизме осуществляется, основываясь на понятии Дао и основного принципа его реализации — естественности, через недеяние и другие добродетели, и, что существенно, это приводит к отрицанию оппозиций, свойственных традиционной и теологической морали, к которой можно отнести конфуцианство и христианство: "Когда в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добром, возникает зло".

Даосская методология обоснования нравственного поведения прямо противоположна дуалистической, конфуцианской и монотеистической. В даосизме диалектика вытекает из центрального понятия — *Дао* и основополагающих принципов его бытия (естественности, ненасилия, недеяния, безмолвия, бесстрастия и т. д.). *Дао* имманентно, естественно и лично, оно внутренне диалектично (*инь — ян*) и не является волевым началом. Все эти основополагающие онтологии даосизма непосредственно сказываются и на построении этики.

Дуалистическая и теологическая этика вытекает из лично заданных императивов Бога или *Тянь* (Неба) — заповедей, которые строго регламентируют, оценивают действия человека, располагая их по бинарным оппозициям основных этических категорий: добра и зла. Даосская этика пытается стать "по ту сторону" добра и зла, устранить саму причину этой дихотомии через возвращение к исконному естественному началу бытия — *Дао*.

Согласно этой точке зрения, нарушение естественной гармонии приводит к бедам, и лишь в таком неестественном мире возникает и неестественная этика, строящаяся на жестком различении и противопоставлении добра и зла. Отсюда стремление вернуться в "доэтическое" состояние, устранить субъективную человеческую оценку: "Если не почитать мудрецов, то в народе не будет ссор. Если не ценить редких предметов, то не будет воров среди народа. Если не показывать того, что может вызвать зависть, то

не будет волноваться сердце народа". Если мир и человек пребывает в естественности, то добро осуществляется само собой. И в этом случае, когда ему нечего противопоставить в виде зла, оно не должно мыслиться и как добро, выявляемое через оппозицию злу.

В даосизме добро есть соответствие естественности, но естественность ликвидирует всякую противопоставленность этических категорий, ликвидирует в этом смысле саму этику, строящуюся на таких оппозициях. Таким образом, диалектика даосизма, казалось бы, приводит этику к самоуничтожению, но не через релятивизм, а через утверждение ее в монистической онтологии *Дао*, которая характеризуется понятием естественности. "Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам и не борется [с ними]. Она находится там, где люди не желали бы быть. Поэтому она похожа на *Дао*".

Метод построения этики в конфуцианстве традиционен. Он строится по тому же принципу, что и этика в теологических мировоззренческих системах, авраамических религиях, т.е. основывается на иерархическом принципе: *Тянь*, Правитель (Сын Неба), чиновники и простые общинники. Помимо иерархии, второй общий принцип, как указывалось, — дуализм, оппозиция добра и зла. Различие конфуцианской и теологической методологии состоит в том, что во второй источник дуализма оказывается грехопадение человека, а абсолют носит персоналистический характер. В конфуцианстве мораль основывается на ритуальных нормах, "завещанных" стариной. Но и в первом, и во втором случае присутствует заповеданный характер обоснования принципов морали, что нехарактерно для даосизма, основывающегося на монистическом принципе в обосновании морали.

Так как конфуцианская этика строится по традиционному принципу оппозиции добра и зла, Лао-цзы выступил с ее критикой: "Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью. Совершенномудрый не обладает человеколюбием и предоставляет народу возможность жить собственной жизнью". И только тогда, "когда устранили великое дао, появились "човеколюбие" и "справедливость". Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников в раздоре, тогда появляются "сыновья почтительность" и "отцовская любовь". Когда в государстве царит беспорядок, тогда появляются "верные слуги". Более того, лишь "когда будут устранены человеколюбие и справедливость", народ возвратится к сыновней почтительности и отцовской любви".

В даосизме подчеркивается, что конфуцианские этические регламентации оказываются вторичными по отношению к *Дао*. Они представляют собою искусственную попытку установить в обществе те отношения, которые должны наступать естественно через следование *Дао*. Совершенномудрый, уподобляясь *Дао*, устраняет морально-этическую дихотомию через "самоотсутствие", "самозабвение" и недеяние. Конфуцианский же "благородный муж" привносит в мир противоположные моральные категории добра и зла. Вместе с тем даосская этическая концепция как бы понуждает человека метаться в поисках чего-то труднодоступного и малопонятного обывателю, в то время как конфуцианство предлагает восстановить гармонию в Поднебесной простым следованием ритуалу. Этим самым конфуцианство успокаивает человека и направляет его творческие усилия на культуросозидающую и социальную деятельность, даосизм же требует познания запредельного. Эта сложность и не позволила даосизму стать всеобщим учением.

Тем не менее, даосизм не уничтожает этику и не ставит ее "по ту сторону" добра и зла, а утверждает абсолютное добро, которое с этой точки зрения и есть естественность. При этом и в конфуцианстве, и в христианстве добро метафизически абсолютно, оно должно восторжествовать, а зло будет наказано. Таким образом, даосизм, конфуцианство и христианство идут к единой цели, но различными (до противоположности) методами. Метафизика и ритуализм Конфуция, трансцендентный персонализм христианства и онтология даосизма кажутся несовместимыми, однако черты идеала совершенномудрого и святого совпадают. Поведение того и другого характеризуется ненасилием, постоянством, бесстрашием и безмолвием. В определении идеала духовной личности еще больше принципиального сходства, ведь недаром даосизм называют культурой молчания, а ядром христианской духовной практики является безмолвная умно-сердечная молитва, исихазм. Высшим продуктом духовного познания и совершенствования в двух традициях является достижение состояния бесстрастия, которое и

есть естественность — божественная естественность, а не следование страстям. В христианстве естественное состояние можно рассматривать как догреховное, райское или осуществляющееся через святость жизни, что приводит к преодолению грехопадения, спасению.

Итак, принципиально различаясь в метафизике и догматике, даосизм, конфуцианство и христианство обнаруживают единство или, как минимум, схожесть в результатах духовного познания. Их этика, исходя из разных систем координат, достигает единства в своих категориях. Понятие духовного архетипа и сущности человека, таким образом, снимает и этические противоречия, о которых задумался и о которые «споткнулся» Дмитрий Карамазов в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: «Ибо что такое добродетель? — отвечай ты мне, Алексей, — обращается он к своему брату Алексею. — У меня одна добродетель, а у китайца другая — вещь, значит, относительная. Или нет? Или не относительная? Вопрос коварный! Ты не засмеешься, если я скажу, что я две ночи не спал от этого. Я удивляюсь теперь только тому, как люди там живут и об этом ничего не думают. Суета!»<sup>15</sup>. Теперь можно с уверенностью сказать, что Дмитрий Карамазов мог бы спать спокойно: у китайцев, европейцев и всех вообще разумных существ одна мораль, хотя основана она может быть на разных метафизических посылах.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть III. ЭТИЧЕСКИЕ АРХЕТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР

#### Тема 3.2. Духовное познание и этика в различных культурных традициях

1. Понятие Неба (Тянь) в древнекитайской культуре.
2. Теоретические принципы Дао и их практическая реализация (традиционная медицина, Ци-гун, Тай-ци-чжуань и др.).
3. Этика в даосизме и конфуцианстве: общее и особенное.
4. Концепция Брахмана-Атмана в Упанишадах
5. Черты познавательной культуры («не это, не это», йога, «Ты еси То» и т.д.; бессмертие, блаженство, сознание).
6. Гуманизм понятия Атмана как сущности человека.
7. Многообразие философских школ Древней Индии и обоснования этики.
8. Гнозис в суфизме и исихазме: от метафизического различия к содержательному сходству.
9. Принцип ненасилия в культурах Востока и Запада.
10. Ненасилие и насилие в политической философии и практике современного мира.

#### Тема 3. Соотношение религии и морали в трансцендентальной философии: этико-теология И. Канта

Подводя итог своим исследованиям в *Критике чистого разума*, Кант, в частности, замечает: «Критика нашего разума в конечном счете показывает нам, что чистым и спекулятивным применением разума мы, собственно, ничего не можем познать»<sup>1</sup>. Конечная же цель, к которой направлены все спекуляции разума, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога. Согласно выводу *Критики*, эти три положения являются трансцендентными и не имеют никакого имманентного, т.е. допустимого, с точки зрения Канта, для предметов опыта применения. Рассматриваемые сами по себе, они

оказываются, таким образом, продуктом “совершенно праздных и притом в высшей степени тяжелых усилий нашего разума”, т.е. иллюзорными. На этом основании Кант делает вывод, что “эти три кардинальные положения вовсе не нужны для нашего *знания*”<sup>2</sup>.

С традиционной точки зрения в результате этого вывода оказывается, что вся духовная сфера человека, включая философию (метафизику), религию и мораль (которая основывалась или на философской, или на религиозной метафизике, так как мораль без метафизики, без основания — фикция), а затем и искусство, являются столь же эфемерными, сколь и те идеи, на основе которых они вообще существуют и функционируют. Дело выглядит так, что такие категории как добро, справедливость, красота, истина и другие повисают в воздухе: они, оказывается, ничем не обоснованы (то есть условны) в традиционном смысле, а значит, выдуманы и иллюзорны, они не объективны, но субъективно вымышлены человеком.

Кант понимал возможность такой интерпретации выводов первой *Критики*, ведь на основании тех идей, которые он назвал “трансцендентальной иллюзией” и которые он лишил онтологического статуса (так как они не строятся на основе априорных синтетических суждений), жило человечество с момента своего возникновения. Если их, эти идеи (Бога, Блага, Бессмертия и т.д.), устранить, лишив их объективности (онтологического, априорного статуса), то будет устранен и сам человек как разумно-моральное существо, так как он таков именно потому, что является их носителем. Поэтому перед Кантом встала другая задача (после того, как он разгромил традиционно понимаемую метафизику): обосновать мораль так (ибо ее прежний фундамент полностью разрушается под ударами *Критики*, чтобы это обоснование не противоречило положениям, сформулированным в *Критике* (деонтологизация метафизических идей разума).

Для реализации этой задачи Кант вопрошает: если идеи разума и три указанных кардинальных положения (Бог, бессмертие, свобода) вовсе бесполезны для нашего знания (с его точки зрения) в теоретическом отношении, то не окажутся ли они применимы в практической сфере? Кант разделяет разум на теоретический и практический, ставя вопрос: не окажутся ли идеи разума продуктивными если не в теоретической сфере, то хотя бы в практической, к которой он и относит мораль. Моральные законы, делает вывод Кант, относятся к области практического применения чистого разума.

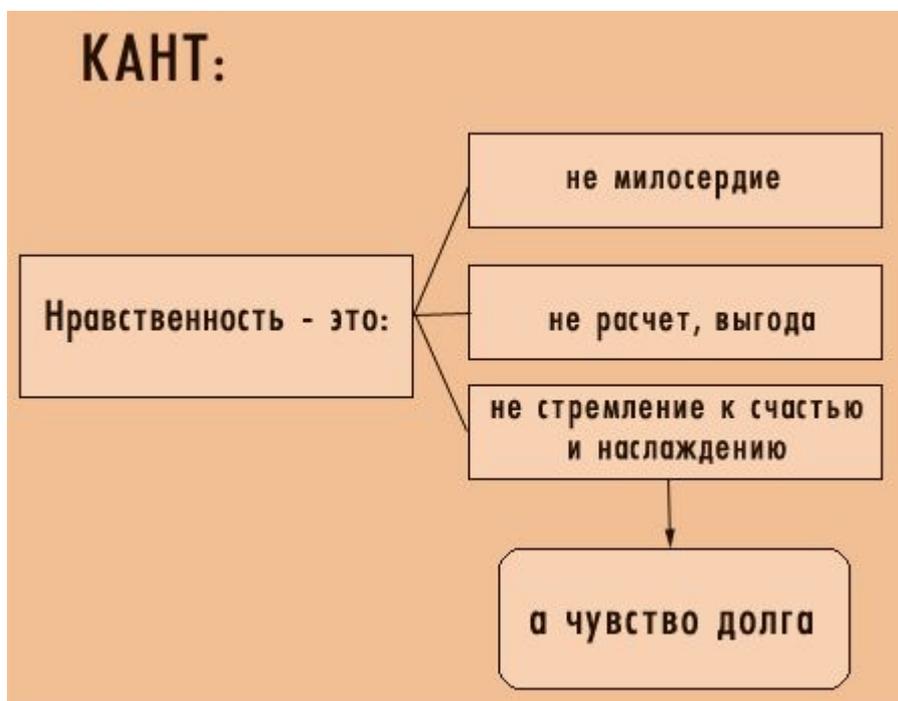


Философия, считает Кант, имеет два предмета: природу и свободу, а значит, содержит в себе как закон природы, так и нравственный закон. Если философия природы имеет дело со всем, что *есть*, то

философия нравов — исключительно с тем, что *должно* быть. Если первая содержит в себе *метафизику бытия*, то вторая — *метафизику* практического применения, т.е. *нравов*, которая должна быть также априорной. Должен быть возможным особый вид систематического единства, т.е. единства морального, содержащего моральные принципы разума, которые способны были бы производить свободные акты, а не познавать законы природы. Кант утверждает, что в сфере практического применения чистого разума также существуют чистые, но уже нравственные законы, т.е. данные априори, в данном случае — без отношения к эмпирическим мотивам, т.е. блаженству.

Идя по пути реабилитации духовной сферы, Кант на иных путях приходит к утверждению того, что отрицается им в первой “Критике...”. Оказывается, что принципы чистого разума обладают объективной реальностью в его практическом, моральном применении. Кант приходит к утверждению понятия *морального мира*, т. е. такого, каким он *должен* быть согласно необходимым законам нравственности. Этот мир мыслится только как умопостигаемый, и он есть идея, которая имеет влияние на чувственный мир. Поэтому, считает Кант, идея морального мира обладает объективной (практической) реальностью.

Кант строит, если можно так выразиться (используя словосочетание, употребленное им самим)<sup>3</sup>, *моральную*, или *трансцендентальную теологию (этико-теологию)* на основе трансцендентальных принципов, так как *спекулятивную (метафизическую, трансцендентную)*, строящуюся на основе идей разума, он ниспроверг в первой *Критике*. Моральная теология, согласно Канту, имеет только *имманентное* применение, т. е. предназначена для выполнения в *этом* мире, без непосредственной связи поведения с идеей высшего существа (что придало бы разуму трансцендентное применение). Эта этико-теология должна строиться на объективном убеждении разума, а не на субъективном веровании индивида, которое, считает Кант, является случайным. Ворование может быть иллюзией, которую субъект принимает за объективное суждение. Вера находится у Канта между мнением и знанием, не достигая последнего. Учение о существовании Бога, с точки зрения кантовской этико-теологии, есть лишь доктринальная вера, т. е. нечто, не основанное на знании, но лишь принятое большинством. То, что Бог и будущая жизнь существуют, является не *логически*, но лишь *морально* достоверным, т. е. опирается исключительно на априорные основания морального строя личности.



Этой моральной теологией Кант пытается восполнить те утраты, которые возникли в результате “разрушительной” работы первой *Критики*. Он восстанавливает понятие единого, всеовершеннейшего и разумного существа, считая это большой заслугой своей второй *Критики*. Но стоило

ли тогда ниспровергать? Да! Ибо это восстановление уже совершенно иного качества, где все идеи разума приобретают не *спекулятивный*, а *императивный* характер.

Все сказанное привело Канта к полной переоценке взаимоотношений морали и религии: "мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе"<sup>4</sup>. Тем не менее "мораль неизбежно ведет к религии"<sup>5</sup>. Каждый, считает Кант, "должен сделать *конечной целью высшее возможное в мире благо*", и оно "есть априорное синтетическое практическое положение, и притом объективно практическое, заданное чистым разумом...". Но, конечно, теология, вытекающая из морали, уже не может быть той религией, которая обосновывает мораль. Это касается и понимания веры. Понятие веры является сущностью этических построений как трансцендентной, так и трансцендентальной метафизики. Тем не менее, статус веры, ее основа в этих мировоззренческих типах понимается радикально различно.

Как же понимал сущность веры Кант? Из сказанного ясно, что одну веру он называл доктринальной, догматической, вероисповедальной, полагая, что она сама по себе носит овнешненный и недуховный характер<sup>6</sup>. Кроме того, у нее не может быть теоретических доказательств, а существующие метафизические, как показала первая *Критика*, иллюзорны. Вера, о которой идет речь в этико-теологии, характеризуется свободой, она опирается на моральные основания, а не обосновывает их, как в первом случае<sup>7</sup>. В письме к Лафатеру (1775 г.) Кант признается, что различает *учение* Христа и *сведения*, которые имеются о его учении, что он стремится "извлечь моральное учение очищенным от всех установлений Нового Завета"<sup>8</sup>. Сущность Евангелия Кант полагает в этико-теологии, а свою цель видит в стремлении "найти чистое учение, которое лежит в основе христианской веры"<sup>9</sup>. Богослужение (ритуал) и догматику он рассматривает как леса, поддерживающие здание, полагая, что оно уже стоит достаточно прочно, чтобы обходиться без них. При этом Кант не выступает в качестве оппозиционера традиции, он лишь высказывается о ее бесполезности для сущности морали. Моральная вера, утверждает Кант, открывается силой духа человека, и для этого исторические свидетельства не являются необходимыми. Моральную веру он рассматривает как сущность Евангелия. В этом случае исповедание веры, взывание к святым или соблюдение требований богослужения сами по себе не являются спасительными. Если Бог есть, то для него ценно добро, а не культ. В этих высказываниях Кант выступает с позиций протестантизма, хотя и в традиционных вероисповеданиях культ не рассматривается как самоцель. Согласно Серафиму Саровскому — православному святому, жившему в начале XIX в., — цель христианской жизни — стяжание Духа Святого, все остальное — средство, в том числе и мораль<sup>10</sup>. Кант же стремился разработать самодостаточную "философскую мораль"<sup>11</sup>. Он приходит к выводу, что верой в собственном смысле слова может быть названа только *моральная вера разума*.

В работе "Логика" Кант посвящает анализу веры несколько страниц. Как и в первой "Критике...", он выделяет три вида, или модуса признания истинности: *мнение*, *веру* и *знание*. Если мнение *проблематично*, а знание *оподиктично*, то вера *ассерторична*. Ассерторически необходимое не объективно, а лишь субъективно<sup>12</sup>. Вера, разъясняет Кант, есть "признание истинности на основании хотя и недостаточном объективно, но субъективно достаточном, относится к предметам, относительно которых нельзя не только ничего знать, но и иметь мнение и даже предполагать какую-нибудь вероятность; *достоверным* здесь *может быть* лишь то, что мыслить эти предметы так, как они мыслятся, не противоречиво. Остальное является здесь *свободным* признанием, необходимым для практической, а priori данной цели, — признанием истинным того, что я предполагаю по *моральным* основаниям..."<sup>13</sup>. Кант полагал, что возможно лишь одно доказательство бытия Бога — моральное<sup>14</sup>, которое он привел во второй "Критике...".

Кант признает, что вера есть "особый источник познания", сознательного, но, тем не менее, "несовершенного признания истинности"<sup>15</sup>. Далее Кант приводит пример с купцом и товарно-денежными отношениями, в которых требуется уверенность, что говорит о невыделенности им веры в трансцендентальном смысле. Метафизическую веру докритической философии и традиционных религий, как выяснено, он подвергает критике: "Мы не нуждаемся в вере для поступков согласно моральным законам, ибо последние даются только практическим разумом..."<sup>16</sup>. Вместе с тем и "философские

рациональные истины также не допускают веры, их можно лишь знать, ибо философия не терпит в себе одной только уверенности<sup>17</sup>. "В моральных вещах, — продолжает Кант, — нельзя отваживаться ни на что недостоверное, решаться на что-либо с опасностью прегрешения перед законом". Так как вера недостоверна в теоретическом смысле, то она отождествляется с уверенностью.

Однако ниже Кант развивает понятие веры в смысле практического разума, и здесь его выводы уточняются: "Только то является предметом веры, признание чего необходимо свободно, то есть не определено объективными, не зависящими от природы и интереса субъекта основаниями истинности". Для субъекта такая вера "заступает место знания, не будучи самим знанием"<sup>18</sup>. "Вера разума, — делает вывод Кант, — никогда не может затрагивать теоретического познания, ибо в нем объективно недостаточное признание есть лишь мнение. Вера разума есть лишь его предположение с субъективной, но абсолютно необходимой целью"<sup>19</sup>. "Морально неверующий тот, — продолжает Кант, — кто не допускает того, что́ знать *хотя* и невозможно, но предполагать *морально необходимо*. В основе этого вида неверия всегда бывает недостаток морального интереса"<sup>20</sup>.

Но и этими суждениями Кант не ограничивается. Он признает, что "рационально достоверно то, что усматривается a priori без всякого опыта"<sup>21</sup>, и "все наше познание должно исходить из *непосредственных достоверных положений*". Но вместе с тем понятие системы, например, предшествует частям и основывается на идее целого, а без него невозможна наука. В силу этого Кант признает, что "в науке мы часто имеем дело с познаниями, а не с представляемыми посредством них фактами, следовательно, может быть наука о том, о чем наше познание не есть знание"<sup>22</sup>. В итоге оказывается, что "*моральная вера разума* часто бывает тверже всякого знания". Кант приходит к выводу, что верой в собственном смысле слова может быть названа только *моральная вера разума*. Тем не менее, ей не дано возвыситься до знания<sup>23</sup>.

Важно различие между религией и церковной верой, вводимое Кантом в работе "Спор факультетов" (1798 г.). Религия, пишет здесь Кант (в нашей терминологии — вера), "не может основываться на установлениях (какого бы высокого происхождения они ни были)"; она "не совокупность определенных учений как божественных откровений (такая совокупность называется богословием), а совокупность всех наших обязанностей вообще как велений Божьих". Такая религия (вера), делает вывод Кант, "ничем не отличается от морали по своему содержанию": "религия есть законодательство разума, призванное придать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога". Поэтому "есть только одна религия" (вера), "есть лишь различные виды веры"<sup>24</sup> (верований, вероисповеданий, религий, в нашей терминологии). Получается, что у Канта религия из пребывания "в пределах только разума" превращается в религию (веру) разума. Но такова неизбежная судьба философского отношения к понятию религии и ее предмету. Философское отношение, утверждает Кант, призвано "выявлять то, что историческая вера содержит истинного о подлинной религии"<sup>25</sup>. Эта "внутренняя религия" должна быть моральной и покоиться на разуме<sup>26</sup>. "Религия есть вера, — заключает Кант, — которая *сущность* всякого почитания Бога помещает в моральную сферу человека"<sup>27</sup>.

Кант опирается на моральные задатки в человеке, которые являются, по его мнению, *сверхчувственными*, но не *сверхъестественными*. Он отрицает всякое влияние мистических переживаний в сфере веры, называя их "душенадрывающими" ("душераздирающими") и "душещипательными"<sup>28</sup>. В мистическом понимании веры он критикует неестественность веры, когда субъективные условия ее возникновения подменяют цель — добродетельную жизнь. Кант стремился пройти между "ортодоксизмом и умерщвляющим разум мистицизмом"<sup>29</sup>. Мораль как основа веры (религии), согласно Канту, кончается там, "где кончается человеческий род", она "у всех людей изначально одна и та же"<sup>30</sup>, ибо имеет априорный статус. Критика чистого разума "определила человеку в мире исключительно активное *существование*", согласно которому "человек сам изначально является творцом всех своих представлений и понятий и должен быть единственным источником всех своих поступков"<sup>31</sup>. Согласно Канту, моральный закон "совершенно вырывает нас из [оков] природы и возвышает нас над ней". Он обеспечивает "присущее только человеку и отличающее его от остальной природы качество — моральность, благодаря которой мы

являемся независимыми и свободными существами...". И далее: "Именно эта моральность, а не рассудок есть, следовательно, то, что делает человека человеком"<sup>32</sup>.



Что касается содержания морали и утверждения свободы как ее основы, в этом обнаруживается единство критической (кантовской) и метафизической (русской) философии. Принципиальная разница в понимании Кантом и отечественными религиозными мыслителями сущности веры заключается в следующем: если Кант стремился созидать, как отмечено, *моральную веру* (а может быть, *моральный разум?*), то в России речь вели о *метафизике веры*.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть III. ЭТИЧЕСКИЕ АРХЕТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР

#### Тема 3.3. Соотношение религии и морали в трансцендентальной философии: этикотеология И. Канта

1. Проблема взаимоотношения практического и чистого разума
2. Свобода в этической системе Канта
3. Этикотеология Канта: мораль и религия
4. Этические императивы. Любовь и долг
5. Философская антропология Канта. Природа человека, добро и зло.

#### Тема 4. Ценностно-смысловые ипостаси духовного архетипа человечества: совесть и любовь

##### 4.1. Совесть

Оригинальный русский мыслитель В.В. Розанов спрашивал: "На чем же нас будут жарить на том свете, на древесном угле или на каменном?". И сам же отвечал: "И не на древесном, и не на каменном, а на угле твоей совести". Вряд ли кто может с достоверностью определить понятие совести, однако нет такого человека, который бы не испытал ее мук и не знал, что она такое. Совесть является обостренным духовным видением собственного беззакония, греха, в котором человек способен воздерживаться от зла и творить благо. С функциональной точки зрения, совесть можно определить как связующее звено между идеалом человека и его эмпирической жизнью. Именно она позволяет человеку через себя соединять небо и землю, духовное и материальное, творить. Именно через совесть духовный идеал имеет возможность материального воплощения, а человек становится проводником высшего на земле.

Совесть является таким феноменом, который человечество вынуждено переоткрывать заново в каждую историческую эпоху, а каждый отдельный человек — в своей жизни. В духовном познании совесть постоянно углубляется и утончается, если человек прислушивается к ее требованиям. От внешних поступков она распространяет свой свет и на внутренний мир человека: чувства, мысли и намерения сердца. Совесть имеет и вехи своего исторического развития.

Нацеленность совести на внутреннего человека можно найти уже в ветхозаветных преданиях. «Больше всего хранимого храни сердце твое, — гласит книга Притчей Соломоновых, — потому что из него источники жизни» (4, 23). По библейскому представлению, сердце является средоточием духовной жизни человека: «Помыслы в сердце человека — глубокие воды, но человек разумный вычерпывает их». Совесть постоянно задается вопросом «ради чего?», она соотносит глубины человеческих стремлений с верой и идеалом, которые человек полагает для себя. Муки совести являются результатом несоответствия поступков и желаний человека его идеалу. Высшая напряженность такого противостояния разрешается покаянием, которое является основой духовного пути в христианстве. Покаяние перед Богом — сущностная черта христианской веры, а так как идеал и вера вынесены в область трансцендентного, то и покаяние безмерно, но только через него может быть преодолена бездна, отделяющая человека от Бога. Идеал обожения в христианстве реализуется через покаяние как очищение от грехов и рождение нового человека. Покаяние является духовным таинством, ибо оно преобразует волю человека и его желания, очищает и просветляет его намерения.

Существенно отличается понимание совести в ранней античной культуре. Исследователи выделяют несколько типов античного понимания совести. К ним относятся «эпические ценности», которые ориентируются на успех — неуспех и рассматриваются с точки зрения внешней и, прежде всего, воинской доблести; затем формируются «полисные ценности», основанные на понятии закона и справедливости, существуют также «природно-космические» и «аскетические» ценности.

Остановимся подробнее на анализе полисных ценностей как высшем духовно-нравственном продукте античной культуры. Именно в понятии полисной совести «справедливость приобретает качественно иной (по сравнению с тем, что было) характер: ее критерием становится не произвол индивида (человек есть мера всех вещей) и даже не принцип воздаяния, а основанная на знании добра и зла абсолютная, объективная надындивидуальная истина»<sup>1</sup>. Сократ в диалоге «Критон» следующим образом определяет такое новое для античного человека содержание совести: «мы должны не столько заботиться о том», что скажут о нас многие, сколько о том, «что скажет о нас человек, понимающий, что справедливо и что несправедливо, — он один да еще сама истина»<sup>2</sup>. Такое понимание содержания добродетели, основанное не на мнении, а на умозрении истины, впервые можно найти уже в этике [Гераклита](#) и Демокрита. Но платоновский Сократ с большей глубиной развертывает это понимание: «не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже если бы пришлось от кого-то пострадать»; «не ставь ничего выше справедливости — ни детей, ни жизнь, ни что-либо еще, чтобы, придя в Аид, ты мог этим оправдаться перед теми, кто правит там»<sup>3</sup>; «не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?»<sup>4</sup>. Здесь мы можем наблюдать уже выход за горизонт полисных ценностей и приближение к христианской этике.

Однако христианское и античное понимание совести могут совпадать лишь в своем высшем проявлении. А.А. Столяров отмечает, что специфика античной совести состоит в том, что ни один из ее исторических типов в античности «не превышает сферы права»<sup>5</sup>. В христианстве же закон поглощается любовью, которая сама по себе способна порождать законы, соответствующие ее внутреннему содержанию, т.е. духовной истине. Если такое понимание содержания совести является основой в христианстве, то в античной культуре — лишь высшим продуктом ее, непонятым для современников Гераклита и Демокрита, Сократа и Платона. Гегель в своей *Истории философии* отмечает, что именно у Сократа впервые в античности появляется внутреннее понимание совести, которое немецкий философ определяет как «мораль» в отличие от внешнего — нравов. Сократ всецело встает на сторону морали как внутреннего духовного закона, сообразования своих поступков и намерений с истиной и разумом. Однако даже

сократовское понимание внутреннего закона имеет существенное отличие от его христианского варианта. Но это отличие зиждется не на сущности совести, а, скорее, на методе обоснования ее содержания. Если в христианско-иудейской традиции совесть обосновывается исходя из веры, где она определяется как "глас божий в человеке", то у Сократа "истинная добродетель" сопряжена с разумом<sup>6</sup>. Однако и свой внутренний голос Сократ называл "причиной божественного свойства"<sup>7</sup>.

А.Ф. Лосев в комментариях к диалогу "Алквад I" указывает, что в высказываниях Сократа о своем гении "ощущаются уже монотеистические мотивы, язычеству чуждые"<sup>8</sup>. В связи с этим можно сказать, что в лице Сократа античность преодолевает свое собственное представление о содержании понятия совести и добродетели, и если принять во внимание трактовку Платоном Блага как сверхсущего, то совесть находит свое основание в трансцендентном. Однако такой взгляд не мог стать доминирующим в античной культуре: он органически ей не соответствовал. Духовно-трансцендентное понятие совести суждено было в полной мере развить лишь культуре христианской. Но вместе с тем иногда забывалась истина, которую высказал Сократ относительно сопряженности добродетели и знания. История показала, что не может быть добродетели без знания, об этом свидетельствует и пословица "благими намерениями вымощена дорога в ад". Добродетель, которая не берет в расчет знание, легко превращается в свою противоположность, вырождаясь в догму или лицемерное ханжество. Но и одного знания явно недостаточно для обоснования добродетели. Ведь добро лишь тогда добро, когда оно делается совершенно бескорыстно, а для бескорыстия нет причин. Этот феномен как бы не от мира сего. Может быть, именно наличие в мире бескорыстного добра является наилучшим доказательством бытия Божия. Когда же под этику пытаются подвести исключительно рациональные основания, то возникает нечто совершенно безжизненное, до предела надуманное.

Самое большое чудо в мире — это не фокусы экстрасенсов и не успехи техники и науки, а добрый поступок человека! И нет цены добру, весь мир не окупит его. Человеческий мир вообще до сих пор существует благодаря присутствию добра, благодаря тому, что на планете есть добрые люди. Человек пребывает в вечности лишь благодаря совершенному им в жизни добру, оно увековечивает его; каким образом — это непостижимо, но творящий добро знает это, это знает человеческое сердце. И, может быть, попытка как-то высказать это знание, донести его до других и породила все религии? Однако добро не есть Бог, но Бог есть добро, Он абсолютно благ и является трансцендентным источником всего доброго на земле. Человек, несущий в своем сердце добро и осознающий его, не может не иметь веры: добро возвышает его до Бога, который дает человеку осознать, почувствовать и поверить в Его бытие посредством благодати (Святого Духа), которая даруется творящему бескорыстное добро. Любой моральный человек — верующий, как бы он ни определял свое мировоззрение. Это так, потому что не всегда возможно рациональное обоснование морали — человек просто *верит* в необходимость ее осуществления. Согласно Канту, "во всякой нравственности заключена религия", но вместе с тем: "нравственность должна предшествовать, богословие — следовать ей. Это и будет религией"<sup>9</sup>.

Еще на заре становления христианства, в IV веке, монах Пелагий в "Послании к Деметриаде" говорил, что существует в людях "некая природная святость; пребывая как бы в святилище духа, она выносит свое суждение о добре и зле, одобряя поступки честные и справедливые... по свидетельству совести, по некоторому внутреннему закону". Однако знаменитый монах не указал, что в своей глубочайшей основе этот закон уходит корнями в трансцендентный источник, ибо любое земное обоснование совести, любви или добра ограничит и извратит их суть, превратив в нечто противоположное. Однако совесть, будучи таким внутренним божественным законом, проявляющимся в человеке, может разворачивать свою духовную деятельность в системе различных координат, идей и символов: в рамках религии она обосновывается исходя из откровения о теосе, в рамках философии — исходя из логоса, который может тоже уходить корнями в трансцендентное.

Г.Г. Майоров показывает разницу в традиционном античном и христианском понимании совести: "Античная этика сугубо рационалистична. Ее мало интересовало субъективное отношение человека к своему поведению; важнее было установить, насколько это поведение подходит под объективный, разумный, надындивидуальный стандарт". И далее: "...христианская теологема индивидуального спасения

через веру диктовала необходимость психологизации этики. Определение глубины и искренности веры требовало самоуглубленности. Таинство покаяния предполагало самоанализ. Высшей нравственной ценностью в этой связи становится искренность и коррелятивная с ней совесть. Интересно, что в августиновской этике, в противоположность античной, решающей моральной оценке подлежат не сами страсти, влечения, желания и даже пороки, а отношение к ним человека, не „первичная“, а „вторичная“ любовь. Не случайно и то, что в этике [Августина](#) (как и в этике других теологов патристики, например, Григория Нисского) понятия интимного лексикона, такие как „любовь“, „сердце“ и т. д., начинают играть важнейшую роль. Древнее понятие добродетели (*virtus*) означало прежде всего „доблесть“, способность *делать* добро, совершать социально значимые *благодеяния*. Добродетель больше касалась самого дела, чем отношения к делу; она должна была обязательно проявляться вовне, становиться зримой для окружающих, сиять, излучаться, эманировать. <...> В понимании же христиан добродетель не рядится в пурпурные тоги, а носит плащ нищенки, не сияет и не блистает, но остается неприметной и даже вовсе невидимой для людей. Она локализуется в самой сокровенной, самой интимной, а потому и в самой подлинной части человеческой личности: там, где в тайне от посторонних глаз, а иногда и от самого человеческого разума, зарождаются и зреют внутренние побуждения и импульсы, симпатии и антипатии, служащие последним основанием человеческих поступков, в движениях человеческого сердца, полностью прозрачных для одного только бога. Только перед лицом бога и его представителя в человеческой душе совести обнаруживает себя добродетель”<sup>10</sup>.

Философия (особенно в понимании М. Хайдеггера), как и вера, является не просто личным, но и интимнейшим духовным делом. Философскому вопрошанию, как и истинной вере, присуща сугубая искренность. Философствующий поверяет философии то, что он высказал бы лишь самым близким людям. В рамках ее и методом мышления он вглядывается в проблемы личного существования, собственной жизни и смерти. Такой же диалог ведет верующий с Богом. Однако человек не всегда бывает искренен с самим собой, философствование и вера удаются лишь тогда, когда человек в состоянии “разоткровенничаться”, выявить для себя, осознать свои глубинные мотивы и намерения и осмыслить их. Искренность является необходимой и сущностной чертой духовного познания, ведь оно экзистенциально. Поэтому М. Экхарт говорил: “Бог ближе ко мне, чем сонная артерия”. Но человеку чрезвычайно трудно быть искренним с самим собой, это требует большого мужества и честности, совесть же выступает в качестве результата такой искренности, поэтому она является не таким уж частым феноменом в мире. Но именно на таких духовных актах стоит мир, они конституируют саму человеческую жизнь.

Анализируя далее историческое понимание совести и ее оформление, необходимо сказать, что в культуре Нового времени начинает вырабатываться новое основание для совести — разум. Гегель следующим образом определил такую духовную установку: “Этот сформировавшийся разум устанавливает абсолютные принципы, обязанности, и лишь тогда, когда человек в своей свободе, в своей совести осознает эти абсолютные определения, когда эти определения имманентны ему, он обретает в себе, в своей совести опору”<sup>11</sup>. Эта опора может содержаться уже не только в религиозной форме, но и исходя из оснований самого мышления, осмысливающего положение человека в мире и делающего из этого соответствующие выводы. Ясно сформулировал эти выводы французский философ XVII века Пьер Бейль. “Я считаю, — писал он, — что никто не станет оспаривать истинность следующего принципа: *все совершаемое вопреки голосу совести есть грех*, так как очевидно, что совесть — это свет, говорящий нам, что что-то хорошо или дурно, и нет вероятности, чтобы кто-нибудь усомнился в таком определении совести. Не менее очевидно, что всякое создание, которое судит о каком-то поступке, хорош он или дурен, предполагает, что существует закон или правило, касающееся честности или бесчестности поступка. И если человек не атеист, если он верит в какую-то религию, он обязательно предполагает, что этот закон и его правило — в Боге. Отсюда я заключаю, что совершенно все равно, сказать ли: *моя совесть судит, что такой-то поступок хорош или дурен*, или сказать: *моя совесть судит, что такой-то поступок нравится или не нравится Богу*. Мне кажется, что это положения, которые признают столь же истинными, как самые ясные понятия метафизики...”<sup>12</sup>.

Кант, в свою очередь, определял совесть как “закон, живущий в нас. Совесть есть, собственно, применение поступков к этому закону”<sup>13</sup>. В работе “Религия в пределах только разума” Кант высказывается

еще более определенно: "Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить. <...> мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе"<sup>14</sup>. Но в данном случае опять необходимо напомнить, что кантовская философия стала возможной лишь на основе более чем тысячелетнего торжества христианских моральных идеалов, когда основополагающие моральные нормы уже вошли в плоть и кровь европейского человечества, одним словом, когда они уже стали "априорными". Однако и Кант всегда повторял, что такое моральное понимание религии стало возможным лишь когда человечество достигло своего совершеннолетия. Тем не менее Кант слишком много внимания уделил долгу и непропорционально мало — любви, которая в себе содержит и снимает любой долг. Долг же без любви — сухое рассудочное положение, неспособное полноценно организовать духовную жизнь, но, скорее, наоборот, удушающее ее<sup>15</sup>. Кант же опасался, что мораль вновь может увязнуть в склонности и самоуничтожиться, если основывать ее всецело на любви.

О понятии совести и ее внутреннем историко-культурном содержании можно говорить очень много, но в данном случае важно лишь ее принципиальное понимание как духовного феномена. Необходимо еще отметить, что понятие совести и ее содержание постоянно развиваются, находятся в перманентном становлении, попытка остановить это развитие в каких-то догматических положениях может превратить совесть в нечто противоположное и бессовестное, приводящее не к развертыванию сущности человека, а наоборот, закрепощающее его. Последствиями такого закрепощения являются духовные кризисы личности и психические болезни. Вместе с тем превращение совести в нечто абсолютное, в некую диктаторскую инстанцию в сознании человека также приводит не к духовному познанию и развитию, а к ущербности, моральной казуистике. В этом отношении можно сказать, что у *такой чистой совести нечиста совесть*, — именно такое извращение этого духовного принципа описал Ф.М. Достоевский в рассказе "Честный вор", когда "чистая совесть" оказалась нечистой на руку, приведя человека к отчаянию и фактически к самоубийству. И никто не сможет подсчитать, от чего погибло больше людей в истории: то ли от бессовестности и ее последствий, то ли от "чистой совести". Этими рассуждениями необходимо подчеркивается лишь то, что понятие совести чрезвычайно сложно, противоречиво и находится в таком же противоречивом развитии. Любая остановка духовного развития превращает его в нечто противоположное, это так же прекрасно показал Достоевский в Легенде о великом инквизиторе ("Братья Карамазовы"). Совесть может ничтожить, если она ориентирована только на идеал и утрачивает связь с реалиями жизни.

Духовное — это способ организации сознательной жизни человека, а жизнь постоянно развивается, ее остановка — это смерть. Духовное — это сущность жизни, если же сущность отрывается от своего существования, то превращается в нечто мертвое: безжизненную и формальную мораль, "невежественную совесть" или абстрактную любовь. Невежественная совесть — это страшная духовная болезнь, ведь именно от лица совести совершаются самые тяжкие преступления и развязываются религиозные войны. Убежденный фанатизм, действующий от лица такой невежественной совести, принес человечеству не меньше вреда, чем святая жизнь религиозных аскетов — пользы. Совесть — это некий огонь, брошенный в мир, который столь же разделяет людей, сколь и соединяет, поэтому в данном случае чрезвычайно важно духовное просвещение.

Несмотря на постоянное развитие, совесть должна заключать в себе и нечто неизменное, зафиксированное метафизически и трансцендентно, — абсолютное основание, которое в религии выражается через понятие Бога. Мы исходим в данном случае из определения сущности человека и духовного архетипа человечества, которые формируются на основе духовных традиций и уходят своими корнями в абсолютное трансцендентное Благо, раскрывающее в человеке имманентное, его истинную природу.

Проведенный анализ показывает, что духовное познание приводит к явленности и соответствующее своей глубине содержание совести, которое может оформляться методом логоса или теоса. Вместе с глубиной духовного умозрения все более и более обостряется и утончается содержание

совести. От осознания ценности, смысла и моральности внешних поступков и действий она распространяется на внутренний мир человека, проверяет истинность намерений его сердца и очищает мотивы. [И.А. Ильин](#) писал, что "опыт совести подобен опыту молитвы и опыту художественному, а не опыту научного анализа, синтеза и доказательства", поэтому так сложен феномен совести для исследования. Однако как кантовское ограничение совести в основном положениями рассудка, так и религиозное, если оно исходит только из фанатичной веры, отрицающей разум, односторонне. Для действительно верного, гармоничного и целостного определения понятия и содержания феномена совести необходимо участие всех сущностных сил человека: мышления и веры, разума и чувства. Так, например, рассудительность считается важнейшей добродетелью у основателя христианского монашества Антония Великого (Египетского). Любая крайняя позиция приводит к извращению как совести, так и других принципов поведения, относящихся к моральной сфере. Сущностное определение совести и ее исторических форм дает М. Хайдеггер. Совесть мыслится им онтологически, как со-весть, как ответ человека на зов бытия. Через совесть человек отвечает на запросы своей сущности и духовного архетипа человечества. Через совесть происходит со-общение с духовной истиной.

## 4.2. Любовь

Любовь является высшей формой духовного отношения человека к миру, принципом возрастания жизни, пришедшей к своему самосознанию через человека. Любовь является существом самой жизни и представляет собой духовный архетип человечества, который раскрывается экзистенциально через развертывание сущности человека посредством зарождения в нем любви. Любовь является как следствием, так и причиной развертывания сущности человека, ее можно считать критерием глубины духовного познания.

Любовь объединяет в себе и все принципы, на основе которых осуществляется духовная трансформация человека: достигая ее, необходимо трансцендировать все наличное, что вскрывает имманентные глубины человеческого существа; любовь по своей сути экзистенциальна, ибо сугубо личностна, хотя и объединяет всех и вся; в акте любви соединяются в высшем синтезе как глубочайшая мысль, так и высочайшее чувство. Высшей степенью любви является созерцание, в котором осуществляется духовное познание в непосредственном виде.

Любовь объединяет в себе истину, добро и красоту, она зиждется на этих трех столпах. К понятию любви восходят все мировые традиции и все виды откровений. Христос говорил, что любовь содержит в себе исполнение всех законов и является сутью учения библейских пророков. На основе любви построен духовный путь в суфизме, мистическом течении ислама. В Бхагавадгите любовью к Кришне осуществляется духовное восхождение. Особое внимание уделяет любви Платон в диалогах "Пир" и "Федр". В этих же диалогах формируется и представляется духовный архетип человечества, суть которого выражается через понятие любви, ведь "любовью называется жажда целостности и стремление к ней"<sup>16</sup>, "добро прекрасно", а Мойрой или Илифией всякого рождения является красота"<sup>17</sup>.

Ведя разговор о любви, Платон символически отождествляет ее с мифологическим персонажем Эротом, который разлит "во всем сущем", ведь "вселенная связана внутренней связью"<sup>18</sup>. Любовь, таким образом, является универсальным законом, связующим все мироздание, из чего становится возможным единство микро- и макрокосмоса. Эрот двойственен: один, родившийся от Афродиты небесной, другой — от земной. И в любви существует градация от ее чувственного вида к духовному. Например, в йоге, индийской системе духовного познания, такая градация символизируется *чакрами*, расположенными в теле человека, по которым снизу вверх должна пройти пробужденная энергия *кундалини*. В Древнем Китае энергия *ци*, наполняющая все мироздание и тело человека, также должна пробудиться и совершить свой круг восхождения в человеке — круг одухотворения. Антропоморфное рождение духовного здесь несомненно, но после того, как оно родилось, получает как бы самостоятельное развитие и обретает свою внутреннюю логику. В домонотеистическую, "дотрансцендентную" эпоху представление о духовном не противопоставлялось резко непосредственно данному в чувственном опыте, духовное естественным образом вырастало как бы из лона самой материи, из самого тела человека. Оно мыслилось как

восхождение к своему высшему состоянию и совершенству самого материального, являясь его более тонкой субстанцией. С появлением идеи духовного как трансцендентного возникает и пропасть между чувственным и умопостигаемым, материальным и идеальным, что позволяет глубже вскрыть имманентные основы, но, в то же время, порождает и новые проблемы, которые мы отмечали ранее. Зачастую духовное начинает мыслиться как противоположность всему вещественному, рождается представление о том, что "мир во зле лежит", любовь плотская мыслится чуть ли не как извращение и провозглашается сугубо аскетический идеал, как будто бы Бог совершил ошибку, наделив человека определенными органами и соответствующими желаниями.

Против формально-догматизированного и узко-аскетического понимания духовного в русской культуре выступил В.В. Розанов, критикуя не столько само христианство, сколько неверно понятую его идею. Философ пытался показать, что есть лишь одна сила и энергия любви с различными формами ее проявления и что обрезание земных и хтонических ее корней приводит к омертвлению всего древа. Духовное не может развиваться лишь на основе подавления чувственного. Такое извращенное представление о духовном вытекает из мировоззрения, где добродетель, по словам [Ницше](#), строится только на основе противопоставления всему земному и естественному, таков результат бездумного устремления к трансцендентному через забвение всего имманентного. Сущность человека, будучи целостной и единой, разрывается на две непримиримые части, одна из которых — от Бога, а другая — от его противника. Такая позиция в корне противоречит и христианскому мировоззрению. Такая мифология приводит не только к духовной болезни, но и к извращенному политическому и экономическому строю. Если человеческий идеал полностью вынесен в сферу трансцендентного, если для человека его земная жизнь — лишь временное и несамоценное явление, то не может его жизнь быть благоустроенной ни духовно, ни материально. Для достижения жизни иной необходимо духовно изменить себя уже здесь, на земле, как учил преп. Симеон Новый Богослов. Вместе с тем отношения религиозного сознания с земной жизнью сложны, здесь есть противоречия, философия пытается рассматривать их через оппозицию трансцендентного и имманентного, где крайние решения неверны: ошибочен как абсолютный трансцендентизм, так и пантеизм, а поискам золотой середины посвящена вся история духовной культуры. Один из возможных вариантов решения данной проблемы можно найти в теории исихазма Григория Паламы, однако этот вопрос еще мало изучен, и мы не будем на нем здесь останавливаться. Возвращаясь к Розанову, необходимо отметить, что он не отрицал любви духовной и не поклонялся идолу чувственной — он выступал только против их формального противопоставления, против противоречащих как природной, так и духовной жизни взглядов и запретов. Ведь духовное не противоречит жизни в ее многообразных проявлениях, но является высшим уровнем осознания ее действительных потребностей. Духовное не противостоит биологическому, но возвышает и облагораживает его, руководит им.

Платон в диалоге "Пир" показывает путь естественного духовного восхождения: "Вот каким путем нужно идти в любви самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший"<sup>19</sup>. Далее Платон говорит, что "все люди беременны как телесно, так и духовно", духовная же беременность разрешается рождением высшей любви<sup>20</sup>. Далее Платон определяет любовь как высший вид экстаза — духовное исступление. Ведь исступление и есть трансцендирование в любви. В христианстве такое любовное влечение к Богу стало называться умно-сердечным экстазом, высшим видом которого является созерцательная безмолвная молитва. О таком исступлении Платон говорил, что оно "даруется Богом" и "прекраснее здравомыслия, свойственного людям"<sup>21</sup>. В диалоге "Федр" античный философ исследует различные виды творческих исступлений, которые он называет "божественными", и ставит именно любовь на первое место<sup>22</sup>. В такие минуты духовного вдохновения на основе любви или умно-сердечного экстаза человек мгновенно проникает в сущность того, кого он любит, и, одновременно, в наибольшей степени развертывает свою собственную

сущность. Так как "любовь есть одно из проявлений подлинно сущего"<sup>23</sup>, то обладающий ею обладает и истиной. Ибн Сина говорил, что любовь является астроблабией истины.

По-новому и чрезвычайно глубоко выражена идея любви в христианстве. Понятие любви в данном учении зиждется на откровении о теосе, поэтому первой заповедью является любовь к Богу. Вообще христианство можно определить как учение трех заповедей любви: к Богу, ближнему и врагу. Христианская любовь всеобъемлюща. Пришествие Христа являет собой символ победы любви в сердцах людей. В проповедях Его, может быть, как нигде более, развернут архетип человека, его сущность на основе принципа любви. Христос является уникальной духовной личностью в истории культуры человечества, который не только своей проповедью, но жизнью и смертью доказал силу, жизненность и торжество любви. Именно поэтому его учение и образ нашли и находят отклик в сердцах людей. В первые века нашей эры христианство распространилось, как пожар, по всему Средиземноморью, ибо в христианской любви к Богу обрел для себя человек основу духовной жизни и спасения на развалинах Римской империи.

Христос учил о высшем виде любви — о любви духовной и жертвенной. Жертва духом — высшая из возможных для человека жертв, которая выражает собой абсолютное служение наивысшему, что только может помыслить, почувствовать и представить человек, и даже сверх того. Эта жертва может быть принесена человеком только тогда, когда он уже принес в жертву свое тело, свою жизнь, свою мысль, свое чувство и дело, самого себя целиком и без остатка, тогда только он способен поклоняться и молиться Богу "в духе и истине". Лишь только когда он забыл себя и свое, он может приблизиться к духовному и божественному. В конечной человеческой жизни только абсолютизация духовного может наполнить ее действительно неисчерпаемым, бесконечным и глубоким смыслом. Абсолютизация духовного как трансцендентного приводит к пониманию себя как жертвы, а своей жизни — как жертвоприношения. Однако такая абсолютизация зачастую вступает в противоречие с жизнью, если она предает забвению имманентное. В этом порочность всякой религиозной доктрины, если она основывается на абсолютизации трансцендентного и признает этот мир иллюзией.

Понятие о любви как жертве зародилось с момента становления самого человека. Принцип жертвенности органически вытекает из положения человека в мире. Человек обретает себя, лишь выходя за свои пределы, лишь вынося свою сущность за границы этого мира. Жертва есть именно такая трансценденция, которая ритуализируется в жертвоприношении. Генезис понимания духовного и понимание человеком любви можно проследить по тому, как осуществлялся в различные эпохи культ жертвоприношения. Слепое требование поклонения толкало первобытного человека на принесение в жертву самого дорогого — своих собственных детей. Затем, с осознанием ценности человеческой жизни и уточнением понятия духовного, человеческая жертва заменяется животной и, в конце концов, в современном христианстве — бескровной жертвой. Однако и она сохраняет в себе память о первой и последней крови.

Представления о жертве содержатся в истоках всех культур и выражают собой способ развертывания человеческого духовного бытия. Истина упанишад гласит, что "человек есть жертвоприношение". Принцип жертвенности входит в само построение мироздания и существование человека, что находит свое осмысление в умозрении. Суть всех религиозных представлений от тотемизма до монотеизма — в жертвенной сути человеческой жизни. Религиозные символы являются опорой для самоотречения, в результате которого осуществляется трансцендирование и выход человека за горизонт своих влечений, привязанностей и представлений. Вначале этот метод был кровавым и грубым, но по мере развития духовной сферы он все более утончался, превратившись в конечном итоге в чистую абсолютную созерцательную любовь.

Человек, стремящийся к пределам религии и доходящий до глубин собственной души, своего существования, с неизбежностью постигает смысл жизни как жертвенной любви к людям, природе, всему живому, космосу, всему сущему и сверхсущему. Жертвенная любовь учит добру, служению и состраданию. Человек так задуман, что *чем больше он отдает, тем больше приобретает* в духовном плане: лишь отдавая, он приобретает, и это можно назвать основным духовным законом любви, законом духовного возрастания и

восхождения человека к нравственному совершенству. Христос сказал: "дай тому, от кого не возьмешь обратно", а [Будда](#) учил, что "истинная добродетель не ищет воздаяния". Обыденному сознанию такая абсолютизация духовного кажется противоречащей жизни, однако собственно человеческая жизнь основывается именно на духовных абсолютах, которые являются ее ориентирами. Абсолютная духовность относится к человеку как к чистому духу, не отягощенному материальными трудностями и страданиями, она выражает скорее идеал, к которому стремятся все религии, чем действительное положение вещей. Но нельзя не согласиться с Паскалем, утверждавшим следующее: "Все тела, небесная твердь, звезды, земля и ее царства не стоят самого ничтожного из умов, ибо он знает все это из самого себя, а тела не знают ничего. Но все тела, вместе взятые, и все умы, вместе взятые, и все, что они сотворили, не стоят единого порыва милосердия — это явление несравненно более высокого порядка"<sup>24</sup>. И это величайшее милосердие, эта глубочайшая жертвенная любовь не являются выдумкой восторженной человеческой души, но ответом человеческого существа на глубинные запросы и потребности самой сущности жизни. Здесь, мы видим, идеал приходит в противоречие с эмпирической жизнью человека, но именно то напряжение, которое рождается в результате противоречия, является двигателем духовной и даже материальной жизни человека. Много загадок, по словам Достоевского, отягощают человека на земле, и мы не пытаемся все их разрешить, но выявить некоторые закономерности духовной жизни и ее противоречия, ведь только осознавая противоречия, можно трудиться над их снятием и достигать гармонии.

Христос учил, что только в жизни, где осуществляется любовь, возможно оправдание перед лицом собственной смерти, ибо уже некому будет умирать... Смерть существует лишь для эго, если же такового нет, если оно уже отдано до смерти, то что она может забрать? Лишь пустое пространство. Смерть бессильна перед опытом трансцендентного. И не есть ли это Царство Небесное или состояние нирваны? Пережитое хоть однажды такое состояние всеобъемлющей любви может полностью трансформировать человека, осветить всю его жизнь и придать ей вечный и непоколебимый смысл. Лучшим же доказательством пережитого и истинного является не логическое или онтологическое доказательство, но реальные поступки и жизнь человека. В осознанной любви обретается смысл жизни. Только любящий воистину свободен, ибо он свободен от самого себя, но пребывает в своей сущности, которую он зрит в любимом и которая тождественна сущности каждого человека, мироздания в целом. Человек, развернувший в любви свою собственную сущность, видит и сущность каждого человека, каждого живого существа. В таком любовном видении открывается для него истина, ведь любовь зрит сущность, а видение последней и является истиной. "Я [Атман](#), пребывающий в сердцах всех существ, Гудакеша. Я начало, середина, конец всего мира", — говорит Кришна в Бхагавадгите.

Однако в религии любовь не самосуца, она требует для себя высшего, трансцендентного основания. В христианстве "Бог есть любовь", но любовь не есть Бог. Платон говорил о том, что "любовь есть не что иное, как любовь к вечному обладанию благом..."<sup>25</sup>. Иначе мыслил ее Фейербах: "Любовь есть сам бог, и вне любви нет бога. Любовь делает человека богом и бога человеком"<sup>26</sup>. К чему приводит такое непосредственное обоготворение человека, уже не раз показала история, ведь человек обретается в преодолении хаоса и эгоизма в себе. Ницше писал о том, что человек сам по себе зверь. Об этом же говорил и Августин языком веры и теологии. Прав же Фейербах в том, что "любовь есть подлинное единство бога и человека, духа и природы". В христианстве идеал обожения реализуется именно через любовь.

Для существования нравственности необходимо поле, на котором она могла бы произрастать. Христос стал для европейской культуры тем, кто очистил его от сорняков и явил собой символ, на котором стало возможным закрепление нравственности. [Кант](#) пытался моралью обосновать религию, а не наоборот: однако он сам находился уже внутри христианской морали, которая была добыта кровью Христа. Но Христос своим подвигом настолько глубоко явил любовь, что она поглотила собой любое проявление любви и добра. Поэтому каждый творящий любовь, по словам апостола, облекается в Христа. С одной стороны, такая символизация любви имеет твердые метафизические основания, которые явлены в символе богочеловека, но с другой стороны, такая позиция не должна порождать фанатизм и невосприимчивость к любви, основанной на других традициях, принципах и символах. Так, например, буддистская мораль бывает

непонятной для теистического сознания, которым отрицаются присущие буддизму любовь и сострадание. Из буддизма невозможно вывести кровавое насилие, поэтому его часто называют самой миролюбивой религией.

Однако не избежали превознесения своих религий и многие восточные мыслители и религиозные деятели. Каждый говорит об универсальности любви, но лишь в рамках определенных символов. Высшее же развитие любви проявляет ее общечеловеческую суть вне зависимости от догматических определений. Создание целостной и гармоничной концепции любви — это будущая задача общечеловеческой культуры.

Сказанное о любви Хайдеггер пытался выразить языком философии, через понятия бытия и сущностного мышления. "Это мышление отвечает требованиям бытия, когда человек вручает свое историческое существование единственной первозданной необходимости, не понуждающей вынуждение, но создающей ту крайнюю нужду, которую способна удовлетворить только свободная жертва. Нужда в необходимости хранить истину бытия, что бы ни выпало на долю человека и всему сущему. Жертва изъята из всякого принуждения, поскольку она поднимается из бездны свободы как растрата человеческого существа на хранение истины бытия для сущего. <...> Изначальное мышление — отголосок расположенности бытия, благодаря которому светит и сбывается единственное: то, что сущее есть. Этот отголосок — человеческий ответ на слово беззвучного голоса бытия". И далее Хайдеггер продолжает: "Жертва есть расставание с сущим для того, чтобы сохранить расположение бытия. Жертву, конечно, можно подготовить и облегчить делами и достижениями в кругах сущего, но ее невозможно совершить на этом пути. Ее совершение коренится в неотступности, с какой всякий исторический человек, действуя — и сущностное мышление есть тоже действие, — хранит достигнутое вот-бытия для обеспечения им достоинства бытия. Жертва таится в сути события, каким выступает бытие, когда оно захватывает человека, требуя его для своей истины. Поэтому принесение жертвы не терпит никакого расчета, всякий раз сводящего ее к какой-нибудь пользе или бесполезности...". Любовь является, таким образом, неким сущностным и изначальным мышлением, которое выражается в признательности как приведении человека в соответствие с бытием. Таким сущностным постижением является не только философия, но и поэзия, отмечает далее Хайдеггер, хотя они и разделены бездной, но занимают соседние вершины. "Мысль, послушная голосу бытия, ищет в нем слова, через которые истина бытия находит себе язык". И далее: "В слове мыслителя сказывается бытие. Поэт именует святыни". Мышление, вера, поэзия, музыка и другие виды искусства несут в себе любовь как внутреннюю основу творчества. Ведь философия, по определению, есть именно *любовь* к мудрости, а не что-либо иное. Словом логоса, теоса, искусства человек любит жизнь, бытие, Бога.

Путем к любви является сострадание. Оно не только предшествует любви, но и несет ее в себе, любовь выражается через сострадание. Соединяясь сущностно со всем, любовь переживает все то, что переживает любящий субъект. Не зря Достоевский назвал сострадание "главнейшим и, может быть, единственным законом бытия человеческого". М. Шелер указывал на то, что буддизм родился из сострадания, осмысленного метафизически. Рушатся религиозные символы, ослабляются нравственные устои, но если в сердце человека живо сострадание ко всему живому, он никогда не сделает зла. Чувство сострадания не даст пасть человеку и обратить свое мышление во зло. Сострадание не есть жалость или просто сокрушение, оно не содержит в себе эгоизма, но стремится деятельно помочь ближнему. Ницше выступал именно против сострадания как жалости, которая унижает человека и подавляет его стремление к жизни. Христианство также основывается на сострадании, осмысленном метафизически: каждый верующий страдает Христу и сораспинается вместе с ним.

В христианстве любовь на чисто духовном уровне реализуется в молитве к Богу, так как Бог мыслится в трех Лицах, отношения между которыми строятся на основе любви (*Aksionov M. M. The trinity of Love in Modern Russian Theology. Franciscan Press Quincy University, 1998. P. xiii.*). Молитва и является высшим видом любви, настоящая поэзия тоже является своеобразной молитвой. Любое восторженное, искреннее и глубоко вдохновенное переживание человека уже содержит в себе элемент молитвы. Наполненность человеческой души любовью и есть молитва к Богу любви, которая трансформирует психику человека и

духовно его организует. Молитва является осуществляемым трансцендированием в экзистенциальной захваченности, что вскрывает глубинные смыслы и имманентные основы человеческого существования. Она является таинством любви и соединяет человека с Богом. Молитва является наивысшим видом духовного творчества, так как созидает не произведения искусства, но душу самого человека. Если в искусстве объективируется духовное творчество, то в молитве оно возрастает, она является собственно духовной деятельностью человека в наиболее чистом ее виде. Высшая молитва — безмолвная, умно-сердечная, — по учению исихазма, является “духовным художеством”, которое в своей основе совпадает с целями восточных духовных практик, осуществляемых посредством медитации, высшим видом которой является безмолвное созерцание, нирвана и самадхи. Высшее духовное состояние переживается как благодать, когда силы души, все сущностные силы человека приводятся в высшее гармоничное единство. В христианстве созерцание можно рассматривать как обожение человека, в буддизме и веданте — как прекращение зависимого существования и абсолютное освобождение.

В связи с тем, что духовное познание в данном случае рассматривается как развертывание сущности человека, необходимо несколько остановиться на понятии любви к человеку. Не любя себя, человек не может возлюбить никого, а отсутствие любви к себе порождает уродливые формы самопожертвования, которые могут рассматриваться просто как самоубийство. Конечно, это не значит, что нужно любить свои пороки, но истинное Я, созданное Богом совершенным и чистым, любовь к этому первозданному Я является трансцендированием Я эмпирического. Любить человека — это значит видеть его сущность, и лишь любящему доступно такое видение. Сущность же, раскрывающаяся как духовный архетип человечества, у всех одна. Но это не значит, что истинная любовь только абстрактна. Ведь это всеобщее является в конкретном человеке и распространяется на каждого любимого им. Поэтому тот не понимает духовной и высшей любви, кто говорит, что нельзя любить человечество как целое или что такая любовь забывает конкретного человека. Это противоречит сущности любви. Это духовное таинство: любя всех и все, любить также и каждое отдельное человеческое существо, и вообще, строго говоря, невозможно полноценно любить конкретного человека, не любя человечество, равно и наоборот. Действительная любовь, любя конкретное, объемлет собой всеобщее. Любя конкретного человека, мы любим человечество в его лице, и иначе не может быть (если любовь лишена эгоизма), а любить человечество можно, лишь видя его в каждом конкретном человеке, ведь он в себе носит сущность целого — духовный архетип человечества.

Любовь видит в человеке лучшее, несмотря ни на какие эмпирические проявления, так мать любит своего сына, даже если он преступник, так любят грешников христианские святые. Творящий же злое отдалается от своей сущности, в то время как любящий обретает ее. Истинная любовь не делит людей на плохих и хороших (ибо плохих по сущности нет), но любит всех и каждого за то, что они есть. Святые же всегда считали себя самыми грешными на земле и, живя в отшельничестве, любили человека более, чем кто-либо другой, находящийся в многомиллионном городе. Такая любовь распространяется и на любовь к врагу, что является признаком духовного совершенства.

Сострадательная любовь к человеку особенно сильна в русской культурной и религиозной традиции, именно она порождает чувство вины и покаяния. Вина — метафизическая категория, осознание которой свидетельствует о высоком духовном уровне человека. Лишь глубочайшее умозрение не только умом, но и сердцем приводит к осознанию вины за все. “Таинственный незнакомец” в “Братьях Карамазовых” говорил: “всякий человек за всех и за вся виноват, помимо своих грехов... И воистину верно, что когда люди эту мысль поймут, то настанет для них царствие небесное уже не в мечте, а в самом деле” (*Достоевский Ф.М.* ПСС., т. XIV, с. 257). Из любви и сострадания к человеку рождается осознание бесценности человеческой жизни, что в Древней Индии привело к рождению теории ненасилия — *ахимсе*, которую в XX веке неустанно проводил в жизнь Махатма Ганди, а в России — Лев Толстой, так и не понятый соотечественниками.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть III. ЭТИЧЕСКИЕ АРХЕТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР

#### Тема 3.4. Ценностно-смысловые ипостаси духовного архетипа человечества: совесть и любовь

1. Свобода как сущностное проявление духовного.
2. Место совести в духовности человека.
3. Совесть как исторический феномен.
4. Противоречивость понятия совести.
5. Любовь как вершина духовного познания.
6. Интерпретация понятия любви в различных концепциях (Евангелие, Л. Фейербах, суфизм и др.)
7. Творчество как духовная деятельность, ее специфика.
8. Самопознание как высший вид духовного творчества и самосозидание.

#### Тема 1. Опыт трансцендентальной философии как основание и предпосылка интеркультурного диалога

[Кант](#) выделял три стадии в развитии философии: первую он назвал *догматической*, вторую *скептической*, а третью *критической*, подразумевая под ней *Критику чистого разума*. На первом этапе философия заботилась лишь о том, чтобы не допустить самопротиворечивости в суждениях (Платон, Аристотель, Лейбниц, Вольф и др.). Скептическое направление он определяет как более позднее, имея в виду, видимо, прежде всего, Д. Юма. Лишь третий этап решает судьбу метафизики, определяя сферу, содержание и границы априорного познания. Если на уровне первого понимания метафизики она предстает в виде "безбрежного моря, в котором движение вперед не оставляет никакого следа, а на горизонте его нет никакой видимой цели, по которой можно было бы судить, насколько мы к ней приблизились"<sup>1</sup>, то лишь на последнем, критическом, метафизика обретает "устойчивое состояние"<sup>2</sup>.

Вместе с возникновением трансцендентализма радикально меняется представление о предмете и методе философии: она "отпочковывает" от себя уже не только естествознание, но и всю символотворческую деятельность сознания и ее продукты. В момент зарождения философии так произошло с мифологией, затем с наукой и, наконец, с традиционным пониманием метафизики<sup>3</sup>. Подвергая себя саморефлексии философия очищается и углубляется в саму себя, идя по бесконечному пути к истине. "Единственный остающийся ей объект, – пишет В. Виндельбанд, – это оценки"<sup>4</sup>; из познания мира, научного или метафизического, она превращается в "науку о *нормативном сознании*"<sup>5</sup>. Это позволяет философии выйти на совершенно иной этап своего развития, не вытекающий логически из предшествующего, а являющийся качественным скачком по отношению к нему. Из прошлого, в данном случае, невозможно понять настоящее, поэтому оценки трансцендентализма со стороны сторонников традиционной метафизики крайне негативны. Так, Кант видится как "чёрт" в русской философии, разрушитель всего и вся, противник всякой духовности и религии (А. Белый, Н. Федоров, [П. Флоренский](#), В. Несмелов и др.). С другой стороны, трансцендентальная философия рассматривает предшествующую метафизику как философскую мифологию, подвергает её такой же критике, как первые греческие философы – миф. Согласно В. Виндельбанду происходит это потому, что "Ход мыслей Канта поражает своей полной новизной по сравнению с тем аппаратом понятий, которым пользовалась вся предшествующая философия..."<sup>6</sup>. Г. Риккерт далее поясняет, что вследствие этого философия не стала излишней, но задача, которой она прежде себя

посвящала наряду с другими задачами, выступает теперь только в полной чистоте. Философия оставляет все бытие специальным наукам, чтобы повсюду спрашивать о смысле"<sup>7</sup>.

Рассмотрим сущность переворота, произведенного Кантом, и последующим развитием трансцендентальной философии, на основе анализа понятий *метафизики* и *онтологии*, *истины* и *этики*. Понятие метафизики в творчестве Канта неоднозначно, что зачастую вводит в заблуждение его читателей: он то жестко критикует метафизику, то свою *Критику* называет истинной метафизикой или пропедевтикой для нее (VII–XLI, 869–879)<sup>8</sup>. В одной из поздних работ он попытался развести эти совершенно различные смыслы метафизики, сосуществующие в его творчестве под одним термином, назвав учение о природе сверхчувственного *гиперфизикой*<sup>9</sup>.

На долю человеческого разума, – говорит Кант, – “выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят все его возможности” (AVII). Ареной этих бесконечных препирательств является метафизика. Кант решил идти другим путем, не путем досужих и ни чего не решающих споров, а путем критики, причем “не критики книг и систем, а критики способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта*” (AXII). “Наш век, – продолжает Кант, – есть настоящий век критики, которой все должно подчиниться”. Свою критическую задачу Кант видел в “решении вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще... определении источников, объема и границ ее...”. Долг философии, считает он, состоит в том, чтобы “уничтожить иллюзии, возникшие по недоразумению”. К таким “недоразумениям” он относит и традиционную метафизику. В работе *Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука* (1783), Кант начинает с девиза “признать все до сих пор сделанное несделанным и прежде всего поставить вопрос: возможно ли вообще то, что называется метафизикой?”<sup>10</sup>. И тут же он сам отвечает: “вообще еще нет никакой метафизики”<sup>11</sup>.

Прежде всего, у Канта можно выделить два смысла данного понятия: *докритический* и *посткритический*. Цель первой *Критики* заключается в дискредитации, разоблачении, утверждении несостоятельности докритического понимания метафизики и, одновременно, в формировании принципиально нового смысла метафизики, уже очищенного критикой, метафизики как теории априорного знания: “Все мои стремления, – пишет Кант в письме к Ламберту (1765), – сводятся в конечном итоге к попытке разработать особый метод для метафизики, а затем и для философии в целом”<sup>12</sup>. По сути метафизика в этом случае уже не есть метафизика согласно ее терминологическому определению, – она превращается в трансцендентальную онтологию. Однако Кант и после критического очищения знания продолжает использовать термин “метафизика”, порождая, тем самым, всевозможные кривотолки. На деле метафизика у него “превращается в науку о границах человеческого познания”<sup>13</sup>.

С тем, что метафизика есть сфера чистой теории, умознания, разума и независима от эмпирического опыта – с этим согласны оба типа метафизики, как докритическая, так и посткритическая. Однако, если первая строится на “игре понятий”, то вторая – на априорных знаниях, которые у Канта отнюдь не являются аксиомами веры, как это понималось в русской философии. Если отечественная философия стремилась строить свою онтологию в рамках *трансцендентизма* или феноменологии религиозного опыта, то у Канта она приобрела *трансцендентальный* характер. В этом – принципиальное философское открытие Канта, не всегда осознаваемое в отечественной философии. Как это ни парадоксально, но наиболее ясно это осознано теми русскими философами, которые яростно критиковали Канта. Связано это с тем, что трансцендентизм и трансцендентализм принципиально различны и непосредственно несовместимы. Кант, как затем Гегель и Гуссерль, стремился философию из любви к мудрости превратить в особого рода науку о достоверном знании. С точки зрения Канта истинная метафизика представляет собой систематизированный *инвентарь* чистого разума. Этот инвентарь представляет собой знания, складывающиеся из чистых понятий, безусловная полнота коих возможна и необходима (AXX).

Принципиально важным также является вопрос о соотношении понятий метафизики и онтологии в творчестве Канта. Определить различия указанных понятий он попытался в своей конкурсной

работе 1791 г.<sup>14</sup> Метафизику Кант характеризует как “науку, служащую для того, чтобы с помощью разума идти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного”<sup>15</sup>; “она есть система всех принципов чистого теоретического познания разумом посредством понятий” или “система чистой теоретической философии”<sup>16</sup>. Онтологию Кант определяет как часть метафизики, “составляющую систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам... Она не касается сверхчувственного”, что является конечной целью метафизики<sup>17</sup>. Онтология есть “наука об *имманентном* мышлении, то есть таком, понятиям которого можно с достоверностью приписывать объективную реальность”<sup>18</sup>. Кант рассматривает онтологию как пропедевтику, “преддверие подлинной метафизики”. Такую онтологию он называет трансцендентальной философией. Получается, что истинная метафизика может и должна основываться на нового типа онтологии – учении об априорном познании: “она есть не что иное, как разложение познания на понятия, которые а priori принадлежат рассудку и находят себе применение в опыте”<sup>19</sup>. Истинная онтология – это трансцендентальная философия, учение об априорном<sup>20</sup>. Онтология состоит из “анализа чистых рассудочных понятий и необходимых для опытного познания априорных основоположений”<sup>21</sup>. Априорное – это не трансцендентное, не врожденное и не эмпирическое, а трансцендентальное. Попробуем пояснить это:

а) “а priori может касаться только формы, под которой предмет созерцается”, это “чистое созерцание” (в то время как эмпирическое в восприятии составляет содержание созерцания)<sup>22</sup>;

б) “а priori представлять себе что-то – значит составить себе о нем представление до восприятия, то есть до эмпирического сознания и независимо от него”<sup>23</sup>;

в) априорное созерцание возможно благодаря форме субъекта, а не объекта (ведь априорное эмпирическое созерцание невозможно, пространство и время как таковые мы неспособны созерцать); форма объекта основывается на природных свойствах субъекта<sup>24</sup>.

Исходя из принципов трансцендентального априоризма полностью переосмысливается представление об исходном пункте философствования – о *Я* человека. Человек есть то, что он думает о себе, а то, что он думает о себе, составляет господствующая культура. Поэтому он не думает в собственном смысле слова, а воспроизводит готовые представления о собственном *Я* и отождествляется с ними. Так из бескультурного возникает культурный человек. Но культурный, еще не значит духовный. Истинная духовность исходит не из культуры, а из порождающих ее духовных актов, от соприкосновения с ничто *Я*. Если данный опыт не спешит интерпретировать себя символами традиционной культуры, то способен вскрыть новые горизонты в понимании человеческого *Я*. Этот опыт воспроизводят крупные философы, открывающие новые эпохи философствования (в новоевропейской и современной философии это [Декарт](#), Кант, Гуссерль, Хайдеггер и др.). Так осуществился переход от поисков сверхъестественных экстазов к естественному свету разума. Отказ от традиционной метафизики привел и к переосмыслению *Я*. Оно утратило первоначально мыслимый субстанциальный характер. Сначала это выразилось в крайне радикальной форме у Д. Юма, определявшего личность как “пучок восприятий”, затем последовала попытка описать новое, несубстанциальное понятие *Я* у Канта.

Сущность человека *есть*, но она *ничто*, все богатство ее задается культурой. Культура, развертывая это ничто, наполняет его содержанием, дает ему ту или иную интерпретацию. Метод познания этого ничто разработан уже в упанишадах (“*не это, не это*”)<sup>25</sup>. Раскрыть “докультурные”, априорные, онтологические характеристики этого *ничто*, которое Хайдеггер назвал *Da-sein*, и призвана трансцендентальная философия и фундаментальная онтология. Но возможно ли вообще построить априорную теорию сущности человека? Не будет ли любое ее определение уже интерпретацией, уже культурой? Так упанишады развертываются в веданту, а фундаментальная онтология Хайдеггера в одиночество, заботу и ужас существования *Da-sein* (*Вот-бытие, присутствие*)?

Кант называет свою философию трансцендентальной и противопоставляет ее “трансцендентному” стремлению прежней метафизики познать вещи в себе. Это противопоставление означает то, что он объявляет задачей своей философии определение условий априорного познания во всех областях человеческого мышления. В этом смысле трансцендентальным он называет “все, что

относится к возможности всеобщего необходимого содержания нашей мысли". Исходя из сказанного всю философию можно разделить на:

– *трансцендентную, метафизическую, культуросозидающую* (или культурологическую), т. е. сознательно и целенаправленно работающую в рамках уже заданной определенной культуры, исходящую из ее принципов как аксиом, развертывающую и оправдывающую их -- такова, по преимуществу, русская философия;

– *трансцендентальную*, осуществляющую поиск и вскрытие априорных характеристик сознания (Кант, Гуссерль, Хайдеггер, на Востоке это, прежде всего, даосизм и буддизм, ее элементы присутствуют также в каждой духовной культуре). Она стремится ответить на вопрос "Что есть истина?", заключая ее в сферу априорного, непосредственно очевидного знания.

Первый тип философской метафизики можно определить как рациональное познание сверхчувственного. Он основывается на логике формальной, диалектической или символической; порождает свою философскую систему путем конструирования, "измышления" понятий, кладя в основу определенные аксиоматические определения; возникает не из познания сознания путем его очищения, а из созидания сознанием символов и идей (Платон, Гегель и др.). Традиционная метафизика строится во многом по принципу непротиворечивости системы, трансцендентальная – на основе принципа априорной очевидности. Она тоже вне опыта, но по другому: не метафизически, а онтологически. Здесь не формальная или диалектическая логика определяют истину, а незамутненный символический чистый свет сознания<sup>26</sup>. Однако трансцендентальная философия тоже содержит в себе трансценденцию, но иного, не платоновско–теистического типа. Самопознание как очищение сознания от продуктов его же символотворческой деятельности есть трансцендирование, но осуществляемое не к порожденным сознанием символам и идеям, а непосредственно к сущности *Я*, его *ничто*. Эта философия не только творит в культуре и саму культуру, она выходит за рамки культуры, трансцендирует ее, стремясь освободиться от человеческой субъективности ("человеческого, слишком человеческого"), познать истину. Именно познанием истины философия отличается от субъективизма и культуры. Истина для Канта обнаруживается в априорной онтологии.

Вместе с тем стоит отметить, что любая истинная философия культуросозидающа, трансцендентальная также, но она не ограничивается непосредственными данностями культуры, стремится выйти за их пределы. Ей в большей степени свойственно в этом смысле "бескультурье", но не в смысле варварства и невежества, а в смысле принятия сознательной установки, исходящей из признания условности господствующей культуры. Трансцендентальная философия тоже конституирует культуру, но другую, которой еще только суждено сбыться. По определению она должна быть более универсальной и снять противоречия существующих культур.

Если философия первого типа ориентируется на представителей данной культуры и понятна только для них, то вторая – может быть понята и принята всеми, всем родом человеческим, при условии осуществления определенной эпохи, редукции к *ничто* человеческого *Я*. Данный тип философии творит новую общечеловеческую культуру, исходя из относительно независимых от предшествовавших культур принципов (так возникал буддизм). Первый тип философии также возвышается до этих идей, но через развитие национальных культур. Философия "вне культуры", трансцендентальная, есть попытка метафилософствования. Философия "из культуры", лишь прорывая свою национальную партикулярность, тем самым, вскрывая сущность национального, способна приблизиться к универсальному. Философия трансцендентальная противостоит (но лишь логически) трансцендентной, при ней невозможны никакие "центризмы" и дискриминации, по крайней мере, невозможно противостояние символических систем.

В традиционной метафизике этика основывается на аксиоматических, трансцендентных основоположениях, в которых слиты воедино онтологический и аксиологический аспекты (абсолют есть обязательно благо). Такая философия представляет собой "регулятивную теологию", то есть она ориентирована не столько на достижение знания и истины, сколько на его добродетельность, именно последняя выносит окончательный вердикт о "пригодности" или "непригодности" той или иной философской системы.

Дальнейшее развитие трансцендентальной философии отчетливо обнаруживается в феноменологии Гуссерля, которая, по его словам, была "тайной мечтой всей философии Нового времени. Тяга к ней ощутима уже уже в поразительно глубокомысленных картезианских размышлениях, затем снова в психологизме локковской школы; Юм почти уже вступает на ее территорию, однако с завязанными глазами. Однако по настоящему узрел ее Кант, величайшие интуиции которого становятся вполне вразумительны лишь нам...". Гуссерль отмечает, что трансцендентальная дедукция разворачивается на почве феноменологии, однако Кант "ложно истолковывает ее как почву психологии, а потому в конце концов оставляет ее"<sup>27</sup>.

М. Хайдеггер, отталкиваясь от трактовки Кантом априорного, продолжает развивать традицию трансцендентальной философии и феноменологии в рамках своей фундаментальной онтологии. На наш взгляд именно он наиболее глубоко осознал значимость переворота, произведенного Кантом. Фактически ему принадлежит оформление третьего направления в понимании творчества Канта, вслед за кантианством (традиционной западноевропейской интерпретацией) и русской идеалистической классикой. Интересно то, что Хайдеггер, как и представители отечественной философии конца XIX – нач. XX веков, исходит из своеобразной метафизической установки при анализе наследия Канта, однако приходит к иным выводам. Это связано с тем, что Хайдеггер, стремясь разработать фундаментальную онтологию *Da-sein*, совершенно по иному понимают саму метафизику. С его точки зрения западная метафизика, начиная уже с Платона и Аристотеля, а, тем более, Средних веков, утратила понимание сущности бытия, свой предмет, подменив его мифологией о сверхсущем. Лишь Кант впервые в истории западной метафизики произвел, подобно Оккаму, "обрезание" философии, очищение ее от некритически воспринимаемых и формулируемых мыслей о том, что непостижимо. Данное устремление Канта, а затем и Гуссерля, импонирует Хайдеггеру. Однако, в отличие от позитивизма, он не отбрасывает метафизику на задворки истории философии, а стремится восстановить ее исконный, еще досократовский смысл как учения об истине сущего, а не потустороннего бытия. В этом, полагает Хайдеггер, существенную помощь может оказать трансцендентальная философия Канта, и не только в плане критики предшествовавшей метафизики, но и в смысле формулирования принципиальных основ новой метафизики, исходящей из априорных форм познания, свойственных созерцанию и разуму самому по себе, чистому разуму.

Для Хайдеггера *μ ε τ α τ α φ υ σ ι κ α* как понятие не совпадает с термином. То, что данное совпадение произошло в истории философии, явствует о ее грехопадении. Метафизика это учение не просто о том, что "после физики", а "обозначение принципиального философского затруднения". По Хайдеггеру "метафизика – это принципиальное познание сущего как такового и в целом"<sup>28</sup>. Уже во введении своей работы, посвященной анализу метафизики в творчестве Канта, Хайдеггер ставит своей задачей истолкование *Критики чистого разума* "как обоснования метафизики"<sup>29</sup>. Как и Кант, он стремится "подготовить фундамент для "свойственной природе человека" метафизики", ибо она является "естественной предрасположенностью" и "действительна в каждом человеке"<sup>30</sup>. Хайдеггер, таким образом, исходит не из критического пафоса Канта, а стремится вскрыть возможности внутри *Критики чистого разума* для построения нового типа метафизики как фундаментальной онтологии *Da-sein*. Именно обоснование *такой* метафизики, полагает Хайдеггер, стало для Канта "критикой чистого разума"<sup>31</sup>.

Истинная антропология также, по мнению М. Хайдеггера, носит характер трансцендентальный. Всякая иная антропология (трансцендентная, эмпирико-материалистическая и др.) уже заранее знает, что такое человек, проводит лишь обработку уже готовых символов о его сущности. Гуманизм, основанный на символотворческой деятельности культуры и сознания, мыслит сущность человека отчужденно, поэтому может приобретать аморальные формы. Культура трансцендентального гуманизма требует от человека самостояния в бытии, не дает никаких гарантий, кроме удовлетворения морального чувства. В ней, как и в философском буддизме, нет предмета для веры и упования, хотя он может не отрицаться. Даже если благой Бог есть, то о нем не может поведать сознание, а все остальное – мифы. Но о Нем знает сердце. Однако *что* оно знает – это находится за пределами католической теологии, традиционная метафизика лишь слагает сказания об этом. Может быть, трансцендентальный фундаментально-онтологический метод

сможет приоткрыть тайну человека о самом себе? Для этого требуется проведение трансцендентальной аналитики экзистенции.

В трансцендентальной философии происходит переосмысление чуда: оно уже не творение сверхмирной причины, не сверхъестественное действие. Чудо заключается в том, что растет трава, что есть человеческое общение, что есть возможность познания и действия – в этом понимании отныне кроется философствование – в открытости миру, в хорошо забытом старом, в “обыкновенном чуде”. Нет ничего более чудесного, чем естественное – эта аристотелевская истина воссияла новым светом.

Методология Хайдеггера “позволяет продуктивно интерпретировать различные философские концепции (и в прошлом и в настоящем) как различные модификации “бытия”<sup>32</sup>. Можно сказать, что им разработана и применена новая историко-философская концепция. В постлегелевской философии это первая попытка такого глубинного и масштабного переосмысления развития историко-философского процесса.

Согласно В.И. Молчанову, Хайдеггер стремился разработать свой историко-философский метод путем деструкции предшествовавшей онтологии: “Историко-философский метод соответствует у Хайдеггера постановке вопроса о бытии и его пониманию философии: спрашивая философские учения о скрытом в них понимании бытия, мы приводим себя в “соответствие бытию” и “вступаем в разговор философов”; “цель метода – вскрыть экзистенциально-онтологическую проблематику, в центре которой – определение существенных черт человеческого способа существования в философских учениях прошлого”. При этом философские учения должны “рассматриваться не столько в своем действительном содержании, сколько относительно нереализованных возможностей, относительно того, “что не сказал автор” о феноменологическом смысле своих понятий”<sup>33</sup>.

В отечественной философии классификацию мировоззрений приводил Н.О. Лосский, выделяя различные виды актуализма, субстанциализма и идеал–реализма; монизма, дуализма и плюрализма; органицизма и неорганицизма<sup>34</sup>. Места же трансцендентализму в его классификации не нашлось. И это не удивительно, так как Лосский рассматривает лишь различные виды традиционно метафизических мировоззрений.

Им же наиболее отчетливо выражено понимание метафизики в отечественной философии: она есть “наука о мире как целом; она дает общую картину мира как основу для всех частных утверждений о нем. Можно подразделить ее на три раздела: онтологию, космологию и естественную теологию”<sup>35</sup>. Как известно, согласно Канту, пытаясь решить данные проблемы, разум впадает в антиномии и ведет препирательства сам с собой. Онтология, казалось бы, выпадает из этого ряда, однако и ее Лосский мыслит как основание не априорной, а традиционной метафизики и даже мистики (мистическая интуиция, учение о переселении душ и др.).

В силу сказанного не выглядят странными и оценки Лосского в отношении творчества Канта: “Наиболее влиятельный враг метафизики, создавший в XIX в. отрицательное отношение к ней не только широких кругов общества, но громадного большинства философов, – Кант”<sup>36</sup>. Согласно Лосскому его мистический интуитивизм и имманентизм “дает сведения о подлинном бытии (о “вещах в себе”) и проникает в самые основы его”. В этих суждениях Лосский не столько преодолевает Канта и следует феноменологической традиции, сколько возвращается к установкам докритической метафизики, стремясь модернизировать ее имманентным интуитивизмом. Трансцендентальная же философия, принципиально оставаясь за пределами споров метафизических систем и традиционных типов мировоззрений, способна стать универсальным языком кросскультурного взаимодействия и взаимопонимания, что так необходимо в сегодняшнем [глобализирующемся](#) мире. Такую трансформацию философии стремились осуществить в дальнейшем различные философы русского послеоктябрьского зарубежья, прежде всего [С.Н. Булгаков](#), И.А. Ильин и С.Л. Франк. Что касается содержания морали и утверждения свободы как ее основы – в этом обнаруживается единство критической (кантовской) и метафизической (русской) философии. Принципиальная разница в понимании Кантом и отечественными религиозными мыслителями сущности веры заключается в следующем: если Кант стремился созидать, как отмечено, *моральную веру* (а может быть, *моральный разум?*), то в России речь вели о *метафизике веры*.

В итоге можно выделить следующие типы философских мировоззрений: *трансцендентное*, *пантеистическое (имманентное)*, *материалистическое (натуралистическое)* и *трансцендентальное (категориально–онтологическое (Кант), и экзистенциальное, фундаментально–онтологическое (Хайдеггер))*. Каждое из них обладает своей спецификой, по своему стремится решить проблемы бытия человека, обоснования свободы и морали. Однако последний тип принципиально отличен от первых трех, имеющих дело с так или иначе объективированным бытием, будь то в его сверхсущем, натуралистическом или пантеистическом варианте. Трансцендентальное мировоззрение принципиально разрывает связь человека с данным объективированным бытием, определяя его как вещь в себе (Кант), и открывает путь, тем самым, для экзистенциального его понимания, снятия дихотомии субъекта и объекта, трансцендентного и имманентного, но при сохранении трансценденции. Вместо трансцендентальной дедукции категорий Хайдеггер выходит на экзистенциальную аналитику *Da-sein*, требующую дальнейшего углубленного изучения.

Новый тип онтологии направлен против субстанциального понимания бытия<sup>37</sup>, против философии, ориентированной на проблемы его познания<sup>38</sup>, будь то внутри человека (субстантивация *Я*) или во вне его (космология). Не предмет, сущность человека или сознание определяют бытие, но *забота* как смысл бытия, который “равен “пониманию” бытия, т.е. самопроектированию *Dasein*. Это не просто очередная философская категория, но посредством *Dasein* Хайдеггер “претендует на принципиальное изменение способа рассмотрения человека в философии в противовес всей постплатоновской традиции европейской философии”<sup>39</sup>. Так как бытие – это “мы сами”, смысл бытия не приписывается бытию извне. Смысл бытия – в его самоосуществлении, и “забота” выражает целостность бытия *Da-sein*”. Исторические эпохи философствования представляют собой определенное видение и самоистолкование, саморазвертывание и самопознание бытия *Da-sein*<sup>40</sup>. По Хайдеггеру “Каждая эпоха западноевропейской истории укоренена в соответствующем виде метафизики”<sup>41</sup>. Так он выделяет, согласно А.А. Михайлову, три этапа в развитии европейской метафизики, которым соответствуют специфические установки мышления: “1) античная установка, усматривающая основание в целостности сущего – космосе; 2) средневековая установка, в которой в качестве основания выступает высшее сущее – Бог; 3) установка мышления нового времени, характеризующаяся ориентацией на человека как основание всего сущего”<sup>42</sup>. Если данная предшествовавшая традиционная метафизика (не смотря на все ее модификации) “мыслит сущее в категориях”, при этом новоевропейская объективирует бытие и упускает духовное человека, то фундаментальная онтология вскрывает *экзистенциалы присутствия*. Открывается новая метафизика не трансцендентного типа, имплицитно содержащаяся в традиции, прежде всего, раннегреческого философствования. Эта новая метафизика в качестве экзистенциальной онтологии предрекает и новую эпоху, которая может и не сбыться, если разнузданная новоевропейская и североатлантическая “воля к власти” приведет мир к катастрофе. Предотвращение ее – в открытии подлинности Присутствия.

В истории философии, таким образом, можно выделить два типа философствования, *трансцендентный (метафизический)* и *трансцендентальный*, возникновение которого связывают с именем И. Канта. В их рамках возникает принципиально различная трактовка человеческого *Я*, культуры, оснований философствования и морали. На основе анализа этикотеологии Канта и фундаментальной онтологии Хайдеггера обнаруживается значимость трансцендентальной философии для нового обоснования гуманизма в [глобализирующемся](#) мире, когда символические системы традиционных культур зачастую оказываются неспособными выполнять объединяющую и морально–универсальную функцию. Когда человеческий род стал совершеннолетним, уже можно помыслить о независимых от традиционной культуры основаниях *Я* и морали. Кант стал выразителем новой нарождавшейся и еще нарождающейся культуры. Его творчество, как и творчество Ницше, категорически отторгается традиционной культурой, основанной на жестко заданной символике, хотя и исчерпавшей свои глубинные духовные потенции, но определяющей во многом обыденное сознание.

Вместе с тем, переход от одного типа культуры к другому может сопровождаться и глубокими провалами в бескультурье в собственном смысле слова, в варварство и бездуховность, в массовую культуру. Оказалось, что светское образование не всегда способно осуществлять ту духовно–культурную

социализацию, которую осуществляла на протяжении тысячелетий религия и метафизика. Но вина в этом не образования как такового, а недостаточного внимания к нему со стороны общества, непонимание того, что гуманистическая педагогика должна быть важнейшей составляющей в процессе обучения, воспитания и образования подрастающего поколения.

В сегодняшнем глобализирующемся мире востребован опыт трансцендентальной философии и фундаментальной онтологии, ибо она направлена на выявление априорно и, одновременно (тем самым), универсального в человеке и человечестве. Глобальные проблемы можно будет решить только тогда, когда человечество объединится, выйдет из состояния своего "несовершеннолетия" за границы национальных культур к единой для всех культуре и духовности (созидаемой на основе расцвета национальных культур, а не их отторжения или разложения), которая только и делает человека человеком. Этот трансцендентальный принцип заложен во всех культурах, но интерпретирован символами определенных традиций, что может искажать его сущность, а в глобализирующемся мире приводит к межкультурным, мировоззренческим, межрелигиозным и цивилизационным противоречиям, грозящим миру постоянными катаклизмами. Если философия метафизическая существует и разрабатывается более двух тысяч лет (а если включить сюда и мифологию, которая тоже строится по принципу символизации действительности и ее удвоения, – получится более четырех тысяч лет), то философия трансцендентальная – всего двести лет: она совсем еще юна, многие проблемы в ней не только еще не решены, но даже и не поставлены. В общественном плане на первое место в этом случае выходит уже не традиция и религия, а образование – оно должно взять на себя функции, которые в традиционном обществе выполняла религия, прежде всего – духовно–нравственное воспитание личности. Только в этом случае трансцендентальная философия сможет обрести свою основу в обществе и преобразующую силу, способствовать преодолению конфликта религий, культур и цивилизаций ([См. дополнительный иллюстративный материал](#)).

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть IV. Духовные культуры Востока и Запада в глобализирующемся мире

#### Тема 4.1. Опыт трансцендентальной философии как основание и предпосылка интеркультурного диалога

1. Смысл и значение трансцендентальной философии И. Канта.
2. Универсализм трансцендентальной философии Канта.
3. Возможность внеконфессионально-духовного понимания веры. К. Ясперс о философской вере.
4. Проблемы метафизического знания (трансцендентно–имманентного синтеза).
5. Обнаружение проблема нигилизма в западной культуре.
6. Значение тезиса Ницше "Бог мертв".
7. Критика европейской метафизики М. Хайдеггером.
8. Трансцендентальный проект Dasein (М. Хайдеггер) и гуманизм.
9. Трансцендентализм как основа для новой универсальной онтологии, объединяющей глобализирующийся мир.

#### Тема 2. Онтология веры как универсальный принцип духовного единства

Об актуальности веры в современном мире пишут многие мыслители. Так, Ричард Нибур, размышляя над современным состоянием человечества, приходит к выводу, что "наибольшее значение имеет теперь проблема веры"<sup>1</sup>. С точки зрения русской философии, утрата веры порождает общественный недуг, ведет к культурному и личностному кризису и трагедии, ибо если нет абсолютной ценности, к

которой устремлена вера, то нечего воплощать и, следовательно, “невозможно самое понятие культуры”<sup>2</sup>. Между тем уже в начале XX века [Н. Бердяев](#) отмечал: “Жизнь человеческая расщеплена двумя трагедиями — трагедией Церкви и трагедией культуры”<sup>3</sup>, то есть овнешненностью религии и бездуховностью культуры. По мнению Томаса Дж. Альтицера, учение о Боге в современной теологии является самым слабым ее местом; “все религиозные понятия утратили свое значение в нашем мире”, в связи с чем “признание смерти Бога есть та цена, которую христианин должен заплатить за право быть современным”<sup>4</sup>. Чтобы выстоять, теология должна провести деэллинизацию и демифологизацию, вернуться к библейскому Богу, беспредпосылочной любви, стать эсхатологической и экзистенциальной. Именно эту задачу и стремились осуществить выдающиеся теологи XX в.: П. Тиллих, К. Ранер, К. Барт, Р. Бультман, Д. Бонхёффер, Ю. Мольман, Т.Д. Альтицер и многие другие. Согласно Альтицеру, смерть метафизического Бога традиционной теологии “избавляет человека от отчуждения”<sup>5</sup>. Но уничтожается ли вместе с этим и вера?

Предмет веры — непостижимая тайна, “миры иные”, по выражению Ф.М. Достоевского: “Многое на земле от нас сокрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных, и посеял на сей земле, и взрастил сад свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным; если ослабеваешь или уничтожаешься в тебе сие чувство, то умираешь и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслью так”<sup>6</sup>. Достоевский, “дитя неверия и сомнения... до гробовой крышки”, как он о себе отзывался, писал в письме Ап.Н. Майкову, что главный вопрос, которым он мучился всю жизнь, — это существование Бога; что “через большое горнило сомнений” его вера прошла. Потеря веры, считал Достоевский, ведет к двум глобальным проблемам современности: самоубийству индивидуальному (Кириллов в “Бесах”) или коллективному (глобальные проблемы современности). Современные люди мыслят “устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлечший меч погибнет мечом”<sup>7</sup>. Отсутствие веры, по мысли писателя, приводит к насилию, преступности и, что тяжелее всего, к невменяемости человека, “ибо если нет у тебя Бога, то какое же тогда преступление?”<sup>8</sup>.

В вере прежде всего выражается мировоззренческая позиция человека. Вера фактически определяет все мировоззрение человека, “центрирует” его. И в этом смысле уничтожение веры грозит невозможностью осуществления человеком целеполагающей деятельности вообще, распадом духовного строя личности. Вера является важнейшим свойством сознания, определяющим духовное познание. Необходимость веры вытекает из положения человека в мире и наличия сознания как целостного феномена. Полностью быть заполненным знанием может лишь божественное сознание, человеческое же, по мере развертывания познания, увеличивает и горизонт непознанного. Но для действий человека в мире и обоснования нравственности ему необходима абсолютная установка, исходящая из предположения, как будто бы он уже все познал, ему необходимо понимание изначальной причины всего сущего и абсолютное благо. Вера удовлетворяет этим требованиям.

Как метафизические категории, так и духовные символы религии представляют собой духовный идеал человека. А идеал, будучи по природе идеальным, требует к себе отношения на основе веры, что, впрочем, не исключает и знания. Вера вообще выражает собой отношение самосознания человека к духовным образованиям внутри его же сознания. И в данном аспекте вера не противоречит разуму, но, как и он, коренится в способности человека к умозрительной деятельности, на основе которой возможно развитие философии и религии. Бывают такие пределы человеческого отчаяния, когда спасти может только вера. Идея веры является абсолютной духовной защитой от всех напастей человеческой жизни. Однако одной идеи еще мало. Чтобы действительно стать духовной, она должна воплотиться в человеке, не только в его уме, но чувстве, сердце. Должно трансформироваться и преобразиться в соответствии с ней внутреннее “чувствилище” человека. А чтобы это преобразование осуществилось, необходим подвиг, который являет собой жизненный и духовный путь. Духовный опыт христианства

представляет собой такое воплощение идеи веры. Осмысление подобного воплощения есть метафизика и онтология веры. Согласно им «вера не есть преходящее, мимолетное состояние человеческой души, а постоянный определенный *topos* ее, — целостность, или *целомудрие духа*»<sup>9</sup>. Поэтому при осмыслении веры как духовного феномена нельзя производить ее психологизацию. Вера в данном аспекте не есть просто психологическая уверенность, но глубочайшая экзистенциальная и метафизическая настроенность. Вот как Достоевский описывает ее: «Верь до конца, хотя бы даже и случилось так, что все бы на земле совратилось, а ты лишь единый верен остался...»<sup>10</sup>.

Понятие веры чрезвычайно сложно и может трактоваться с различных сторон. В духовном плане вера определяется как чистое духовное ведение. Бог как объект веры является чистым глубочайшим духовным пониманием. Вера является трансценденцией к Нему. В полном смысле слова наличие абсолютной веры свидетельствует об обретении человеком своей сущности, ее развернутости и самоочевидности в духовном созерцании объекта веры. Предстоя перед Богом в молитве, верующий через трансцендирование обретает имманентное, свою сущность. Тогда уровень веры показывает и степень развернутости сущности человека. Бхагавадгита гласит по этому поводу: «Сообразно сущности каждого бывает его вера, Бхарат. Человек образуется верой, он таков, какова его вера»<sup>11</sup>.

Вера задает горизонт знания и познания. Здесь раскрывается еще один, гносеологический аспект веры, который выделяют многие философы. Это данность внешнего мира, уверенность в его существовании. Подобно Д. Юму, немецкий мыслитель и современник Канта И.Г. Гаман считал веру основой убеждения в реальности существования внешних вещей. То, чего не может дать отвлеченная философия со всем аппаратом своих доказательств, дает, по его мнению, вера. Но у Юма различается вера как гносеологическое (*belief*) и вера как духовное понятие (*faith*), которые у Гамана смешиваются. Так, он говорит: «То, чему верят, не нуждается в доказательстве, и наоборот: можно неопровержимо доказать какое-нибудь положение и все же не верить в него». Но тут же продолжает: «Вера не продукт разума и потому не может подлежать нападкам с его стороны, ибо вера так же мало возникает на основе умозаключения, как и зрение»<sup>12</sup>. Оказывается, таким образом, что вера покоится и основывается на фундаменте ощущения, ибо опыт определяется как «единственный первоначальный источник какого бы то ни было знания». У Гамана, таким образом, происходила сенсуализация понятия веры, что неприемлемо для метафизики веры.

Размышления о вере в немецкой философии продолжил Якоби. Он был непосредственным предшественником поздней «положительной философии» Шеллинга. Своего в прошлом врага Шеллинг ценил за критику философского рационализма. Однако и поздний Шеллинг не мог полностью согласиться с Якоби за его третирующее отношение к природе и знания, полагание исключительно на веру. Ведь задача положительной философии, по Шеллингу, состоит как раз в *познании* Абсолюта. И при этом знание не должно иметь ничего общего с мистическим озарением и теософией. Ибо «выражение „вера“, обладавшее в религии великой ценностью, — отмечает Гегель, — употребляется Якоби для обозначения всякого рода другого содержания».

Разбору понятия веры как идеала посвящены многие работы С.Н. Булгакова. «Вера есть функция человеческой свободы», — провозглашает он. Вообще в русской религиозной философии в рамках христианско-православной христологии много и глубоко сказано о вере. Прежде всего Булгаков выступил против расширенного понимания веры как отношения ко всему транссубъективному бытию (С.Л. Франк), против «секуляризации понятия веры» у Ф.Г. Якоби, который распространял ее и на эмпирические вещи. Философ отмечает, что подобное понимание веры вытекает из кантовской установки о субъективности всякого восприятия, в силу чего, для придания вещам объективности, необходима еще и вера в их бытие, эмпирическое чувство реальности, опирающееся на своеобразную интуицию. Согласно этому «мистическому эмпиризму», вера присутствует в каждом познавательном акте. В начале XX века о таком понимании веры будет говорить и Гуссерль. Но Булгаков выступает против такого «терминологического смешения» интуиции эмпирической действительности и метафизической веры. Если вера в первом смысле имеет праксеологические корни, не выходит за пределы долевой области, то во втором — гносеологические. В первом смысле действительность веры проверяется опытным, эмпирическим путем, здесь верить

равнозначно "осязать". Напротив, метафизика веры "удостоверяет нас в существовании иной, трансцендентной, действительности и нашей связи с нею"<sup>13</sup>. Ее объект *качественно* иной. Для *этой* веры характерно личное, свободное и творческое искание, а не статическая данность чувственного предмета. *Такая* вера не может длиться, если духовное усилие ее стяжания ослабло, она есть акт, который необходимо постоянно возобновлять, "держат".

Булгаков противопоставляет веру "сокровенному знанию", свойственному падким на тайны суеверным людям. Вера не представляет собой секрет, который оберегается от непосвященного. Вместе с тем она тайна, безусловно недоступная человеку, ибо ее предмет трансцендентен. За истинную тайну можно признать лишь трансцендентное. "Трансцендентное опознается, как таковое, только верою", ибо лежит за пределами познания, поверх него. Отсюда вытекает и необходимость откровения. Откровение представляется Булгакову "необходимым гносеологическим элементом веры". Вера не отрицает гносиса, "она порождает его и оплодотворяет: „Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоею (т.е. волею), и всем разумением твоим (т.е. гнозисом)“"<sup>14</sup>.

В материализме и атеизме вера зачастую трактуется как суеверие. Однако если суеверия базируются на натуралистическом истолковании действительности, хотя и через вмешательство духовных сил, то вера представляет собой умозрительную конструкцию, которая является духовным, теоретическим осмыслением мира и жизни человека. Конечно, к вере, как и к науке, могут примешиваться суеверия, но тем не менее необходимо видеть между ними принципиальную разницу ([См. дополнительный иллюстративный материал](#)). Вера в иерархии познавательных способностей человека, с точки зрения метафизики, занимает одно из высших мест. Отрицательной стороной познания являются суеверия, затем, переходя уже к объективности, следуют ощущения и чувства, затем рассудок (наука), разум (философия) и, наконец, вера (метафизика).

В русской философии существовало убеждение, что "акт веры открывает смысл вещей, рождает гносис"<sup>15</sup>. Н. Бердяев, как и Ясперс, убежден, что *нельзя* доказать Бога, можно только изойти от Бога, и в этом случае феномен *веры* является основополагающим, определяющим характер метафизики. "Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом" (Евр. 11:1). Она помогает раскрыть то, что недоступно чувственному опыту и позитивному познанию. Вера есть гностическое знание. Здесь, таким образом, уже возникает иерархия, когда вера должна рассматриваться как первичная по отношению именно к такого рода знанию. Сохраняя приоритет в области теогносиса, вера не отрицает важности и необходимости позитивного познания и знания. Однако роль его оказывается второстепенной, вспомогательной и не носит духовного характера. Задача такого знания — подтвердить, выработать представления, формировать суждения и умозаключения, приводить доводы и подводить основания, систематизировать. Так, Лейбниц называл разум "естественным откровением", а веру — "сверхъестественным разумом", который, однако не должен отрицать естественного откровения, иначе он рискует превратиться в суеверие<sup>16</sup>. Если вера начинает отказывать позитивному методу познания в значимости или противопоставлять его себе, то она превращается в нечто бесполезное для человека, совершенно иррациональное, в конечном итоге — в суеверие. Такой крен в понимании веры можно обнаружить у Тертуллиана и Л. Шестова.

С другой стороны, вера, пытающаяся утвердиться на доводах разума, превращается в нечто условное, всецело зависимое от логических и познавательных возможностей человека. В конце концов, такое соотношение приводит к тому, что вера вовсе поглощается разумом или отрицается, что одинаково неприемлемо для метафизики веры. Методологию, могущую привести к такому результату, избрали в русской философии братья Трубецкие, представив, таким образом, другую крайность, в противовес Л. Шестову. В средневековой западноевропейской схоластике этот путь обнаруживается уже у Фомы Аквинского, сказавшего, что "невозможно, чтобы откровенная истина веры была противоположна тем принципам, которые разум познает естественным путем (*quae ratio naturaliter cognoscit*)". Однако если разум дает интеллектуальное и материальное удовлетворение, то вера — чисто духовное, благодать. Знание — принудительно, вера — свободна (Шестов). Ведь человек верит в Абсолют не потому, что его бытие можно доказать. Знание — это истина, которая существует объективно, оно не требует личностного участия,

приятия или обоснования. Вера — субъектна, она если и не общезначима, то безусловна для личности. Вера является продуктом синтеза авраамического откровения и античной метафизики. Она есть гносис особого рода, недоказуемое знание, наделяющее смыслом все то, что можно доказать.

Вместе с тем вера, если ее брать в глубоком метафизическом смысле, не есть нечто такое, что абсолютно противоречит знанию. Действительно, вера и знание являются различными методами познания, но в существе своем они совпадают, особенно если мы будем рассматривать знание не в эмпирическом, а в умозрительно-философском понимании. Вера тогда есть особого рода знание, характеризующееся сверхумозрительной глубиной. Вера, согласно русскому философу начала XX в., есть "непосредственное интуитивное познание трансцендентной реальности"<sup>17</sup>. Вера есть особый вид познания умозрительной действительности. Подобным же образом высказывается и Максим Исповедник: "Вера есть недоказуемое знание"<sup>18</sup>.

Яснее осознать вопросы теологии и веры также можно, анализируя работы М. Хайдеггера, в которых он различает веру и философское вопрошание, но которые, с точки зрения проявляющегося в них духовного феномена, сущностно едины. В понимании отношения Хайдеггера к теологии вроде бы нет вопросов — столь красноречивы его, пусть и немногочисленные, отрицательные высказывания<sup>19</sup>. Так, на одном из семинаров он сказал: "*Мы оказываем теологии уважение, умалчивая о ней*"<sup>20</sup>. Тем не менее он же отмечал, что "...напряженное отношение между онтологией и спекулятивной теологией — эта структурная черта метафизики — вошло в непосредственный круг моего поиска"<sup>21</sup>, что без "...изначального теологического воспитания я бы никогда не вступил на путь мышления"<sup>22</sup>. Наряду с этим Хайдеггер признавал, что "подлинная задача теологии, к которой теология должна вновь вернуться, заключается в поисках слова, способного призвать к вере и удержать в вере"<sup>23</sup>.

Теологи XX века осознавали эту задачу и пытались ее решить, используя при этом, как это ни странно, творчество самого М. Хайдеггера. Согласно П. Тиллиху, "историческая роль Хайдеггера состоит в том, что он осуществил экзистенциалистский анализ мужества быть собой полнее, чем кто-либо другой"<sup>24</sup>. Как и Хайдеггер, Тиллих полагал, что бытие человека — это единственный ключ к Бытию как таковому: "...Человек обнаружил, что ключ к постижению глубочайших уровней реальности — в нем самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще"<sup>25</sup>. Человек внутренне связан с Бытием, но вместе с тем отчужден от него в своей жизни. Снять это отчуждение стремился и Хайдеггер, и европейская теология XX века, как протестантская, так и католическая. Так, К. Ранер, крупнейший немецкий католический теолог, не отказываясь от томизма, вместе с тем произвел в нем глубинный антропологический поворот, осознав, что невозможно говорить о Боге, не говоря одновременно о человеке. При этом он опирался как на трансцендентализм Канта, так и на аналитику *Dasein* Хайдеггера, в связи с чем его называют "подлинным наследником немецкой философской мысли от Канта до Хайдеггера"<sup>26</sup>. Как Тиллих, так и Ранер с успехом интерпретировали бытие Хайдеггера на теологический манер, используя весь возможный опыт новой онтологии трансцендентализма и экзистенциализма, чтобы удовлетворить нужду современного человека в вере.

Для исследования этой темы воспользуемся статьей Хайдеггера "Феноменология и теология"; следуя за его мыслью, будем "вслушиваться" в проблематику веры и философского вопрошания. Хайдеггер начинает с того, что разделяет науки на два уровня. К первому уровню относятся науки о сущем, или онтические, к области которых принадлежат различные виды сущего, известные еще до всякого научного познания как существующие. Такие науки он называет позитивными. К другому уровню относится наука о бытии, наука онтологическая, и этой наукой Хайдеггером признается исключительно философия. Только она, по его мнению, способна от сущего обратиться к бытию. В связи с этим "любая позитивная наука обладает не относительным, а абсолютным отличием от философии"<sup>27</sup>.

Производя вышеобозначенное деление, Хайдеггер относит теологию к онтическим наукам. Но сразу же следует отметить, что подход его ограничен, так как он рассматривает теологию лишь в ее конфессиональном, да еще и выхолощенном, овнешненном варианте, а не как *понятие*. Кроме того, необходимо видеть фундаментальное отличие теологии от веры. Однако для того, чтобы решать поставленный вопрос, необходимо рассматривать теологию и веру как *понятие*, т.е. формально, вне

зависимости от содержания, которое с точки зрения разума может казаться весьма условным. Вместе с тем все сказанное не делает разбор статьи Хайдеггера менее полезным и интересным, а выводы, сделанные в результате проведенного анализа, помогут нам приблизиться к сущности веры.

Хайдеггер приходит к выводу, что "всякое теологическое познание с характерной для него закономерностью основывает себя на самой вере, оно вырастает из нее и возвращается к ней"<sup>28</sup>. Теология, таким образом, есть лишь "понятийное самоистолкование верующего существования"<sup>29</sup>. В данном случае Хайдеггер пытается сущностно определить теологию через понятие веры, и тем самым уже выходит за рамки всякого конкретного ее содержания или откровения. Но не является ли тогда вера, раз она есть фундамент всякого теологического познания, чем-то, что имеет онтологический статус?

Подводя итог, Хайдеггер следующим образом определяет веру: она "есть способ существования человеческого здесь-бытия, которое, согласно его собственному свидетельству, сущностно связано с этим способом существования, не исходит из здесь-бытия, не охватывается временем в нем, но простирается из того, что открывается в этом способе существования из содержания веры"<sup>30</sup>.

Таким образом, по мысли Хайдеггера, вера определяется как способ существования человеческого здесь-бытия, а мы знаем, что этой характеристикой обладает и философствование, но с той лишь разницей, что последнее исходит из самого здесь-бытия в его чистом виде, а вера замутнена своим собственным содержанием, например, конкретным вероисповеданием. Но в таком случае, если соблюдать последовательность, то необходимо признать, что всякая религия двойственна так же, как и любая философия: есть акт откровения и вопрошания и их объективация в соответствующих сферах умозрения. Тогда у религии есть такая же онтологическая и онтическая сторона, как и в философии. Онтология в религии — это акт веры, а к ее онтической части относится овнешненная теология. Философия несет в себе ту же двойственность: акт философствования опредмечивается и овнешняется, превращаясь лишь в логическую систему или идеологию. Поэтому философия находится в такой же опасной и шаткой ситуации, как и вера, и они обе в своем изначальном состоянии вопрошают о бытии, но разворачивают далее свое вопрошание в разных системах координат и различными методами. Такое же онтологическое вопрошание осуществляется и в творчестве, которое объективируется в произведениях искусства.

В данном случае узкий подход к теологии лишь как к определенной, конфессионально ограниченной и овнешненной, не дал Хайдеггеру развернуть мысль о вере как таковой. Ведь если мы можем выделить параметры чистого философствования, то почему мы не можем так же представить и веру? Иначе говоря, теология настолько онтологическая наука, насколько в ней присутствует чистый феномен веры, так же и философия — поскольку философ философствует. Однако истинное философствование всегда выходит за пределы философии и ее метода, т.е. трансцендирует свое собственное содержание: истинная философия есть метафилософствование. Так же обстоит дело и с верой: она всегда выходит за границы своего собственного откровения, трансцендирует его. Поэтому апофатическое богословие всегда считалось не только высшим, но и опасным полетом теологической мысли. Ведь с точки зрения последовательной апофатики, любое конкретное суждение превращает веру в идолопоклонство, в нечто частное, о каком бы высшем предмете ни шла речь.

Получается, что если через неовнешненную теологию, т.е. теологию, в которой пульсирует живая вера, осуществляется вопрошание о Боге, то она является онтологической наукой. Именно такая теология разворачивается в вопрошании Августина и Мейстера Экхарта, Максима Исповедника и Симеона Нового Богослова. Разве суть дела состоит в том, как именуют то, к чему вопрошают и трансцендируют? Ведь сам Хайдеггер утверждает, что суть философствования — в философствовании, тогда суть веры — в вере. Они совпадают в единстве захваченности вопрошанием о .., ностальгией по ... Но, хотя такое духовное вопрошание едино, его направленность в данных случаях различна и определяется методом и искомым духовным объектом. В случае философии таким объектом является сущность (употребим классическое аристотелевское понятие), в случае религии — Бог. Тогда суть духовного феномена заключается именно в такой полной захваченности человека вопрошанием: философским, которое разворачивается в философию, или теологическим (или, если позволено будет так выразиться, верительным), разворачивающимся в религию. И когда это разворачивание уже произошло, когда

философия стала академической дисциплиной, а вера — сведенной к внешним формам вероисповедания и ритуала, тогда между ними начинается борьба и крестовые походы, нападки философов на веру и верующих — на знание.

В изначальном вопрошании вера и есть знание, а знание есть вера, они по самой своей сути едины; оторванными они предстают лишь в отчужденной вере, опредмеченной в нечто внешнее и сведенной к этому внешнему, и в объективированном знании, которое превращается в сухую логику и пытается задним числом уловить в свои сети утраченное бытие. Однако в человеческой жизни вера и знание с необходимостью овнешняются и вступают в борьбу. Но вместе с тем, если их борьба ведется законообразно, то опять возводит их к единству, с которого они опять ниспадают и т.д. Единство же это возможно или на основе шаткого компромисса, или в идеале, понятии, в сущности человека, сущностными силами которого являются вера и знание. Лишь благодаря разнонаправленности сущностных сил человека, он способен к саморазвитию. Вера в чистом виде, как и чистое знание, проблематична. Всякая же вера как ставшее, будь то в истории или сознании человека, уже есть отчуждение, не вера.

Бог не есть тогда предмет теологии, он уже ускользнул от ее сетей, так как вера уже опредмечена во внешнем вероисповедании. Поэтому Хайдеггер писал: "Теология по смыслу слова означает науку о Боге. Бог, однако, ни в коей мере не есть предмет ее исследований"<sup>31</sup>. Но он же показывает и пути выхода: "Пока антрополого-социологическая и экзистенциалистская концептуализация не преодолены и не отставлены в сторону, теология не получит свободу говорить то, что она призвана говорить"<sup>32</sup>. Джеймс М. Робинсон замечает в своей работе "Дискуссия о позднем Хайдеггере", что "для неметафизического Бога дверь остается открытой"<sup>33</sup>. "Если и должна существовать какая-то теология, — продолжает ход мысли Хайдеггера Д.М. Робинсон, — то она должна стать неспекулятивным прояснением содержания веры изнутри"<sup>34</sup>. И, по утверждению Хайдеггера, "будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам..."<sup>35</sup>. Но не является ли тогда чистая вера и изначальное мышление, будучи единым в первичном вопрошании, *первофеноменом* проявления духовного?! И нельзя ли тогда представить веру, мыслимую не метафизико-теологически, а экзистенциально-онтологически, истоком будущего возможного вопрошания?!

Несмотря на то, что любое содержание веры, исповедание уже есть степень отчуждения, оно также является и путем к истокам. Но для этого нужно иметь смелость подниматься вверх по течению. Таков же путь и от философии к философствованию. Исповедание дает возможность пробудиться к вере и возжечь огонь, однако основой веры является сам экзистенциальный акт, в котором она самопроявляется, получая символическое или понятийное оформление в том или ином вероисповедании. В связи с этим необходимо отметить, что до сих пор ни в философии, ни в теологии не рассмотрена с достаточной тщательностью проблема *онтологии веры* как таковой, — а она ждет и требует углубления в себя.

Хотя, используя достижения философского метода Хайдеггера (экзистенциальную аналитику *Dasein*), веру можно признать центральной метафизической проблемой, важнейшим метафизико-экзистенциальным понятием, своеобразным атрибутом *Dasein*, причем более важным, на наш взгляд, чем *ужас* и *забота*, на которых останавливался Хайдеггер в своей аналитике. При этом оказывается, что онтолого-экзистенциальная философия наиболее способна к осмыслению данного феномена, ибо обладает соответствующим ему методом. Вера здесь есть тот "просвет бытия", в котором призван экзистировать человек, т.е. как бы приобщаться к реальной, осмысленной духовной жизни. Трансцендируя к бытию, человек разворачивает имманентное в себе. Но и современная теология в некоторых своих разновидностях стремится опереться на онтологию веры, избегая вышеуказанных объективаций, вооружившись методом М. Хайдеггера, особенно это касается К. Ранера. Если П. Тиллих стремился примирить веру с культурой, Р. Бультман и Д. Бонхеффер — демифологизировать ее, то К. Ранер — выявить онтологический фундамент, что наиболее близко философскому анализу веры. У него обратный путь от Хайдеггера: фундаментально-экзистенциальная онтология не уводит, а как раз приводит его к вере. В основе человеческого бытия, — обнаруживает К. Ранер, — лежит *трансцендентальный опыт*, который включает в себя опыт *трансценденции*. Он полагает, что этим опытом, этой "светотьмой онтологии", "абсолютной священной тайной"<sup>36</sup> дается "некое анонимное и нетематизированное знание о Боге"<sup>37</sup>. Он для Ранера — исконный

трансцендентальный опыт, который не поддается адекватному постижению в понятийной рефлексии. Он — тайна<sup>38</sup>. При этом “речь о Боге есть рефлексия, указывающая на исконное, нетематическое и нерелексивное знание о Боге”<sup>39</sup>; “в метафизической рефлексии мы лишь выражаем то, что мы без слов уже давно знали о себе в глубине нашей личной самореализации”<sup>40</sup>. В трансценденции, полагает Ранер, Бог уже дан нетематически и непонятно, причем только Он как всеобщее, хотя Его можно и не опознать, если внимательно не взглядеться.

Но откуда тогда известно, что это знание именно о Нем, если оно нетематизировано и носит трансцендентальный, т.е. чисто формальный, априорный характер? Однако Ранер настаивает, что это именно “безымянное познание Бога”<sup>41</sup>, которое присутствует всегда, а не только тогда, когда мы начинаем о нем говорить. Все наше познание — лишь указание на него. Это нечто Абсолютное и Неохватное, священная тайна, трансценденция любви, это “куда” трансценденции, направленность к абсолютной тайне, нечто постоянно заданное человеку самой его природой<sup>42</sup>.

Пожалуй, здесь можно согласиться, так как данные экзистенциалы действительно трансцендентальны, присущи любому человеку, и каждый, в большей или меньшей степени, имеет соответствующий опыт: “эта трансценденция есть самое простое, естественное и необходимое условие возможности всякого духовного понимания и осознания”; “единственное само собой понятное”, лежащее в основе всего иного<sup>43</sup>. “Трансцендентальный опыт человеческой экзистенции, — продолжает Ранер, — представляет собой не опыт какой-то определенной особой предметности наряду с опытом других предметов, но некое основное ощущение, предшествующее всякому предметному опыту и управляющее им”<sup>44</sup>. Ранер стремится разорвать “порочный круг” философского трансцендентализма, он устремлен “к трансценденции, а не только к тому, что охвачено в этой трансценденции при помощи пространственно-временных категорий”. Только в этом “прорыве” “человек начинает становиться *homo religiosus*, где он обращается к вопросу о вопрошании, к мысли о мышлении, к пространству познания, а не только к предметам познания”.

Таким образом, видно, что вопрошание, которое является сущностной характеристикой бытия, может проявлять себя не обязательно только в философствовании, но и в акте веры, которая является чистым вопрошанием о Боге. Пытаясь синтезировать как достижения хайдеггеровской философии, так и современной теологии, отметим, что вопрошание, которое является сущностной характеристикой *Dasein*, может проявлять себя не обязательно только в понятийном философствовании, но и в экзистенциальном, созерцательно-спекулятивном акте веры. Суть духовного не в развернутых методах вопрошания, а в самом вопрошании к... — к чему бы оно ни обращалось: Богу или бытию, истине или красоте, вечности или бессмертию. Оно может осуществлять себя во всех сферах человеческой деятельности, оставаясь в то же время не связанным способами своего проявления. Духовное реализуется в откровении о теосе не в меньшей мере, чем в откровении о логосе: им обоим принадлежит и через них открывается онтология духовного. В истории они не только вступают в противоречие, но и дополняют друг друга. Верой сознание способно собираться в точку на центральном символе или идее, в результате чего возможен всплеск самосознания, осуществление трансцендирования как духовного процесса. Вера оказывается “имплицитной метафизикой”, “немотствующим знанием” о первопричинных основаниях сущего<sup>45</sup>. Она — духовное искусство созидания человека и человеческого в человеке. Вера — это не объект, а процесс, духовный основонастрой, “беспричинная радость от собственного существования”<sup>46</sup>, его открытости Бытию. Вера — не собственность, поэтому ее нельзя “иметь”, как и любую другую духовную интенцию. Но ею можно быть захваченным в процессе трансцендирования. Обретается она вопрошанием: “Не спрашивайте, где Бог, но ищите его”<sup>47</sup>. У Хайдеггера вера заключается в “специфической экзистенциальной возможности”, предшествующей как теологии, так и философии<sup>48</sup>. Ближе всего к вере мораль. Это предельно ясно, четко и глубоко осознал Кант, разрабатывая основы этико-теологии. Однако он лишил веру не только метафизики, но и онтологии, ведь в рамках новоевропейского категориального и натуралистического мышления говорить о ней невозможно. Осталось лишь постулировать категорически-императивно. Однако тем самым Кант открыл простор для возникновения возможной иной аналитики веры, которую можно осуществить, исходя из феноменологии *Dasein*

Хайдеггера, в которой экзистенция соединилась с онтологией. Однако Хайдеггера больше привлекало само бытие, чем такой его атрибут, пусть и важнейший, как вера. Важнейшим экзистенциалом у Хайдеггера, своеобразным “доонтологическим настроем” (*Stimmung*) оказалась забота<sup>50</sup>. Но, может быть, именно через веру и проявляет себя само бытие как основополагающий настрой *Dasein*, конституирующий смысл присутствия?! Об этом пишет и Х.-Г. Гадамер, критикуя отнесение Хайдеггером теологии (по сути невозможной без веры) к онтическим наукам: “Легко заметить, что этот научно-теоретический тезис — сознательная провокация. В вере встречаются то, во что верят, — и в то же время это возможно лишь в том случае, если вера вообще поддается понятийному истолкованию. Разве „то, во что верят” является предметом или предметной сферой, подобной предметной сфере химических веществ или живых веществ? Не охватывает ли вера — как и философия — все человеческое вот-бытие и весь человеческий мир в целом?”<sup>51</sup>. Этим путем, видимо, идет развитие и в теологии, что ясно обнаружилось на примере К. Ранера.

Задача философского осмысления универсальной онтологии веры не только теоретически захватывающая, она еще и предельно актуальна, когда в [глобализирующемся](#) мире происходит конфликт определенных интерпретаций веры. Противоречия же в духовной сфере продуцируют и все иные виды конфликтов на межцивилизационном, межкультурном, межрелигиозном уровнях. Вскрытие действительно онтологического, а значит, и универсального уровня веры создаст основание для духовного единства человечества, на основе которого только и можно решить глобальные проблемы современности.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть IV. Духовные культуры Востока и Запада в глобализирующемся мире

#### Тема 4.2. Онтология веры как универсальный принцип духовного единства

1. Вера как универсальная духовная категория.
2. От метафизического и конфессионального истолкования веры к экзистенциально-онтологическому:
  - вера как гносис в восточном христианстве;
  - возможность веры как этико-экзистенциального феномена в трансцендентализме Канта;
  - вера как сущностная характеристика *Dasein*.

#### Тема 3. Проект модели универсального мировидения в экзистенциализме

В силу своей антиномичности и метафорической образности понятие философской веры не поддается однозначному определению и бесспорной оценке. По своему смысловому и мировоззренческому звучанию оно слишком неожиданно и непривычно для философского восприятия; оностораживает своей концептуальной неопределенностью, и в глазах современных почитателей философской классики может показаться не более чем надуманным остроумно-риторическим словосочетанием, притязающим на оригинальность. И эту настороженность можно понять: [философская вера](#) означает совершенно своеобразную неклассическую жизненно-познавательную позицию к миру и человеку, которая сложилась в западноевропейском умозрении XX в., точнее в его экзистенциально-антропологическом движении. Причем в пространстве экзистенциального мышления оно не является общепризнанным и потому не общеупотребительно; сравнительно, например, с такими обиходными и сквозными категориями экзистенциализма, как “существование”, “выбор”, “свобода” и т. д., понятие философской веры

принадлежит по существу к сфере индивидуального словоупотребления. В активный и целеосмысленный философский оборот его ввел Карл Ясперс; именно у него понятие философской веры приобретает устойчивое бытование в качестве исходного убеждения и заглавного мотива его философствования.

И все же Ясперс потерял авторскую власть над этим понятием раньше, чем проговорил его. То, что оказалось у него на языке, давно уже было на уме у всех европейских мыслителей философско-антропологического направления, а именно: преодолеть распавшуюся целостность философского знания, свести разнородные и противонаправленные тенденции философской культуры к новой духовности, призванной удовлетворить как рационально-познавательные, так и ценностно-настроенческие требования времени. Философская вера означает экзистенциалистский идеал умственной жизни, в котором незлобливо умиротворяются традиционные антиномии сознания, в особенности антиномии теоретической и практической жизни человека. А поскольку эти антиномии традиционны, т.е. унаследованы от философского прошлого, постольку предлагаемый философский синтез одновременно мыслится и как сведение счетов с классическими привычками и навыками миропонимания. В этом смысле концепт философской веры рассматривается, по крайней мере самим К. Ясперсом, как итог и перспектива западноевропейского философского процесса.

Существенно то, что философская вера — не экзистенциальная философская фантазия, а реальное и безысходное затруднение западной философской мысли, причем драматизм этого затруднения экзистенциализм не столько изобретает, сколько наследственно приобретает как всецело традиционный недуг европейской философии. Экзистенциализм придает этому недугу лишь предельно антиномичную выразительность и заявляет о своей претензии его положительного преодоления. Претенциозно уже само название экзистенциального мировидения: философская вера! Его нельзя осмыслить без противоречий; с вызывающей прямоотой оно заявляет о двуединстве своего смысла, о “нераздельности” и “неслиянности” своих смысловых составляющих. В одном концепте оно совмещает разумение и верование, которые изначально не понимали и исключали друг друга. “Чистая” рациональность и “чистая” вера естественно и искренне протестуют против любой операции их концептуального примирения: им она представляется произвольной и положительно невозможной. Для рационального мышления понятие философской веры превращается в мифологему, которая приобретает и сохраняет смысл в той мере, в какой разум жертвует своей идентичностью и перестает быть самим собой. Такой же несообразностью понятие философской веры представляется для веры как непосредственного религиозно-волевого чувства, которое свое соединение в одном концепте с рациональным мышлением воспринимает как утрату собственного естества. Для религиозного чувства мифологема и есть подлинное (религиозное) “суждение”, которое при сближении и контакте с философской рациональностью непременно трансформируется в логическое суждение. Вера так же, как и разум, способна разрешить внутреннюю антиномичность концепта философской веры лишь отрицательно, отвергая любое комбинированное сочетание с разумом и предохраняя свою самобытность от его чужеродного воздействия.

Экзистенциализм в это абсурдное для веры и разума понятие философской веры вкладывает положительный и должный смысл: философская вера обозначает то, что должно быть осознано и принято в качестве первичного мировоззренческого требования, в перспективе которого критическая рефлексивность философии и беспредпосылочная наклонность веры совпадают. Такое воззрение выглядит как беспочвенное мечтание, утопическое заверение: постулируется синтез сознания, в котором вера и знание, смешиваясь друг с другом, утрачивают границы собственной самости. Однако экзистенциализм не приемлет подобного исхода. Он рассчитывает разомкнуть границы веры и разума для их встречного движения, в процессе которого они неминуемо освобождаются от собственной ограниченности и возрастают в своем существе и значимости. Следовательно, вера и разум должны не утверждать себя в своей эгоистической обособленности, а уступчиво и благосклонно оправдывать друг друга в опыте взаимного обогащения на пути к истине. В философской вере тем самым постулируется различающееся единство веры и знания, единство, в котором они не сводятся друг к другу, не растворяются взаимно, но и не противостоят враждебно и бескомпромиссно. Это единство мыслится экзистенциализмом в образе взаимопонимающей и взаимосмиряющей слиянности философской рефлексии и религиозного верования.

Самое первое впечатление провоцирует оценить такую установку как иллюзию или философскую забаву — так прочно укоренено в нашем сознании убеждение в природной чужеродности веры и знания. И в этом, в известном смысле, мы будем правы: вера и знание противостоят друг другу как самоочевиднейший факт истории культуры. Уже в древности разнородность знания и веры остро осознавалась и переживалась как несовместимость западной (греческой) рациональности и восточной (в частности, иудейской) религии: с нелицемерной убежденностью и праведным фанатизмом противопоставляются здесь рационалистически-безбожные “Афины” и благочестиво-благооткровенный “Иерусалим” (Тертуллиан: “Что общего у Афин и Иерусалима?”). В последующей европейской традиции вера и знание конфронтируют как светская и религиозная культуры, как наука и религия; даже в XX в. их несходность и вневположность друг другу символизируется в тех же терминах западно-восточного противостояния<sup>1</sup>.

Все это очевидно, потому что это факты. Но экзистенциализм смещает перспективу их истолкования; он отличает знание (разум) и веру как свободные индивидуально-субъектные побуждения сознания от знания и веры как обязательных социально-объективированных измерений культуры. В последнем варианте они воплощаются в системные построения науки и религии. Разум и вера оказываются как бы двуличными: с одной стороны, вера и разум, взятые сами по себе, в своей имманентной тождественности; с другой стороны, вера и разум в своих вытесненных вонне объективациях, в разъединенных и враждующих системах науки и религии. И только в своих внешних выражениях (в институциональных формах науки и религии) вера и разум догматически упорствуют в своей исключительности; в своих же внутренне нерасчлененных основаниях они субстанционально неразрывны и симпатически тяготеют друг к другу.

Естественно, напрашивается вопрос о том, что, собственно, мы разумеем под терминами “разум” и “вера”, если, конечно, не считать само собой разумеющимся обыденное различие между ними; и нет ли у разума и веры родственного измерения, в котором они соприкасаются? История европейского мышления свидетельствует, что этот вопрос вовсе не праздный: бесспорно, что именно христианская религия довела рационально-дискурсивную способность до изуверства; бесспорно и то, что европейская наука и рационализм в своих познавательных устремлениях наталкивались на религию, граничили с ней и даже объединялись в сотворчестве. Разум и вера, следовательно, как бы предрасположены к тому, чтобы расширить собственные пределы и тем самым вступить в коммуникативное отношение к “другому”; так что они уже в себе оказываются антиномичными. Именно эту ситуацию подметил и осознал экзистенциализм; концепт философской веры и есть умозрительный продукт этого осознания. И здесь обнаруживаются подлинные культурно-исторические истоки и предпосылки философской веры. Они насквозь традиционны и заложены в судьбах и событиях европейского (христианского и светского) мышления.

Христианская духовность по своей природе антиномична: она есть вера, но в то же время и определенный тип мышления, и это мышление осуществляется в теологии. Само понятие теологии двусмысленно и есть прозрачная аналогия философской веры: оно соединяет в себе бога (теос) как внешнее требование безотчетной веры и мысль (логос) как разумно рефлектирующее познание; в нем понятие божественного откровения объединяется с исключаящим его человеческим разумением. (Возникнув как реакция веры на античный рационализм, христианство тем не менее не смогло размежеваться с ним окончательно; антиномию “разум — вера” оно воспроизводит в собственном лоне, причем использует для своих религиозных нужд законченное выражение греческого рационализма — Аристотеля). Вера и разум в христианстве не распались, но и не смешались до неразличимости; они предпочли остаться во взаимотерпимом равновесии. В нем вера и разум антиномично совпадают. Им соответствуют два типа богословия: теология, основанная на способностях и возможностях разума, или естественная теология (*theologia naturalis*), и теология, основанная на вере в сверхъестественное откровение, или священная теология (*theologia relevata*). История христианского учения осуществляется через развертывание этой антиномии ортодоксально-рационалистического (схоластического) и неортодоксально-иррационалистического (мистического) богопознания.

Реформация раздвинула различие между ними до пропасти: она противопоставила веру и разум уже не в качестве мирно сосуществующих типов богопознания, но как различные ветви самопознания человека в его отношении к миру. Протестантизм реабилитирует веру, но делает это не из вражды к разуму вообще, а в противоположность схоластическому, силлогизированному разуму. Сам по себе протестантизм не враждебен рациональному мышлению. Эмансипировавшись от схоластического рационализма, он наедине со своей верой почувствовал себя "неразумным" и, следовательно, сомнительно приемлемым. И ему ничего не оставалось делать, как возместить утрату церковного рационализма заигрыванием с рационализмом светским. И здесь протестантская мысль приводит христианство в соприкосновение с чуждыми ему мировоззренческими интересами. Уже протестантская теология XIX в. в своих либеральных увлечениях выродилась в историческую науку или богословское просветительство (тюбингенская школа, Шлейермахер). В своих постклассических кризисных формах (так называемая диалектическая теология) она активно и озабоченно ищет союза философии и христианства, атеизма и веры. Посредством демифологизации и экзистенциальной интерпретации христианства она по существу стала едва ли не атеистической: по заверению Бонхеффера, "в собственном смысле христианин не означает религиозного человека"<sup>2</sup>. Она тем самым пришла к вере, которая питается уже не христианскими догматами, а философскими идеями, симпатиями и убеждениями.

Антиномичен и европейский научный рационализм. Однако его антиномичность и тенденции его развития иные. Он возник и сформировался как систематическое знание, исключаящее вмешательство культовых представлений и символов, но при этом ему не удалось неизменно следовать принципам и требованиям разума; он фатально приходил к самоотрицанию всякий раз, когда задумывался о предельных основаниях научного (прежде всего механико-математического) знания: всеобщность и необходимость научно-логических истин не находили непосредственного обоснования и оправдания в эмпирическом мире вещей. Тогда рационализм был вынужден искать последние основания этих истин в самом интеллекте: он допустил, что всеобщие и необходимые истины открываются научному познанию как самодостовверная и самообнаруживающаяся реальность. На языке религиозного сознания самообнаружение метафизических истин называется откровением. Рационализм нашел, что по формальной процедуре восприятия богооткровение сходно с рациональным постижением. Об этом свидетельствует [Декарт](#), когда утверждает: "Бог... существует... столь же достоверно, как и любое доказательство в геометрии"<sup>3</sup>. Вовсе не предполагая прийти к такому заключению, Декарт тем не менее с роковой невольностью натолкнулся на вопросы, которые неразрешимы в пространстве конечных величин и "для которых на языке форм традиционной логики нет совершенно точного коррелята"<sup>4</sup>.

Обеспокоенный исчезающей границей между верой и знанием, рационализм ищет выход из этой ситуации и находит его: он решает секуляризировать, гносеологически натурализовать само понятие откровения. Для этого вызывается к жизни понятие, которое в своем смысловом дуализме аналогично понятию философской веры. Это понятие интеллектуальной интуиции. Объективное (божественное) откровение вытесняется субъективным самооткровением человеческого сознания (интуицией); откровение как явление религиозной онтологии уступает место откровению как явлению теоретического познания. Интуиция при этом понимается как априорная творческая способность человека, которая имманентно и беспредпосылочно врывается в теоретико-познавательный опыт. И тем не менее интуиция для рационализма — это как раз то, что связывает знание с верой, науку с теологией; для разума интуиция — величина не эмпирическая, а метафизическая: будучи "естественным светом разума", она все же обусловлена и гарантирована богом как последней инстанцией бытия и познания. Не веруя в бога, рационалист все же с научной добросовестностью не решается отвергнуть его существование: это значило бы отказаться от допущения первопричинных оснований сущего, определяющих как мир вещей, так и возможности и способности их познания человеком. Ученый оказывается в измерении разумно-верующего индивида: в понимании мира и природы эмпирического знания он физик; в понимании первооснов мира и природы умозрительного знания он метафизик, а по существу — теолог.

Гуманистический (просветительский) рационализм также не довел своей неприязни к религии до логического конца; ему также не удалось избежать своего (просветительского) идеала религиозности.

Это идеал "естественной религии", который (в качестве предмета гуманистических исканий европейских интеллектуалов XVIII в.) превосходит экзистенциалистский идеал философской веры. Понятие "естественной религии" также двупольно; в нем сопрягаются конфликтующие составляющие: вера и разум. В этой религии, с одной стороны, не верят, но свободно познают, а поскольку познают, то это уже не искусственная, церковно-догматическая религия, а религия естественная, то есть такая, которая постулируется и обосновывается естественной способностью разума. С другой стороны, в этой религии не познают, а верят, если постигается не частная, не эмпирическая данность, а универсальное вселенское начало, которое в опыте не дано и которое есть бог. А поскольку он не дан в опыте, о нем ничего определенного нельзя знать (вопреки схоластическому богословию), в него остается только разумно верить.

Образцом просветительской религии является деизм — интеллектуальная вера философских салонов XVII в. в безусловное разумное и благое начало, вытесненное критической мыслью за пределы мира и индифферентное по отношению к его нуждам. Деизм возникает из осознания и оценки границ человеческого знания: там, где сознание упирается в эти границы, там кончается знание, а где кончается знание, там начинается вера. Деизм как раз и есть религия разума, остановленного в своих притязаниях своими собственными границами. Его этическим вариантом является кантовский идеал религии в пределах разума, или идеал разумеющей веры (*Vernunft glaubig*). Она полагает, что бог — "внутренняя возможность" и сущность вещей безусловно существует. В то же время она разумно оговаривается, что сверх этого о нем ничего нельзя сказать рационально-положительного; она принципиально настаивает на непознаваемости бога как условия, при котором только и возможно ограничить притязания метафизического умствования на достоверное знание последних причин. Единственным утверждением относительно бога является отрицание его несуществования. Кантовская разумная, или философская, вера двойка по своей мотивации: она ограничивает схоластический разум, чтобы дать место жизненно-настроенческой, нравственно-практической вере; с другой стороны, она ограничивает религиозно-конфессиональную веру, чтобы дать место свободе философствующего разума. Таким образом, само развитие европейского мышления привело к переоценке традиционных понятий веры и разума, в результате чего они постепенно утрачивали свои догматические признаки и очертания.

Протестантизм, таким образом, выделил веру из религии как неотчуждаемое качество индивида, непосредственно связывающее его с богом; религия как конфессия стала рассматриваться как лимитирующее препятствие для проявления свободы и искренности веры. Но ничем не регламентированная свобода протестантского духа привела его к самоотрицанию; вместе с преодолением религии как регламента веры он приблизился к утрате самой веры. Протестантская неоортодоксия ищет вторичной (после Реформации) реабилитации веры. К этим поискам присоединяется и экзистенциализм. Вере начинают придавать нетрадиционно гуманистический смысл; в ней усматривается средство соборного объединения распавшегося человечества. Предполагается, что для выполнения такой миссии она не должна основываться ни на религиозных догмах (мифах), ни на отвлеченных идеях: и те, и другие разделяют людей и препятствуют им понять друг друга. В вере не должно быть ничего от догматических условностей религии и от абстрактных и безжизненных положений теории; вера должна быть тем, чем в равной мере (по крайней мере, имплицитно) обладают все люди и чем они непосредственно живут. Вера должна быть опытом существования. "В чем может объединиться человечество, — полагает К. Ясперс, — должно быть не откровением, а опытом"<sup>5</sup>. В экзистенциально понимаемом опыте непосредственность чувства совпадает с мыслительной способностью. Вера оказывается внутренним опытом метафизического чувствования. Субъектные функции экзистенциального опыта не сводятся ни к эпистемологическим, ни к утилитарно-прагматическим интенциям; субъект такого опыта переживает себя как реальность (объект), самовопрошающая о своей природе, сущности и назначении. Экзистенциальная вера осуществляется в режиме живого духовного самоиспытания, активного саморефлексирования и постоянного обнаружения внутренней самонедостаточности. В своем качестве пытливого самопереживания экзистенциальная вера есть деятельный процесс и как таковой не может развертываться по ту сторону рациональности; поэтому вопрошающая активность веры осуществляется не только как озабоченное бодрствование души, но и как мышление, философствование.

Подобно тому, как вера в экзистенциализме оправдывается в качестве рефлексивной (философской) веры, так и разум оправдывается в качестве недогматического, живого мыслительного опыта. В европейской научно-философской традиции мышление представлялось более или менее целостной способностью, структурные составляющие которой хотя и отличались друг от друга (например, восходящее к античности отличие рассудка и разума), тем не менее воспринимались в единстве их функций и назначения. Мышление в общем покрывалось понятием рационального, и философствование так или иначе отождествлялось с оперированием понятиями. Но уже на своих современников философский рационализм наводил скуку: безжизненная абстрактность и догматическая категоричность его суждений об истине отпугивали тех, кто хотел не рассуждать об истине, а непосредственно переживать душевно-мыслительное прикосновение к ней. Рационалистической мудрости стали сторониться и относить к пережившему себя сорту философствования. Чувствовалось, что философия утратила некое непосредственно-волевое начало, которое в древней философии носило название не мудрости, а любви и стремления к ней. Чтобы спасти честь разума, его надо было реформировать, преобразовать в жизненно-волеизъявительное понимание.

Немецкая философская классика из общего теоретического баланса извлекает разум в качестве гибкой диалектической способности и противопоставляет его рассудку как односторонней и поверхностной имитации разума. У Гегеля он носит название спекулятивного; это разум, который не столько устанавливает истину, сколько озабочен ее поиском в надежде встретиться с нею в акте интеллектуального созерцания. Обращение к созерцанию как эпистемологической способности есть не что иное, как актуализация познавательной потребности и необходимости перехода мысли от традиционного рационального дискурса к нетрадиционному опыту "умственного видения". В экзистенциалистском понятии философской веры эта тенденция обновляется и совершенствуется. Рациональная способность мышления отрицается как самостоятельная и философски значащая величина; она расценивается как вторичное выражение первичной возможности духа, и эта возможность как раз и есть живое созерцание (умозрение). Именно с ним, с его проявлением и развертыванием экзистенциализм отождествляет истинность познавательного процесса, ибо "в своем существе познание есть созерцание"<sup>6</sup>. Философии, с этой точки зрения, принципиально отказывается в рассудке (о такой крайности предупреждал еще Гегель), освободившись от которого философствование переступает нормы рациональности и становится размышляющим и вопрошающим переживанием. Такое озабоченное состояние сознания равнодушно к системным построениям мысли; его побудительный мотив — не познавать истину (понятийному дискурсу она недоступна), а "прислушиваться" к ее зову, к ее провиденциальному велению, которое управляет человеком и "ведет" его по дороге жизни<sup>7</sup>. Таким образом, в экзистенциальном понятии философской веры своеобразно синтезируются два встречных процесса. Вера домогается возвыситься до рефлексии, до разумных самосознательных опосредований, или, иначе говоря, жаждет "образумиться". Она стремится быть теоретизирующей верой. С другой стороны, теоретико-спекулятивным мышлением овладевает скука по жизненно-конкретному содержанию; отвлеченное умозрение страдает природы и опыта, истории и жизни; разум склоняется к модусу ценностно-практического понимания. Если в классической философии теоретический и практический разум абстрактно противостоят друг другу, в экзистенциализме они взыскуют жизненной конкретности взаимного родства.

Как и всякая вера, [философская вера](#) опирается на основания, которые для нее являются беспредпосылочными и недоказуемыми. Но по сравнению с религиозными истинами у них особый статус существования и ранг авторитетности. В религиях откровения они надисторичны и вступают в историю извне и сверхъестественно, помимо воли и сознания человека. В своем опредмеченном, историзированном факте они выступают как священное писание, как завет, связующий человека с богом. Имеет свой "священный завет" и философская вера, однако его истоки и смысл переносятся в реальную историю: изначальные истины обнаруживаются как самооткровение исторического человека, как продукт его самосознания и свободы. Начало самосознательной истории человечества относится К. Ясперсом к так называемому осевому времени, эпицентр которого приходится на середину I тыс. до н. э., когда человек Запада и Востока синхронно осознает таинственность и загадочность своего бытия и пробуждается к мировоззренческому поиску истины своего бытия и своего назначения. Это пробуждение К. Ясперс назвал

“одухотворением”<sup>8</sup>. Именно в этот период истории впервые зарождается философская рефлексия и мировые религиозные верования. Человек становится проблемой для самого себя; он безвозвратно расстается с бестревожно-инертным, массовидно-родовым миром мифомышления и вступает в мир личностной озадаченности. Миф теперь оказывается для него всего лишь впечатляющей декорацией, прикрывающей пустоту неизвестности. Отторгнутый от родовой жизни, он постигает и переживает свою конечность и свою затерянность в открывшейся бездне. Отныне он не просто живет, но и обеспокоен самим фактом жизни. Именно тогда он сталкивается с вопросами, навязчивость которых и составляет его духовную сущность, — это вопросы о первичных истоках, смыслах и целях бытия и человечности. С их постановкой в эпоху осевого времени и начинается “священная” история человечества. Духовная жизнь и деятельность первых философов и пророков (как она запечатлена в памятниках письменности) и есть “священное писание” философской веры, ее “евангелие”. Последующая цивилизация предала заветы первых учителей человечества; она вытравивала из человека глубину мировоззренческого страха и озабоченности и сделала из него беспечного потребителя и прогрессирующего завоевателя природы. И вот теперь экзистенциальная задача состоит в том, чтобы восстановить утраченную веру отцов вселенской “философской церкви”, возвратиться к изначальной смысловозрожденной озабоченности человека самим собой.

Этот возврат мыслится в экзистенциализме как реформа философии, превращение ее в философскую веру. Философия потому бездейственна, что отвечает не на свои вопросы; она тогда оправдывает свое назначение, когда откажется от философского “профессионализма” и вынудит себя к постановке тех “крайних”, “последних” вопросов, которые потенциально заложены в каждой человеческой душе. Это вопросы, на которые в принципе невозможно дать рационально положительные ответы; нельзя именно потому, что это вопросы о соизмеримости несоизмеримого: человека и бытия, конечного и бесконечного. Их положительное решение может быть только догматическим: религиозным или научным; в подлинно положительном (событийно-истинностном) смысле они неразрешимы. Положительна здесь только сама постановка вопроса об основаниях и смысле человеческого существования, ибо только с постановкой его человек пересматривает свое отношение к миру вещей (в котором он растрчивает свою духовность) и возвращается к своей бытийственной самости. И только здесь он отключается от своей вещно-эмпирической агрессивности, только при этом смиряется его плотское самоутверждение и перед лицом провидения (даже если назвать его богом) укрощается его “безлюбное демоновское упрямство”<sup>9</sup>.

Мученическое переживание своей конечности, беспомощности и беспочвенности перед лицом сокровенной неизвестности, постоянное соотнесение своей зыбкой и немощной субъективности с непостижимой полнотой запредельной объективности как раз и составляет “содержание” философской веры. Она не есть вера во что-то содержательно определенное — иначе она была бы религиозной конфессией. Она есть переживание сознанием собственной “заброшенности” в бытии, своей не-божественности. Философская вера есть вера постольку, поскольку она не знает истину бытия, но она есть знание постольку, поскольку критически осознает и сознательно полагает это незнание как единственное условие уберечь себя от метафизических лжеистин. И потому философская вера есть трагическое сознание, или сознание как осознание фатальной неразрешимости вопросов, к постановке которых человек призван и своей сущностью, и своей свободой. Это сознание живет как знанием (разумом), так и незнанием (верой), как философской критичностью, так и религиозной доверительностью. Философия и религия (вера) нуждаются друг в друге, ибо “для сохранения своей истинности религии требуется философская совесть, а для сохранения своей действительности требуется субстанциальность религии”<sup>10</sup>.

В своей познавательной ориентации философская вера может быть определена как экзистенциально-философствующий вариант апофатического богословия. В европейском мышлении последнее восходит к истокам христианской и даже до-христианской (гностиической) культуры; оно возникло как реакция созерцательно-мистических умов на традиции античного рационализма и формирующийся церковно-христианский догматизм. В христианстве апофатическое богословие всегда служило оппозирующим противовесом схоластическому богословию и в этом смысле защищало чистоту веры от засилия рационализирующей богословской демагогии. Как исходный постулат, отрицательное богословие утверждает, что бог, безусловно, существует, но далее оно решительно настаивает на том, что бытие бога и

человеческое познание несовместимы, и потому им изначально не дано встретиться. Между богом и человеком существует абсолютно непреодолимая и несокращающаяся дистанция. Конечные и предметно отмеченные средства человеческого мышления и обозначения неспособны адекватно выразить бесконечную и сверхпредметную трансценденцию, или бога.

В такой ситуации познание бога может мыслиться единственным образом, а именно как отрицание предметности (конечности) бога, то есть не через утверждение того, чем является бог, а через отрицание того, чем он не является. Но если учесть, что количество предметных (конечных) признаков и свойств, отрицаемых в боге, неисчислимо, то отрицание того, чем не является бог, не может трансформироваться в утверждение того, чем он является. Знание непоправимо обречено на "ученое незнание" (Николай Кузанский). Но поскольку трансцендентное бытие (бог) есть высшее совершенство и притягательная цель сознания, то единственный способ приблизиться к ней состоит в том, чтобы героически отказаться от предметности самого знания, сделать знание непредметным, воруящим. Только в этом случае оно приближается к трансцендентной тайне и застывает в безмолвном восхищении; тогда сознание уже не просто знает, но постулативно верит в истинность тайны; тогда "восхищение перед тайной само становится познавательным актом"<sup>11</sup>.

В своем качестве мировоззренческого поиска философская вера может быть определена как трагический гуманизм — экзистенциально-антропологическое выражение западноевропейского "нового гуманизма". Он потому трагичен, что исповедует безысходность человеческого существования: в нем искренняя и благожелательная озабоченность судьбой современного человека неразрывно связана с не менее искренним и совестливым признанием беспочвенности и абсурдности его существования. Безысходность незнакома классическому гуманизму. Последний возник как всецело литературное движение интеллектуальной элиты, и потому нашел наиболее полное отражение в литературе и философии. При его практическом равнодушии к действительности ему не составляло труда быть оптимистичным. Но он оказался беспомощным и беззащитно утопичным в кризисной ситуации XX века, "в открывшейся эпохе вихрей и бурь" (А. Блок). Его идеи окончательно разошлись с действительностью, а сам он волей-неволей выродился в либеральное интеллектуально-культурное филистерство, в идейную "игру в бисер" для успокоения совести. На рубеже XIX–XX вв. классическому гуманизму был противопоставлен деструктивно-трагический пессимизм, в котором действительность принимается в расчет, но только как роковая бессмыслица и катастрофа, как эсхатологическое и бескомпромиссное отрицание истории и ее смысла.

Философская вера в функции нового гуманизма снобствующему пантрагизму (в лице, например, О. Шпенглера) противопоставляет надежду и веру в человеческую благоразумность; с другой стороны, благодушной наивности классического гуманизма она противопоставляет безысходную мировоззренческую озабоченность: вместо его самоуспокоенности и оптимизма она исповедует (как способ освобождения от мечтательных предубеждений) гуманистический пессимизм, рассчитанный на общечеловеческое духовное выживание. Безысходно-трагическая надежда расценивается как новая гуманная духовность, призванная собрать человечество в братское единство "озабоченных" индивидов. Философская вера решительно отворачивается от эмпирического, предметно-прагматического бытия человека и в своей экзистенциальной утопичности напоминает и по-своему воспроизводит те абстрактно-романтические образцы благочестивой философской жизни ("пантисократия" Кольриджа, "сократическое содружество" Толанда), против которых сама же философская вера предубеждена. Разница только в том, что в проекте философской веры предлагается верить не оптимистически, а пессимистически, то есть без слепотствующей одержимости, и, кроме того, верить не только интеллектуально и романтически продвинутым индивидам, но и всему человечеству.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть IV. Духовные культуры Востока и Запада в глобализирующемся мире

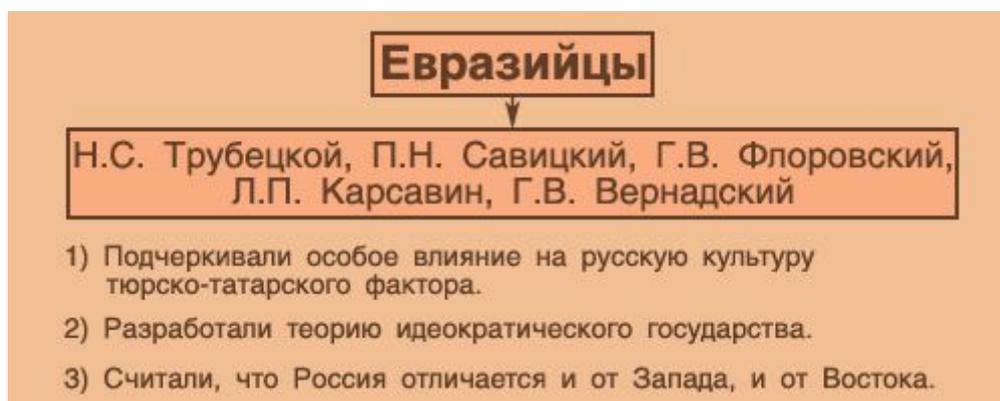
#### Тема 4.3. Проект модели универсального мировидения в экзистенциализме

1. От метафизики к онтологии веры (историко-философский аспект).
2. Формирование универсалистского понятия веры в новоевропейской культуре.
3. Философская вера К. Ясперса.
4. Попытки построения онтологии веры на основе аналитики Dasein Хайдеггера.
5. Вера в духовных традициях человечества: ее изначальная универсальность в ограниченных формах.

#### Тема 4. Россия между Западом и Востоком: евразийский проект разрешения культурно-исторической антиномии Восток — Запад

Обращение к изучению евразийского движения особенно важно и необходимо сегодня, когда Россия, уже в который раз, стоит перед выбором, сформулированным в начале века одним из родоначальников и вождей евразийского движения Н.С. Трубецким: или мы должны найти и освоить собственный путь выживания и прогресса, исходя из этногеографического и культурно-исторического своеобразия России, или, оставив все поиски, смириться с “кошмаром неизбежности всеобщей европеизации”.

Как определенный комплекс идей и убеждений, евразийство представляет собой течение в историко-философской мысли русского зарубежья, впервые заявившее о себе в 1921 г. изданием в Софии сборника “Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев”. Среди авторов сборника были четыре молодых эмигранта из России: экономист и географ Петр Николаевич Савицкий (1895–1968), филолог Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938, сын известного философа С.Н. Трубецкого), выдающийся философ и богослов Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979) и публицист и музыковед Петр Петрович Сувчинский (1892–1985). Кроме того, в данном движении приняли участие Л.П. Карсавин, Г.В. Вернадский и др. Евразийцы занимались активной издательской деятельностью, в течение десяти лет выпустив шесть сборников статей, хронику движения и еженедельник “Евразия”.



Евразийство называют “последним проявлением оригинального историософского творчества в русской культуре”<sup>1</sup>. Евразийцы подчеркивали роль туранско-азиатского элемента в истории формирования российской культуры и государственности. Все они занимали антизападническую, но далеко не все — антисоветскую позицию, пытались вскрыть объективный характер социалистической революции в России. Русская революция, считали некоторые из них, “прорубила окно в Азию”. Они отказывались от культурно-

исторического «европоцентризма», исходя из плюралистического восприятия культуры и отрицания существования универсального прогресса. Они разрабатывали «геософию» — геофилософские и геоисторические построения. В связи с этим их упрекали в чрезмерной географизации истории.

Движение евразийства не было однозначным и неизменным. В его историческом развитии можно выделить, хотя и достаточно условно, следующие этапы: предысторию, классическое евразийство, позднее евразийство, неоевразийство и псевдоевразийство. Вся история классического евразийства насчитывает около двадцати лет и разбивается на три этапа:

1) первый, начальный (1921–1925), протекает преимущественно в Восточной Европе и Германии;

2) второй этап (1926–1929) связан более всего с Парижем, а ведущим теоретиком здесь выступает Л.П. Карсавин. Помимо него к движению примыкает много новых известных людей, среди которых историк Г. Вернадский, литературовед Д. Святополк-Мирский и др. Значительное место начинает занимать идейно-политическая активность, явно обнаруживается крен влево — к пробольшевизму;

3) на третьем этапе (1930–1939) движение после ряда глубоких кризисов и принципиальных расколов идет на убыль, оно продолжает существовать лишь в разрозненных малозначащих группах.

С.С. Хоружий характеризует это движение следующим образом: «прежде всего евразийцы признавали, что старая Россия со всей ее государственностью и укладом, общественными силами и партиями потерпела крушение и канула в вечность. Мировая война и русская революция открывают собой новую эпоху. Но главные черты этой эпохи — не только исчезновение прежней России, а также и «разложение Европы», всеобъемлющий кризис Запада. Евразийство родилось как порыв, слагающийся из двух отталкиваний: от прошлого и от чужого. Прошлым была императорская Россия, чужим — Запад»<sup>2</sup>.

Говоря о предыстории евразийского движения, невозможно обойти славянофильство. Новое движение прежде всего и без сомнения было связано именно с ним. Хотя о том, что «России надо овосточиться», сказал в 1836 г. уже любомудр Вл. Титов. И это еще было до знаменитого выступления Хомякова «О старом и новом», в связи с чем «евразийство могло бы считать себя не младше младших славянофилов, а старше старших...»<sup>3</sup>. Евразийские предчувствия можно обнаружить еще у старших славянофилов — Данилевского и Страхова. Вместе с тем и столь же несомненно обнаруживаются и различия во взглядах старших славянофилов и евразийцев. Прежде всего это связано с этнографическим смещением: евразийцы отказались от идеи славянского единства и обнаружили подчеркнутый крен к Азии. В собственно духовной сфере они, вместе с этим, отказались и от последовательного проведения принципа христианского персонализма.

По словам П. Савицкого, историческое своеобразие России явно не может определяться принадлежностью к «славянскому миру». Формула «евразийство» как раз учитывает «невозможность объяснить и определить прошлое, настоящее и будущее культурное своеобразие России преимущественным обращением к понятию „славянства“»<sup>4</sup>. В евразийстве оживают предсказания К. Леонтьева об особом пути России. Но этот путь уже не связывается напрямую со славянством, ибо «перед судом действительности, — написано в предисловии к евразийскому сборнику, — понятие „славянства“ не оправдало тех надежд, которое возлагало на него славянофильство», так как термин «славянство» не определяет сложившегося на данный момент культурного своеобразия России.

Уже Ф.М. Достоевский указывал, что «вся наша русская Азия, включая и Сибирь, для России все еще как будто существуют в виде какого-то привеска, которым как бы вовсе даже и не хочет европейская наша Россия интересоваться». Достоевский, поднимая этот вопрос в «Дневнике писателя» за 1881 г., указывал, пытаясь образумить наиболее ретивых западников-либералов, что Россия находится не в одной только Европе, но и Азии, а русский человек «не только европеец, но и азиат». Он парадоксально для многих утверждал, что «в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!»<sup>5</sup>. Достоевский был так убежден в этом, что не хотел даже обсуждать эту совершенно, с его точки зрения, очевидную вещь: признание важнейшего значения Азии для России было для него аксиомой.

Вместе с тем он считал, что необходимо “оздоровить” взгляд России на Азию, освободиться от “стыда”, что назовут “азиатами”. Это ложный стыд, который может возникать или по невежеству, или из лакейства перед Европой. Достоевский не призывал отвернуться от “окна в Европу”, но подчеркивал, что Азия может быть “исходом” для России в будущем. Он пишет, что “если бы совершилось у нас хоть отчасти усвоение этой идеи — о, какой бы корень был тогда оздоровлен! Азия, азиатская наша Россия, — ведь это тоже наш большой корень, который не то что освежить, а совсем воскресить и пересоздать надо! Принцип, новый принцип, новый взгляд на дело — вот что необходимо!”<sup>6</sup>.

Оглядываясь в историческое прошлое, Достоевский в целом положительно оценивал деятельность Петра I, “вдвинувшего” Россию в Европу, но вместе с тем считал, что этот толчок был слишком силен, что привело к определенному перекосу как в политике государства, так и в самосознании образованного российского общества. Всеобщего эгигонства и преклонения перед западной культурой Достоевский не выносил, следуя в этом славянофильской традиции.

Европа, “страна святых чудес”, необходима для России: она такая же мать России, как и Азия. Велико значение России как для Европы, так и для Азии, но проблема, по его мнению, заключается в том, что российское дворянское общество, как и новоиспеченное революционно-демократическое и народническое, было воспитано в духе европоцентризма и тем самым попало в зависимость от Европы, попало, прежде всего, в духовный плен, “духовный Египет”. Хотя Россия, по его словам, и делала все, шла даже на унижение, чтобы Европа признала ее своей, но этого так и не добилась. Однако произошло это, по мысли писателя, не потому, что Россия слишком плоха и не доросла до Европы, а потому, что она слишком велика для нее и несет в себе всечеловеческую идею.

Если отношение России к Европе Достоевский сравнивает с пленением иудеев в Египте, то Азию он представляет как не открытую еще для России Америку, где заключено много надежд и возможностей. Исходя из этого понимания, он подчеркивает, что необходим “новый принцип и поворот”, который развернул бы Россию к ее собственной Азии, что дало бы возможность отвратиться от копирования европейских идеологем и обратиться к поиску своей идентичности, выработке собственного целостного самосознания (в вариантах у Достоевского находим: “наш поворот в Азию был бы нам страшно здоров — уже одно то, что отвернемся на миг от Европы”; и еще: беды — “от первоначальной идеи, засевшей нам в голову, что мы только Европа, а не Азия [о, вовсе не Азия!]. А между тем [Азия вед<ъ>] мы Азия — да, Азия!”)<sup>7</sup>.

Пророческий призыв Достоевского и объективное осознание им задач развития России не был услышан и осознан ни самодержавием, ни в достаточной мере большевиками, ни современными политиками. Россия опять на перепутье, опять смутное время захлестнуло ее...

Одной из ключевых и харизматических личностей в классический период развития евразийства, “самым евразийским из евразийцев” был П.Н.Савицкий<sup>8</sup>. В статье “Евразийство” (1925) он пишет, что оно представляет собой “новое начало в мышлении и жизни”, дающее “новое географическое и историческое понимание России”. По сути, термин “Евразия” означает сжатую культурно-историческую характеристику, включающую в себя влияния Юга, Востока и Запада. Под Югом подразумевалась византийская культура, влияние которой на Россию признавалось “длительным и основоположным”<sup>9</sup>. Кроме того, Савицкий считает, что Византия уже обладала “евразийской” культурой, что объясняется сочетанием в ней различнейших элементов: малоазийских, ближневосточных, африканских и др.

Савицкий утверждал, что безрелигиозное общество и государство должны быть отвергнуты, ибо “евразийцы — православные люди”<sup>10</sup>. Он полагал, что евразийское мировоззрение должно основываться на религиозно-философских ценностях, уравновешивающих материальные таким образом, что любое “действие в хозяйстве и государстве” должно “решаться и освещаться озарением религиозным”<sup>11</sup>. Принципом “подчиненной экономики” П. Савицкий стремился связать свои экономическо-философские воззрения с традицией русской религиозной философии.

Начало вырождению движения евразийства было положено во второй период его классического развития обращением к политической и пробольшевистской деятельности. Значительную

лепту в это внес и Л.П. Карсавин (1882–1952), ускорив внутри движения политизацию и поляризацию взглядов. Катализатором этих процессов стала газета "Евразия" (Париж, 1928–1929). И.В. Гессен, один из вождей кадетов, так оценивал его деятельность: "Примкнув к евразийству, он разложил это движение лубочным восхвалением сталинского национализма и циническим провозглашением советской работы "общим с нами делом". "Коммунисты.., — писал Карсавин, — бессознательные орудия и активные носители хитрого Духа Истории... и то, что они делают, нужно и важно"<sup>12</sup>. Оценивая четырехлетнее участие Карсавина в евразийском движении, С. Хоружий пишет следующее: "Карсавин ничего не понял в феномене тоталитаризма. Он идеализировал его гибельные черты и верил в кабинетную утопию светлого будущего России, которое откроется при замене "коммунистической псевдоидеократии" истинной евразийской идеократией..."<sup>13</sup>.

Резкой критике подверг крайности евразийцев [И.А. Ильин](#) (1883–1954) в статье "Самобытность или оригинальничанье". Приведем красноречивую выдержку из нее: "...обезьянничал у запада — ясно, начинай немедленно обезьянничать у востока. Разве не так? Ведь вопрос духовной самобытности есть вопрос *географического и этнографического припадания*.

Но почему же нельзя без припадания? Разве самобытность не в том, чтобы *быть перед лицом Божиим самим собою*, а не чужим отображением и искажением? Ни восток, ни запад, ни север, ни юг... **Вглубь** надо; *в себя* надо; *к Богу* надо!.. Почему же именно в Азию, почему на восток?.. откуда же известно, что нас погубил запад, а не наше собственное, неумелое подражание?". И далее "Перестанем быть полунемцами, полуфранцузами. Станем **истинно русскими татарами!**"<sup>14</sup>.



Ильин не мог принять политизированного евразийского "чингис-х-а-м-с-т-в-а" и "географического материализма, все снижающего и упрощающего". По его мнению, для увлечения "евразийством" нужны два условия: "склонность к умственным вывертам и крайне незначительный уровень образованности, уровень рабфака и комсомола"<sup>15</sup>. Ильин пытался охладить наиболее пылких и поверхностных евразийцев, сохранивших от первоначального замысла этого движения лишь название.

Л.Н. Гумилев (1912–1992) не отказывался, когда его называли евразийцем, в историю русской философии он вошел как представитель позднего евразийства и ученый, давший "сильный импульс развитию "неоевразийства"<sup>16</sup>. Еще в юности он был знаком с П.Н. Савицким, увлекшим его евразийским учением, вел переписку с Г.В. Вернадским. Гумилев получил известность как автор естественно-научной теории этногенеза, в которой значительное, даже преобладающее место отводилось как географическому фактору, так и идее пассионарности, в основе которой также лежит идея не социального, а биологического "месторазвития" ("Этногенез и биосфера земли", 1976).

Он считал, что его предшественники-евразийцы много проиграли из-за отсутствия в их построениях понятия "пассионарности". Данное понятие занимает центральное место в теории этногенеза Гумилева. Вот как он сам его определяет: "Я, кажется, сделал открытие, я нашел пусковой механизм могучего естественного процесса, лежащего в основе рождения и гибели этносов, и дал ему отличное название: „пассионарность“ — от латинского слова „passio“ — страсть. Я понял, что рождению каждого нового этноса предшествует появление определенного количества людей нового пассионарного склада"<sup>17</sup>.

М.А. Маслин подчеркивает в этой связи, что "процесс этногенеза рассмотрен Гумилевым с позиций его энергетической природы, в качестве источника исторического творчества названа биохимическая энергия живого вещества биосферы. Отдельные люди различаются, согласно теории Гумилева, по количеству биохимической энергии, которую они способны устойчиво извлекать из внешней среды. В этой связи Гумилев выделил три индивидуальных типа: „гармоничные люди“, которые обладают достаточным количеством энергии для приспособления к окружающему миру; „субпассионарии“, которые, будучи не в состоянии поддерживать бытовую устроенность, живут в погоне за сиюминутными удовольствиями, и, наконец, „пассионарии“, обладающие избытком биохимической энергии. Этот избыток они обращают в деятельность, направленную на творческое переустройство действительности"<sup>18</sup>. Нет нужды далее вдаваться в это околонуучное мифотворчество. Нужно признать, что как историк Гумилев был интересен, но его околонуучные построения не выдерживают критики.

Таким образом, Л.Н. Гумилев привнес в евразийство следующие положения: теорию пассионарности и учение о влиянии биосферы на процессы этногенеза. В целом Гумилев поддерживал основополагающие принципы евразийства, а если и подвергал их критике, то с противоположной от Г. Флоровского и В. Зеньковского стороны. Гумилев считал, что евразийцам "очень не хватало естествознания", хотя их доктрина замышлялась как синтез гуманитарной науки и естествознания, истории и географии<sup>19</sup>.

Одним из важнейших принципов евразийства он считал *полицентризм*, согласно которому (и в противовес европоцентризму) признается множественность мировых культурных и цивилизационных центров. Европоцентризм в его понимании — "явление бедственное, а иногда даже губительное". Даже космополитизм он рассматривал как форму навязывания Западной Европой своих навыков иным суперэтносам, что, по сути, является "космополитизмом европоцентризма" и "разновидностью шовинизма". В этом он отталкивался от работ Н.С. Трубецкого. Вместе с тем он полагал, что количество этих центров определяется согласно сходству ландшафтов, т.е. клал в основу своей теории географический принцип. Этнос для него — "это процесс адаптации к определенному ландшафту"<sup>20</sup>.



Считая, вслед за С.Н. Трубецким, что истинный национализм заключен в самопознании, он, тем не менее, связывал его с тем или иным "ландшафтом", а не с комплексом духовных идей, выработанных определенным этносом. К тому же данные естествознания здесь ничем не могут помочь (разве что развернуть проблему в плоскость расовых и иных биологически заданных различий). Таким образом, Гумилев еще более отяготил теорию евразийцев натуралистическими и геологическими определениями. В чем Г. Флоровский и В. Зеньковский видели основные недостатки евразийства, Гумилев увидел достоинства: "В этой связи многократно усиливается роль географии. Благодаря евразийству и той солидной исторической подготовке, которой обладали евразийские теоретики, ныне можно объединить такие науки, как история, география и природоведение. И в этом я вижу главное научное достижение, а равно и главную научную перспективу евразийства"<sup>21</sup>.

Вместе с тем Гумилев совершенно справедливо отмечает, что духовная культура евразийских народов в России слита в "радужную сеть единой суперэтнической целостности. Следовательно, любой территориальный вопрос может быть решен только на фундаменте евразийского единства. Евразийские народы связаны общностью исторической судьбы. Прошедшие десятилетия усилили эту связь"<sup>22</sup>. В самом начале 90-х годов в одном из своих интервью Гумилев сказал: "Мы должны прежде всего осознать традиционные границы — временные и пространственные — нашей этнической общности, четко понять, где свои, а где чужие. В противном случае мы не можем надеяться сохранить ту этносоциальную целостность, которую создавали наши предки при великих князьях и царях московских, при петербургских императорах. Если мы сумеем эту целостность сохранить, сумеем восстановить традицию терпимых, уважительных отношений к формам жизни близких нам народов, все эти народы останутся в пределах этой целостности и будут жить хорошо и спокойно"<sup>23</sup>.

\* \* \*

Вскрывая существенные недостатки рассмотренного движения, С.С. Хоружий подчеркивает, что, если взгляды первых евразийцев "очистить от преувеличений, от идеологических передержек, в культурфилософских анализах первых евразийцев откроется немало свежих, умных подходов и наблюдений. Идя по стопам Ключевского, Савицкий много полнее и зорче, чем это умели раньше, показывал влияние среды обитания на склад национальной истории. А.Н. Трубецкой в своих работах, по существу, выступал первым идеологом будущего антиколониалистского движения..."<sup>24</sup>. Вместе с тем в современной оценке евразийской идеи зачастую преобладают крайности. Одна из них — видеть в очередной идее спасение России от всех бед и злоключений<sup>25</sup>.

Можно говорить об утопичности некоторых важнейших аспектов евразийского проекта. Так, например, природа (или "логика месторазвития", по Г.В. Вернадскому) предписывает народам Евразии жить врозь и общаться как независимые субъекты истории, а государство и государственная воля вынуждают их жить вместе. Имперские претензии русских царей также невозможно объяснить "логикой месторазвития", а скорее, логикой власти. Однако в современной ситуации кризиса и краха прозападнической макроэкономической идеи суждения евразийцев уже не кажутся отвлеченными декларациями. А.В. Семушкин отмечает в этой связи, что "неустойчивость и проблематичность нашего теперешнего существования внушает и предлагает нам отнестись к доктрине наших эмигрантов-изгнанников как к „евразийскому завету" (А. Дугин), следуя которому, мы, возможно, обретем то, что до сих пор безрезультатно ищем, — путь к искомому культурно-историческому самобытию"<sup>26</sup>. Хотя, разумеется, теоретические вопросы и проблемы тем самым не разрешаются автоматически, что сказывается и на возможности их практического воплощения. Евразийская идея требует дальнейшего анализа и развития исходя из сегодняшней геополитической ситуации и внутреннего состояния, в котором оказалась Россия ([См. дополнительный иллюстративный материал](#)).

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

### Часть IV. Духовные культуры Востока и Запада в глобализирующемся мире

#### Тема 4.4. Россия между Западом и Востоком: евразийский проект разрешения культурно-исторической антиномии "Восток – Запад"

1. История становления евразийской идеи.
2. Основные черты евразийской идеи и этапы развития евразийского движения.

3. Евразийская идея и ее критики: задачи будущего развития России.
4. Соотношение национального и общечеловеческого.

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ**

# **Часть I. ЦЕННОСТНО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ САМОБЫТНОСТИ ФИЛОСОФСКИХ АРХЕТИПОВ ВОСТОКА И ЗАПАДА**

### **Тема 1.1. Познание, его виды, формы и функциональные измерения**

1. Духовное познание и наука.
2. Духовное познание и мистика.
3. Духовное познание и искусство.
4. Трансценденция и экзистенция в духовном познании.
5. Вера как метод духовного познания.
6. Многообразие духовного познания Востока и Запада.
7. Генезисные модели возникновения философии (мифогенная, гносеогенная и "качественного скачка" (М. Хайдеггер)).

### **Тема 1.2. Сущность и специфика духовного познания антиномия рационального и иррационального в феномене духовного**

1. Соотношение понятий "культура", "духовность", "духовное" и "дух".
2. Культуросозидающая духовная деятельность и ее иерархия (философия, религия и искусство).
3. Вопрос о смысле и понятие духовного.
4. Духовное познание как самопознание и развертывание сущности человека.
5. Духовное познание и мораль.
6. Духовное и сознание.

### **Тема 1.3. Становление философских архетипов в культурах Востока и Запада**

1. Происхождение человека как духовного существа.
2. Генезис духовного и сущность человека.
3. Понятие души как сущности человека в анимизме, поли- пан- и монотеизме.
4. Предфилософский комплекс Древней Индии.
5. Основные черты древнеиндийского мировоззрения.
6. Основные понятия древнеиндийской духовной культуры и их генезис (*пуруша, карма, мокша, дхарма, сансара, ахимса* и др.).
7. Генезис понятия Атмана в древнеиндийской предфилософии (Мокшадхарма)

### **Тема 1.4. Духовный архетип человечества и его своеобразие в культурных традициях Востока и Запада**

1. Символ в культуре и сознании человека.
2. Духовное познание и архетип человечества.
3. Выявление духовного архетипа человечества в лоне различных культур.
4. Миф и специфика формирования духовной культуры Древнего Китая.

5. Книга перемен как основа предфилософской культуры.
6. Упанишады как основа духовной культуры Индии.
7. Веданта и ее основные направления.
8. Неоведантический синтез в современности.

## **Часть II. Единство и разнообразие становления духовных культур человечества**

### **Тема 2.1. Исторический синхронизм зарождения философии на Западе и Востоке: концепт "осевого времени"**

1. Социально-культурные предпосылки генезиса философии.
2. "Осевое время" как духовная революция.
3. Универсализм "осевого времени".
4. Понятие метафизики.
5. Логический генезис понятия трансцендентного.
6. Становление понятия трансцендентного на Востоке и Западе.
7. Неоплатонизм и христианство: преемственность и отрицание.
8. Специфика христианского гнозиса. Критика гностицизма.

### **Тема 2.2. Специфика античной модели трансформации сознания от Мифа к Логосу**

1. Архэ в эволюционной космогонии ("от мифа к логосу").
2. Архэ в инволюционной теокосмогонии ("от мифа к теосу").
3. Религиозно-философский синтез Платона.
4. Религиозно-философское понимание *архэ* в эпоху эллинизма.
5. Сущность мира и судьба души в синкретических течениях эллинистической мысли (герметизм, гностицизм и др.).

### **Тема 2.3. Вероятность и возможность духовной коммуникации Востока и Запада в период становления философии**

1. Европоцентристская модель становления философии и ее ограниченность.
2. Мотивы и основания ориенталистской концепции становления философии.
3. Типологическое сходство умозрений Запада и Востока в период становления философии.
4. Проблематичность генезисной преемственности духовных культур Востока и Запада.
5. Своеобразие античной модели трансформации сознания от Мифа к Логосу.
6. Специфика восточной модели преодоления мифопоэтической архаики.

### **Тема 2.4. Между Мифом и Логосом: предфилософское богословие в Древней Греции**

1. Социокультурные и мировоззренческие предпосылки эволюции сознания от Мифа к Нусу и Теосу.
2. Смысловые границы понятия "предфилософское богословие".
3. Философское и теологическое понимание *архэ*: сходство и различие.
4. Статус и функция Мифа в предфилософском богословии.
5. Соотношение ценностного и онтологического измерения в предфилософском богословии.
6. Натурфилософский аспект предфилософского богословия: теокосмогония.

## **Тема 2.5. Своеобразие эллинского философского архетипа эпохи классики**

1. *Архэ* в горизонте мифопоэтического видения.
2. Отличие инволюционной теокосмогонии от инволюционной космогонии.
3. Дуализм понятия *архэ* и формирование понятия идеи (стихия, число, идея).
4. *Архэ* и *хиле* в античной метафизике.
5. Диалектика бытия и становления в эллинской философской классике.
6. Классическая философия в ее отношении к научному знанию.

## **Тема 2.6. Встреча духовных культур Запада и Востока в эпоху эллинизма**

1. Характеристика понятия эллинизм, его культурологический смысл.
2. Изменение предмета и метода философии в эпоху эллинизма.
3. Своеобразие эллинистической философской рефлексии сравнительно с классической.
4. Синкретические течения эпохи эллинизма (герметизм, гностицизм и др.).
5. Универсалистские тенденции в эпоху эллинизма: открытость и взаимодействие культур.
6. Эллинистический космополитизм как проект цивилизационного единства человеческого рода.

# **Часть III. ЭТИЧЕСКИЕ АРХЕТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР**

## **Тема 3.1. Античная калокагатия как общечеловеческий идеал совершенства**

1. Понятие Этос и калокагатия: сравнительный анализ.
2. Калокагатия как духовный критерий достоинства личности.
3. Этическое и эстетическое измерения калокагатийного идеала.
4. Прекрасное и благое: их единство и различие в идеале человеческого совершенства.
5. Исторические модификации калокагатийного идеала в античности.
6. Рационально-эпистемологический аспект калокагатийной парадигмы в греческой классике.

## **Тема 3.2. Духовное познание и этика в различных культурных традициях**

1. Понятие Неба (Тянь) в древнекитайской культуре.
2. Теоретические принципы Дао и их практическая реализация (традиционная медицина, Ци-гун, Тай-цзи-чжуань и др.).
3. Этика в даосизме и конфуцианстве: общее и особенное.
4. Концепция Брахмана-Атмана в Упанишадах
5. Черты познавательной культуры ("не это, не это", йога, "Ты еси То" и т.д.; бессмертие, блаженство, сознание).
6. Гуманизм понятия Атмана как сущности человека.
7. Многообразие философских школ Древней Индии и обоснования этики.
8. Гнозис в суфизме и исихазме: от метафизического различия к содержательному сходству.
9. Принцип ненасилия в культурах Востока и Запада.
10. Ненасилие и насилие в политической философии и практике современного мира.

## **Тема 3.3. Соотношение религии и морали в трансцендентальной философии: этикотеология И. Канта**

1. Проблема взаимоотношения практического и чистого разума
2. Свобода в этической системе Канта

3. Этикотеология Канта: мораль и религия
4. Этические императивы. Любовь и долг
5. Философская антропология Канта. Природа человека, добро и зло.

### **Тема 3.4. Ценностно-смысловые ипостаси духовного архетипа человечества: совесть и любовь**

1. Свобода как сущностное проявление духовного.
2. Место совести в духовности человека.
3. Совесть как исторический феномен.
4. Противоречивость понятия совести.
5. Любовь как вершина духовного познания.
6. Интерпретация понятия любви в различных концепциях (Евангелие, Л. Фейербах, суфизм и др.)
7. Творчество как духовная деятельность, ее специфика.
8. Самопознание как высший вид духовного творчества и самосозидание.

## **Часть IV. Духовные культуры Востока и Запада в глобализирующемся мире**

### **Тема 4.1. Опыт трансцендентальной философии как основание и предпосылка интеркультурного диалога**

1. Смысл и значение трансцендентальной философии И. Канта.
2. Универсализм трансцендентальной философии Канта.
3. Возможность внеконфессионально-духовного понимания веры. К. Ясперс о философской вере.
4. Проблемы метафизического знания (трансцендентно–имманентного синтеза).
5. Обнаружение проблема нигилизма в западной культуре.
6. Значение тезиса Ницше "Бог мертв".
7. Критика европейской метафизики М. Хайдеггером.
8. Трансцендентальный проект Dasein (М. Хайдеггер) и гуманизм.
9. Трансцендентализм как основа для новой универсальной онтологии, объединяющей глобализирующийся мир.

### **Тема 4.2. Онтология веры как универсальный принцип духовного единства**

1. Вера как универсальная духовная категория.
2. От метафизического и конфессионального истолкования веры к экзистенциально-онтологическому:
  - вера как гносис в восточном христианстве;
  - возможность веры как этико-экзистенциального феномена в трансцендентализме Канта;
  - вера как сущностная характеристика Dasein.

### **Тема 4.3. Проект модели универсального мировидения в экзистенциализме**

1. От метафизики к онтологии веры (историко-философский аспект).
2. Формирование универсалистского понятия веры в новоевропейской культуре.
3. Философская вера К. Ясперса.
4. Попытки построения онтологии веры на основе аналитики Dasein Хайдеггера.
5. Вера в духовных традициях человечества: ее изначальная универсальность в ограниченных формах.

## Тема 4.4. Россия между Западом и Востоком: евразийский проект разрешения культурно-исторической антиномии "Восток – Запад"

1. История становления евразийской идеи.
2. Основные черты евразийской идеи и этапы развития евразийского движения.
3. Евразийская идея и ее критики: задачи будущего развития России.
4. Соотношение национального и общечеловеческого.

### ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

1. Понятие духовного познания: критерии определения и специфика.
2. Генезис понятия духовного.
3. Духовный архетип человечества и сущность человека.
4. Роль и значение понятия трансцендентного в духовном познании.
5. Духовное познание и экзистенция.
6. Духовное познание с точки зрения функционирования сознания человека.
7. Содержание духовного познания /любовь, совесть, творчество и др./.
8. Формы духовного познания и их специфика.
9. Понятие духовного кризиса человечества.
10. Вопрос о смысле и понятие духовного.
11. Гнозис, откровение и духовное познание
12. Духовное познание как самопознание и развертывание сущности человека.
13. Духовное познание и гуманизм.
14. Духовное познание и иные формы познания (наука, мистика, культура и т.д.).
15. Проблема духовного единства человечества.
16. Символ в культуре и сознании человека.
17. Определение духовного архетипа человечества.
18. Духовное познание и архетип человечества.
19. Соотношение национального и общечеловеческого.
20. Религия и вера, философия и разум.
21. Творчество в искусстве и духовное.
22. Генезис духовного и сущность человека.
23. Понятие души как сущности человека в анимизме, поли- и монотеизме.
24. Архетипы культур Востока и Запада (Дао, Брахман-Атман, Логос): единство в многообразии.
25. Понятие "осевого времени", его предпосылки и сущность.
26. Генезисные модели возникновения философии: миф, наука или беспредпосылочность?
27. Понятие метафизики.
28. Логический генезис понятия метафизики.
29. Становление сущего в архаическом представлении Китайцев.
30. Генезис Дао в предфилософии Древнего Китая.
31. Исходные принципы даосизма.
32. Понятие духа в древнекитайской культуре.
33. Практические аспекты даосизма (традиционная медицина, Ци-гун, Тай-цзи-чжуань и др.).
34. Предфилософский комплекс Древней Индии. Основные черты древнеиндийского мировоззрения.
35. Основные понятия древнеиндийской духовной культуры и их генезис (Пуруша, Атман, Карма, Ахимса и др.).
36. Упанишады как основа духовной культуры Индии.

37. Понятие Брахмана и Атмана в Упанишадах.
38. Черты познавательной культуры ("не это, не это", йога, "Ты еси То" и т.д.; бессмертие, блаженство, сознание).
39. Гуманизм понятия Атмана как сущности человека.
40. Преломление идей Упанишад в философской культуре Индии.
41. Упанишады и Веданта.
42. Проблемы философии Веданты, ее три основных разновидности.
43. Индуизм и Веданта в современном мире.
44. Архэ в эволюционной космогонии ("от мифа к логосу").
45. Архэ в инволюционной теокосмогонии ("от мифа к теосу").
46. Религиозно-философский синтез Платона.
47. Неоплатонизм о первооснове бытия и судьбе человеческой души.
48. Сущность мира и судьба души в синкретических течениях эллинистической мысли (герметизм, гностицизм и др.).
49. Неоплатонизм и христианство: преемственность и отрицание.
50. Специфика христианского гносиса.
51. Значение тезиса Ницше "Бог мертв".
52. Критика европейской метафизики М.Хайдеггером.
53. Русская философия и трансценденция.
54. Трансценденция в культурах Востока и Запада.
55. Черты духовного архетипа человечества и формы его отчуждения.
56. Этика в даосизме и конфуцианстве.
57. Этика в даосизме и христианстве.
58. Гносис в суфизме и христианстве.
59. Глобальные проблемы: их характеристика, причины и время возникновения.
60. Духовно-нравственный кризис человечества как основа глобальных проблем.
61. Глобализация как вестернизация или диалог культур?
62. Мультикультурализм или духовное единство?
63. Унификация или единство разнообразного?
64. Становление понятия трансцендентного в античной культуре.
65. Понятие совести в античности и христианстве.
66. Понимание трансцендентного в античности и христианстве: общее и особенное.

## **Выдающийся американский экономист, лауреат Нобелевской премии по экономике Джозеф Стиглиц о глобализации и экономической политике США**

Глобализация означает, что проблемы и их решение, которые мы обсуждали выше, -- адекватная роль государства, ограниченность рыночного механизма, формирующее воздействие экономики на индивидуумов и общество -- нужно обсуждать в глобальном масштабе. Мы снова пишем правила игры, но на сей раз эти правила должны быть написаны международными экономическими институтами, в которых некоторые страны и особые узкогрупповые интересы и конкретные идеологии пользуются огромным влиянием. И в то время, как Америка рассуждает о «правовом государстве», проводимая ею политика учета только односторонних интересов отражает отказ от правопорядка на международном уровне. Америка за установление глобальных правил игры, но обеспокоена тем, что Всемирная торговая организация или Международный уголовный суд будут наделены некоторым суверенитетом. Короче, Америка за правопорядок, но лишь постольку, поскольку исходы его применения будут соответствовать ее потребностям. Немного рефлексии позволит себе представить, что если Америка обеспокоена тем, что может быть ущемлен ее суверенитет, то каковы чувства других стран, особенно развивающихся, когда они видят, как в международных институтах верховодят Соединенные Штаты и другие передовые промышленные страны?

Проблема состоит в том, что экономическая глобализация обогнала глобализацию политическую. Соединенные Штаты преуспели в распространении идеи демократии по всему миру. Демократия означает, что ни один индивидуум не может навязывать всем свою волю. При демократических режимах каждая партия стремится убедить других в своих достоинствах; лидерство, как правило, связано с процессом формирования консенсуса, с помощью которого достигается приемлемый компромисс конкурирующих точек зрения и интересов. Но на мировой арене Соединенные Штаты неоднократно давали понять, что осуществляться должна их воля. Они могут навязывать ее, используя все виды мощи, которыми они располагают, высокую экономическую мощь, если это им удастся. Если же навязать свою волю не удастся, то Соединенные Штаты прибегают к односторонним действиям, игнорируя мнение других. Например, при Джордже У.Буше Соединенные Штаты, крупнейший загрязнитель в мире по состоянию на 2001 г., односторонним порядком вышли из международного соглашения о сокращении выброса парниковых газов, оказывающих ощутимый эффект на климат, содействуя глобальному потеплению.

Глобализация означает, что все страны мира все более охватывает интеграция, а интеграция неизбежно влечет за собой возрастающую потребность в коллективных действиях для решения общих проблем. В мире существует одна атмосфера на всех, и выброс загрязнителей в одной стране -- Соединенных Штатах может иметь серьезные последствия для других стран; например, может приводить к наводнению в Бангладеш или даже привести к полному затоплению некоторых островных государств Тихого океана. Но Америка отказывается признать, что это ее решение, затрагивающее весь мир, должно приниматься в согласии с демократическими принципами. <...>

Соединенные Штаты фактически не приняли и принципы взаимности (золотого правила<sup>[\*]</sup>). Например, мы настаивали (и, как я полагаю, вполне законно) на том, чтобы Таиланд не использовал сетей для лова креветок, создающих угрозу черепахам. Но, следуя той же самой логике, остальной мир мог бы потребовать, чтобы мы не загрязняли атмосферу нашими парниковыми газами.

Глобализация также требует, чтобы мы перешли к решению проблем социальной справедливости на глобальном уровне. Принципы честности и справедливости руководят нами в наших отношениях с членами нашей семьи, нашего сообщества и нашими соотечественниками. Разумеется, на каждом уровне мы не забываем и о своих собственных интересах. Но при коллективном принятии решений индивидуумы, по всей видимости, пытаются выйти за пределы своих интересов, по крайней мере в своей риторике. Каждый защищает свою позицию, утверждая, что она исходит из общих интересов. Но с

развитием глобализации будет возрастать потребность в том, чтобы мы руководствовались принципами честности и справедливости в наших отношениях с членами нашего глобального сообщества.

Многие в Соединенных Штатах, переходя на глобальный уровень, продолжают объяснять свою позицию, просто исходя из узко эгоистических интересов Америки, хотя в последние годы участились попытки придавать политике, отвечающей интересам Америки, *вид*, якобы отвечающий интересам других стран, в том числе развивающихся. Мы говорим: «Если они только примут принципы глобализации, которые мы предлагаем, примут рыночный фундаментализм, они могут тоже обеспечить себе такое же процветание, как Америка!» Проблема, однако, заключается в том, что за рубежом мы проталкивали политику, которую мы не соглашались бы проводить у себя дома, и так как мы действовали лицемерно, наша аргументация оказывалась выхолощенной, а результаты политики крайне неудовлетворительными.

Когда я говорю, что с нравственной точки зрения нам пора начинать думать о «честности» с позиций глобальной перспективы -- а не только с позиций наших эгоистических интересов, -- я считаю, что это обеспечивает и долговременные интересы Соединенных Штатов. Глобализация означает, что мы больше не можем изолировать себя от того, что происходит в остальном мире, как нам с такой страшной силой показали события 11 сентября. Терроризм также легко преодолевает границы, как и деньги, которые его финансируют.

Мы можем в кратковременном аспекте добиться успехов в войне против терроризма, ведущейся физическими средствами. Но в долговременной перспективе это борьба за сердца и умы молодых на всей Земле. Если эти люди сталкиваются с миром отчаянья, безработицы и нищеты, глобального лицемерия и неравенства, глобальных правил поведения, заведомо обеспечивающих интересы передовых промышленных стран (или точнее особые узкогрупповые интересы внутри этих стран) и обделяющих тех, кто и так обездолен, молодежь перенесет свою энергию из области созидательной деятельности, где можно построить лучший мир для себя и своих детей, в область деятельности разрушительной. И мы все на себе испытываем последствия этого.

*Стиглиц Д.Ю. Ревущие девяностые. Семена развала.  
М.: Современная экономика и право, 2005. С. 364-368.*

## **Выдающийся американский экономист, лауреат Нобелевской премии по экономике Джозеф Стиглиц о политике «рыночного фундаментализма»**

Многие считали, что с окончанием холодной войны наступит конец идеологиям. Система свободного предпринимательства одержала победу. Все мы можем теперь обратиться к задаче совершенствования этой системы. Полагали, что поражение коммунизма есть поражение исторической патологии, извращенного, тупикового ответвления хода исторического процесса, авторитарного режима, борьба с которым отвлекала внимание от решения более широких и глубоких проблем, связанных с тем, какое общество мы хотим построить.

Но сейчас в мире много такого, что ставит вопрос о кризисе капитализма. Серия скандалов, начиная с Энрон, сделала очевидным, что корни проблем уходят очень глубоко...

В ответ защитники рыночной экономики указывали на беспрецедентное процветание, которое она принесла, и не только немногим передовым промышленно развитым странам. Они хотели бы списать кризис капитализма, как небольшое отклонение, незначительный сбой в работе в остальном безукоризненно работающей машины.

Действительно, рыночная экономика добилась огромных успехов. Она принесла процветание, превосходящее самые радужные мечты. Она сделала средний класс центром нашего сообщества. Но она не покончила, как утверждают некоторые, с политикой перераспределения доходов. <...>

Рыночные экономики обладают огромной мощью, но находятся в рамках серьезных ограничений. Мои собственные научные исследования концентрировались на проблемах, связанных с информационной асимметрией, проблемах, значение которых непрерывно возрастало в нашей экономике, основанной на информации. Наша борьба идет за понимание этих ограничений с тем, чтобы мы могли улучшить функционирование нашей экономики. Экономическая жизнь может страдать от избыточного вмешательства государства, но также и нести ущерб, если государство не выполняет того, что от него требуется - не осуществляет адекватного регулирования финансового рынка, не содействует развитию конкуренции, не защищает окружающую среду, не создает базовой страховой сетки для населения.

Я твердо придерживаюсь критики «однобокого подхода»: я не считаю, что существует единственный набор политических решений, который осчастливит нас, всех и каждого... Есть некие общие ценности, к которым обращаются все политики вне зависимости от убеждений: «демократия», «семейные ценности», «сообщество», «равенство возможностей», «социальное равенство», «свободный рынок», «свобода», «справедливость» -- но то, что стоит за этими лозунгами, может очень существенно различаться. <...>

Глобализация затрагивает общества всех типов, существующих в мире. И именно потому, что остальной мир хорошо понимает это, столь высок накал эмоций вокруг глобализации: мы проводили и проводим политический курс, ведущий к росту неравенства за рубежом и в некоторых случаях подрывающий традиционные институты.

Но существует альтернативное видение, основанное на глобальной социальной справедливости и сбалансированной роли государства и рыночного механизма. И это есть видение, которое мы должны стремиться претворить в жизнь. <...>

Когда я перешел с поста председателя президентского Совета экономических консультантов на должность главного экономиста во Всемирном банке, мне показалось наиболее тревожным то обстоятельство, что МВФ и министерство финансов США часто выступали за рубежом именно с таких позиций, которые были прямо противоположны тому, что мы отстаивали у себя на родине. Мы боролись у себя против приватизации Системы социального обеспечения в то время, как проталкивали ее за рубежом....

В Соединенных Штатах мы признавали границы рыночного механизма и считали, что государство должно играть важную (хотя и ограниченную) роль. Но хотя мы сами не верили в рыночный фундаментализм, как в концепцию, согласно которой рыночный механизм может сам решить все проблемы экономики (и общества); мы пропагандировали рыночный фундаментализм для остального мира.

*Стиглиц Д.Ю. Ревущие девяностые. Семена развала.  
М.: Современная экономика и право, 2005. С. 368-371, 279-280.*

**Нижников С.А.**

## **Генезис понятия души в (древних) культурах Востока и Запада**

Душа (по греч. ψυχή (psyche) – псюхэ или *pneuma* – пневма, лат. – *anima*) включает в себе представление о нематериальной сущности человека, сохраняющей существование в том или ином виде после смерти. В древнегреческой, древнеиндийской и русской языковой этимологической традиции термин “Д”. восходит к глаголу “дышать”. Как у Гомера и стоиков, так и в Упанишадах производится субстантивация процесса дыхания и воздуха (как наиболее тонкого и важного проявления жизни) в понятие души (пневмы или праны как одушевляющего жизненного начала). Представление о Д., т.е. человека о самом себе в своей сущности, зависит от духовного развития как общества, так и личности. Понятие Д. совершенствуется и

уточняется в зависимости от глубины и способности исторического человека к умозрению и духовному познанию. Результаты данного познания выражаются в виде философских понятий, религиозных символов и психологических теорий, заключающих в себе добытое знание о душе. В Новое время термин "Д" стал употребляться для обозначения внутреннего мира человека.

Выходя на уровень умозрения человек начинает отличать себя от всего просто налично сущего, от того, что есть. Следствием этого является возникновение представления о *душе* как о чем-то отличном от всего непосредственно данного, чувственного мира, к которому принадлежит и часть самого человека, его тело. Но понятие души вначале еще не вычленено в чистом виде, еще не осознана ее индивидуальная субстанциальность, она еще не отделена от тела полностью, хотя уже и не тождественна ему. Это уровень аниматизма, от лат. *animatus* – "одушевленный". Душа здесь еще полностью как бы соматична (от греч. *soma* – тело), однако ее уже нельзя просто свести к телу, она, вместе с тем, и нечто отличное от него, хотя и неразрывно с ним связанное и немислимое без него. Раз душа еще не вычленена как нечто самостоятельное из налично сущего, то она есть везде, присутствует во всем от камня до человека. У Фалеса (624-546 до н.э.) и других философов начального периода "все одушевлено и полно демонов". В обыденном сознании этот период порождает гилозоистические взгляды (от др.-греч. *hyle* – материя, *zoe* – жизнь), и раз все одушевлено, то сущность человека ничем не отличается по своей сути от животного или дерева, поэтому на этом уровне духовного развития человек поклоняется всевозможным идолам и приносит им жертвы для умилостивления сил природы – такова логика тотемических и языческих верований. Эти представления отождествляли "живое" и "сущее". Именно поэтому сущность сущего и человека мыслилась первыми греческими философами как нечто натуралистическое: вода – у Фалеса, воздух – у Анаксимена и огонь – у Гераклита. Физиологический (натуралистический) взгляд на душу не проводил резких различий между "живым" и "неживым", полагая жизнь имманентным свойством праматерии.

Фалес первым сказал, по свидетельствам, что душа бессмертна. "По магнесийскому камню [=магнит] и янтарю [он заключил, что] и неодушевленные предметы каким-то образом имеют душу". Как магнит движет железом, так и душа телом. Фалес, таким образом, полагал душу движущим началом, а ее отличительным признаком движение. Космос, по его словам, "одушевлен и полон божественных сил". Смерть же "ничем не отличается от жизни". Сказанное позволяет квалифицировать взгляды Фалеса как гилозоистические. Хотя гилозоизм уходит корнями еще в мифологическое сознание, у Фалеса он имеет уже более рациональный смысл, так как он задумывается уже о движущем начале в стихиях, называя его "душой" или "демоном". Сущность человека мыслится Фалесом по аналогии с его учением о первоначале. Выйдя в натурфилософии на уровень всеобщего "чувственного" понятия он и душу мыслит вне конкретных форм ее проявления, т.е. делает ее бессмертной. Фалес также явился родоначальником философской традиции самопознания. Когда его спросили, что трудно, он ответил, "Знать себя".

Другой представитель милетской философии, Анаксимен, говорил, что душа, "сухая воздухом, скрепляет нас воедино" как "дыхание и воздух объемлют весь космос". Анаксимену не требовалась творящая причина для души, ибо все души, по его мнению, состоят из простого и однородного воздуха или пневмы. У Гераклита качество души возрастает согласно преобладанию стихии огня: "Сухая душа – мудрейшая и наилучшая", когда же "взрослый муж напьется... душа его влажна". Вообще душа имеет свое происхождение из влаги ("и души из влаги испаряются"), она не субстанциальна и включена в круговорот природных стихий: "Душам смерть – воде рождение. Воде смерть – земле рождение. Из земли ведь вода рождается, а из воды – душа". Однако в одном из фрагментов Гераклит говорит о бессмертии души, ее своеобразном посмертном существовании: "Людей ожидает после смерти то, чего они не чают и не воображают". И более того, – "Все, что мы видим наяву, смерть; все, что во сне – сон; все, что по смерти – жизнь". Следующий древнегреческий философ, Демокрит, написал не дошедшее до нас сочинение "Малый диакосмос", где изложил свои представления о человеке. У Демокрита душа уничтожается вместе с телом, ибо сцепление круглых "душевных" атомов также распадается.

В отличие от натурфилософии, в орфической и дионисийской религии душа представляется индивидуальной сущностью, хотя и в рамках метемпсихоза. Она живет в человеческом теле как пришелец

из высшего мира, а потому всеми силами должна стремиться вернуться туда, откуда пришла. Эволюционная космогония натурфилософии здесь заменяется инволюционной теокосмогонией. В центре внимания орфиков, Ферекида, а затем и Пифагора оказывается эсхатология – учение о последней судьбе человеческой души. В связи с эсхатологией, в качестве одного из ее важнейших аспектов, развивается идея посмертного воздаяния. Орфические представления получают собственно философскую обработку в философии Платона, войдя в золотой фонд религиозной метафизики человечества. Без орфических мифов, их интерпретации (пифагорейцы, Ферекид и Эмпедокл) и теоретического осмысления (Платон) вряд ли было бы возможным христианское представление о душе в том виде, в котором оно организовалось.

Так как античный мир "был лишен чувства неповторимости человеческой личности, пифагорейство втягивало свою концепцию души в общее учение о круговороте вещества" (Лосев) так, что в результате получался метемпсихоз как учение о переселении душ, о вечном их круговороте. Концепция метемпсихоза пифагорейцев занимает срединное место между первобытным анимизмом и христианским признанием субстанциальности и уникальности каждой отдельной души человека. Метемпсихоз несет в себе пережитки анимизма, так как все живое он наделяет душой. Но в то время как анимизм еще растворяет индивидуальные души в некой всеобщей субстанции-природе, метемпсихоз стоит на пути субстантивации каждой отдельной души. Вместе с тем он еще не доходит до признания ее абсолютной самостоятельности и суверенности, а значит необходимо переселение душ. Метемпсихоз свидетельствует о том, что душа уже осознана как нечто самостоятельное, ведь переселяется именно она, что означает признание ее индивидуальности. Но в то же время она лишена личностной самобытности, так как теряет память и меняет тела. Однако в силу того, что результатом ритуально-очистительной борьбы с плотью должно стать освобождение от нее, именно с орфическо-пифагорейских взглядов начинает развиваться *дуалистическая метафизика*, разделяющая сущность человека на две враждебные стороны – материальную (телесную) и духовную (душевную), что приведет в дальнейшем к развитию гностических и манихейских взглядов, безудержному аскетизму, превращающемуся в самоцель, забвению интересов земной жизни.

В ранней греческой культуре вызрели, таким образом, две точки зрения на представления о человеческой душе и ее судьбе: Первое – героическое или гомеровское. В этом представлении душа не обладает внутренней самооценностью, а душевные качества не входят в категорию заслуг и прегрешений героя. Личность героя кончается там, где кончается его тело. Аид же, куда отлетает душа после смерти, есть чисто отрицательная категория. Там душа томится и жаждет нового воплощения. Боги и люди согласно этой концепции имеют совершенно противоположную судьбу. Второе понимание души выражено в душеспасительной психологии мистерий, где душа рассматривается уже как самодовлеющая ценность. В рамках этой концепции развивается не мифология богов и героев, а мифология человеческой души, которая попадает в тело как в тюрьму. Такое понимание создает "страстотерпную, динамическую ситуацию, которая и разворачивается в мистирию... рвущейся к освобождению души". В результате этого происходит и переоценка факта человеческой смерти, – он наполняется обнадеживающим содержанием, придавая человеческой душе положительную посмертную перспективу. Вместо мрачных глубин Тартара душа, в соответствии со своими заслугами, может попасть на Елисейские поля, – местопребывание праведников (Семушкин).

Пифагорейские представления о душе во многом оказали влияние на формирование в будущем христианского учения: "Вместе с открытием души как самостоятельного начала появилось и чувство связанности души телесным началом, чувство грехопадения, жажды преодолеть телесное начало и такого возмездия за грехи, в результате которого можно было надеяться на полное очищение" (Лосев). Конечно, пифагорейское "очищение", находясь в рамках языческого политеизма, не могло прямо вести к концепции спасения в христианстве, однако путь был уже открыт. Существенное отличие христианской концепции души от пифагорейской заключается еще и в том, что в последней душа, хотя уже понимается как индивидуальное начало, но *еще* не мыслится как личностное, т.е. абсолютно самодостаточное и уникальное в своей индивидуальности. Отсюда с необходимостью вытекает и теория метемпсихоза, которая занимает переходное место между первобытным анимизмом и собственно христианским представлением о сущности души. Христианству здесь близко то, что души понимались в пифагореизме равными перед вечностью, что

вело к общедемократической социальной позиции, но, конечно, это равенство было ограниченным, ибо осуществлялось в рамках рабовладения, которое пифагорейцы, видимо, не отрицали. Для пифагореизма здоровая душа требовала здорового тела, однако, для очищения требовалось полное отстранение от всего телесного.

Следующий этап в развитии представлений о душе связан с творчеством Платона. Наиболее красноречиво он выразил свои представления о душе в диалоге "Федон", где говорится о ее бессмертии, а так же развивается учение об идеях как "порождающих структурах человеческой жизни" (Лосев). Платон, заимствуя пифагорейское учение, унаследовал и его дуализм в понимании сущности человека. Тело мыслилось как гробница души еще у орфиков, затем эти представления развивал пифагореец Филолай, к которому Платон ездил в Южную Италию и у которого (через Диона) покупал пифагорейские книги. Согласно этим взглядам душа, в наказание за некоторые преступления, "соединена с телом и как в могиле погребена в нем". "Пока мы обладаем телом, – считал Платон, – ... нам не овладеть полностью предметом наших желаний" (Федон, 66b). По вине тела человек также не имеет досуга для философии, и недуги тела также не способствуют познанию истины. Поэтому душа философа должна "решительно презирать тело и бежать от него, стараясь остаться наедине с собой" (Федон, 65b). Но так как познать истину можно лишь "отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душой", то при жизни это сделать невозможно ("нечистому касаться чистого недозволено"), хотя возможно бесконечное приближение к источнику знания еще при жизни посредством ограничения связи с телом (Федон, 65a-b). Согласно платоновскому учению о человеке все плохое в нем – от тела, цель философии поэтому – "освобождение души от общения с телом" (Федон 65a). И лучше всего душа мыслит, когда распрощается с телом и устремится к "подлинному бытию" (65c). Те, кто "благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно" (144c). Душа оказывается имманентно и изначально чистым началом, все же плохое происходит от влияния на нее телесных страстей.

В древнеиндийской культуре, в Упанишадах, осуществляются как поиски первоосновы сущего, так и сущности человека. В них процесс умозрительного утончения и формообразования духовной сферы происходит на основе субстантивации таких понятий как *саман*, *угидах*, *брахман*, *атман* и др. Понятие "Брахман" является центральным в Упанишадах, в нем "все возникает, все прекращается, все дышит". Наименованием субъективного начала или сущности человека является понятие "Атман". Как поиски первоосновы сущего, так и сущности человека, осуществляются методом все более утонченного умозрения и апофатики, через отметание всего налично сущего: "не то, не то", – гласит одно из высказываний в Упанишадах. В то же время постулируется изначальное единство сущности человека с бытием, космосом, Брахманом: "ты еси То". В буддизме, напротив, отрицается всякая субстанциальность бытия, в том числе и душа, понятие которой подменяется потоком психофизических элементов существования – дхарм.

В древнегреческой культуре наука о душе (психология) впервые оформляется в самостоятельный вид знания у Аристотеля. У предшествующих греческих мыслителей, в том числе и у Платона, представления о душе носят расплывчатый характер и выражаются в основном в мифо-символической форме. Аристотель впервые в истории не только европейской, но и, пожалуй, мировой мысли разрабатывает научный подход к области психических явлений, в связи с чем его можно считать основателем психологии как науки о душе. "Познание души, – утверждает он в трактате "О душе", – много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы. Ведь душа есть как бы начало живых существ", а потому ей необходимо отвести "одно из первых мест (402a 5). Душа есть "причина бытия живого существа" (1017b 5), "первая сущность", в то время как тело – материя, а человек или живое существо – соединение той и другой как общее" (1037a 5). Душа как форма есть сущность человека, "суть бытия такого-то тела", его энтелехия как фактическая осуществленность.

Аристотель попытался органически связать все уровни психологической науки, от анализа ощущений он перешел к стремлению и влечению, а от них к движению и его источнику. Поэтому психология Аристотеля и его учение о душе тесно связаны как с физикой, так и с метафизикой, ибо душа человека принадлежит двум мирам: природному и сверхприродному, чувственному и сверхчувственному. Понятие души у него является многоуровневым. С его точки зрения не только человек, но и животные и

даже растения обладают душой, хотя и разного качества. Мир душ занимает срединное место между неоформленной первоматерией, затем неживым миром стихий и перво двигателем. Человек, с его точки зрения, обладает не только свойственной лишь ему душой, но и животной и растительной. Животные, в свою очередь, обладают животной и растительной душами. Растения – только растительной. Душа, таким образом, бывает растительной и животной, а также "разумной". Есть у Аристотеля и более подробная классификация, где можно выделить пять видов или частей души: душа "питающая", ощущающая", "стремящаяся", "движущаяся" и "мыслящая" (433b). Говоря о душе Аристотель начинает как эмпирик. Так он пишет, что душа фактически ничего не испытывает и не действует без тела и все ее состояния имеют свою основу в материи: "душа не существует без материи" (1026a 5). В основу всего познания, как и в "Метафизике", Аристотель полагает ощущение: "существо, не имеющее ощущений, – говорит он, – ничему не научится и ничего не поймет" (432a 5). Однако далее он переходит к критике натуралистических и пифагорейских представлений о душе как гармонии, числе и чём-то самодвижущем. Так если бы душа состояла из элементов и познавала мир благодаря принципу подобия, то ей было бы недоступно познание общего. Таким образом в психологии Аристотеля сплелись его представления как натуралиста, создавшего концепцию низших психических уровней на основе анализа форм живой природы, и как теолога, утверждавшего бога в качестве перво двигателя и перво причины не только космической жизни, но и высших психических и духовных функций человека. Так Аристотель признает, что только одной душе присуще мышление, а если "имеется какая-нибудь деятельность и состояние, свойственное одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела" (403a 10). И в этом смысле душа становится объектом "первой философии", т.е. метафизики, так как отделенное "от всего телесного как таковое изучает тот, кто занимается первой философией" (403b 15). Здесь он вступает уже в область умозрительных спекуляций о душе, развивая фактически метафизическую теорию о ней. Последняя представлена его учением об уме как высшей способности души. Итак, как и в "Метафизике", в трактате "О душе" Аристотель начинает как эмпирик и физиолог, а заканчивает как метафизик: "душа неотделима от тела... Но конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела..." (413a 5). Это, говорит Аристотель, есть "ум или способность к умозрению", так как "они иной род души и только эти способности могут существовать отдельно от преходящего" (413b 25). Если ум мыслит вечное, бессмертное, неуничтожимое, то вечен и он сам, а значит, отчасти, и его носитель, обладатель ума, т.е. человек в своей умозрительной сущности как духе. Однако "то, что называют умом в смысле разумения, не присуще одинаково всем живым существам, даже не всем людям" (404b 5). Именно этот ум "существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи". "Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно" (430a 25). А это и есть "действующая причина... форма в душе" (1032b 25). Ум представляет собой чистую способность умозрения, которая тождественна со своим предметом – вечным и неподвижным перво двигателем. Отсюда вытекает понятие "умного" бессмертия. Как перво двигатель оказывается формой форм для космоса, так ум является формой формы человеческого существа, если под просто формой понимать душу. В лице Аристотеля метафизика души достигает апогея своего развития в классической античной философии. Не зря христианская патристика будет заимствовать его идеи, а еще позднее, Фома Аквинский попытается всецело инкорпорировать учение Стагирита о сущем и душе в католическое мировоззрение. Однако в определенном и собственно философском аспекте учение Аристотеля о душе оказывается непревзойденным. Он заключается в том, что Аристотель разработал светское метафизическое учение о душе, выразив его в понятиях, что никому не удавалось сделать до него.

В Средневековье возникает идея бытия как трансценденции, что меняет представление о душе, сущность человека начинает мыслиться как дух. Закрепляется трихотомическое представление о человеке: стихея (материальная, телесная составляющая), психея (душа, область осознанных чувств и мыслей) и диохея (сфера духа, бессмертная и богоподобная часть человека). Вместе с различенностью вещи и идеи как ее сущности, сущего и бытия, человек приходит к различению тела, души и духа. Тело он относит к сущему, а дух к бытию или чему-то вечному. Душа же связывает оба понятия. Способствовала этому не только иудейская традиция и возникшее христианство, но к этому поэтапно шла и античная мысль. Уже Анаксагор различал понятия души и ума. Такое же представление о высшем виде души как уме, который

вечен, мы находим у Аристотеля. Сократ хотя и употребляет термин "душа", он уже не несет в себе традиционного античного соматического наполнения. Духовное познание определяется Сократом как такое самопознание, при котором происходит умозрение в сущность человека, душу и дух. Так он говорит: "если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек – это душа". Из сказанного он делает вывод: "Следовательно, тот, кто велит нам познавать самих себя, приказывает познавать свою душу" (Алквад I, 130с). Тем не менее, вплоть до неоплатонизма включительно душа мыслилась как частица или модус мировой души. В христианстве же душа каждого конкретного человека есть самоценная и самодостаточная субстанция. Для античности и неоплатонизма тело есть оковы, гробница души. Если же признается трансцендентное начало, творящее мир из ничего, то и душа, как собственно божественное в человеке, не может выводиться ни из каких космических причин, ей не может предшествовать ничто тварное, ибо она создана из иной, божественной "материи" – духа. Родившееся понятие бытия как трансцендентного открыло человеку совершенно невиданные, новые горизонты психологического и метафизического познания, однако принесло с собой и массу проблем, таких, как необходимость соотнесения трансцендентного и имманентного, сущего и бытия, взаимоотношений и связи тела, души и духа и т.д. Вся духовная культура пытается разрешить эти задачи и снять оппозиции, которые являются движущей силой самой духовной культуры, метафизики, философии и психологии.

В новоевропейской философии появляются представления о душе как "пучке восприятий" (Юм и Кант), что лишает ее субстанциальности. В зародившемся вульгарном материализме понятие души, если оно и признается, низводится на уровень физиологии. Впервые в историческом развитии понятие души разработал Гегель, а К. Маркс связал ее совершенствование с исторической практикой человека, классовой борьбой, развитием производительных сил и производственных отношений. В философии нерелигиозного экзистенциализма (Ж.-П. Сартр, А. Камю) душа рассматривается не как предзаданная человеку сущность, а как то, что создается в процессе духовно-нравственной деятельности человека.

**Нижников С.А.**

## **ДУХОВНОЕ ПОЗНАНИЕ В КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА И ЗАПАДА: СХОДСТВО И РАЗЛИЧИЕ**

Прежде чем перейти к анализу духовного познания в культурах Востока и Запада, необходимо определить то, что оно представляет само по себе, описать его свойства и характеристики. Духовным является все то, что непосредственно связано с понятием духа, которое генетически производно от понятия "душа", но сущностно отлично от него. Если душа признается имманентным началом человеческой субъективности, то дух – трансцендентным. Понятие духа (в Древней Греции это *нус* (ум), *пневма*; в Древней Индии – Брахман, Пуруша, *прана*) является метафизическим, может представлять собой или некую нематериальную субстанцию, тождественную миру в его целостности и совершенстве (пантеизм), или абсолютную Личность, Бога (теистический персонализм), или собственно саморазвивающееся понятие как субъект (панлогизм Гегеля). Духовное является продуктом деятельности духа, и может проявляться как откровение (религия) и логос (философия). Дух есть сущность духовного также, как духовное – сущность душевного. Духовное возникает тогда, когда человек начинает строить как бы иной мир, мир умозрения, с присущими ему понятиями и символами. Человек как бы удваивает мир, строя свою духовную сферу, которая является, в свою очередь, не вымыслом, а способом человеческого существования. Лишь в результате такого *удвоения* мира возможно возникновение смысла и ведение разумной, сознательной и целеполагающей деятельности.

Духовное познание непосредственно связано с познанием абсолюта и самопознанием, что взаимосвязано. Оно осуществляется через умозрение, которое, трансцендируя налично сущее, восходит к его истине как бытию. В движении трансцендирования порождается трансцендентное как представление об ином, чисто умозрительном мире. Степень же умозрения говорит о глубине духовного познания. В

собственном смысле слова понятие духа рождается вместе со становлением монотеистических религий трансцендентного типа, когда Бог мыслится запредельной реальностью, творящей мир "из ничего", когда предметом философии становится не чувственное сущее, а умозрительное бытие. В этом смысле ранняя древность не знает духа, ибо она соматична и "душевна" ("пневматична").

Рождение понятие бытия как трансценденции не только открыло человеку невиданные горизонты духовного познания, но и принесло с собой массу новых проблем, таких, как необходимость соотнесения трансцендентного и имманентного, сущего и бытия, бытия и мышления, взаимоотношений и связи тела, души и духа, человека и Бога, мира и Бога и т.д. Вся духовная культура пытается разрешить эти задачи и снять оппозиции, которые являются движущей силой самой духовной культуры.

Возникновение идеи бытия как сверхсущего начала приводит к тому, что сущность человека начинает мыслиться как дух. Способствовала этому не только иудейская традиция и возникшее христианство, но к этому поэтапно шла и античная мысль. Умозрение углублялось от мифа к *логосу* и *теосу*, от *апейрона* (Анаксимандр) к *нусу* (Анаксагор), от имманентного (онтологии) к трансцендентному (метафизике). Вместе с различенностью сущего и бытия (Парменид), вещи и идеи как ее сущности (Платон), человек пришел к различению тела, души и духа. Тело он отнес к сущему, а дух к бытию или чему-то вечному. Душа же связывает оба понятия. Духовное отношение к жизни стало рождаться там, где человек начал метафизически осмысливать свою жизнь из своего положения в мире. Из такого осмысления родилось представление об *идее*, об "идейном" отношении к жизни, т.е. духовном. Понятие идеи как онтологической единицы, гносеологического принципа и духовной жизни выражено в философии Платона. В религии метафизическое осмысление жизни закрепляется на центральном ее символе. Через такого рода символ или идею для человеческого сознания становится возможным вхождение в духовное, осуществление духовной жизни. Из понимания духовного как духа рождается соответствующая этика, добродетелями которой становятся созерцание запредельного, бесстрашие, отрешенность и т.д. Возникает новый идеал святости.

Генезис понятия духовного является одновременно становлением человека как духовного существа и запечатлением этого процесса в философских понятиях, религиозных символах и произведениях искусства. Они важны тем, что играют креативную, творческую и созидательную роль в духовном познании: опираясь на эти духовные орудия, человек все с большей глубиной способен осмыслить свое положение в мире, задуматься над смыслом собственной жизни. Если *по природе* человек – существо биологическое, то *по сущности* – духовное. Именно наличием духовной сферы человек, как существо разумное, принципиально отличается от животного мира, а общество от стада. Феномен духовного можно определить через понятие трансформации: духовное познание осуществляется тогда, когда некое человекоподобное существо трансформируется к Человеку. В дальнейшем этот процесс может обрастать своей символикой и терминами в зависимости от того, на каком материале он осуществляется: религиозном, философском или ином творческом. Таким образом, процесс духовного творчества в истории культуры разбивается на три основных потока, в которых духовное проявляет себя наиболее непосредственным образом: религию, философию и искусство. Духовное как таковое едино в своем понятии, но в истории осуществляется различными путями. Феномен духовного, однако, реализуется в этих трех сферах специфическим образом, опираясь на различные сущностные силы человека, его способности и потенции. Духовное есть трансформация человека к духовному существу, которая невозможна без "точек опоры": символов религии, метафизических понятий философии или произведений искусства опираясь на которые сознание способно самоочищаться. Вместе с тем нельзя проводить прямое соответствие, отождествление духовного феномена со сферами философии, религии или искусства. Они духовны лишь в той мере, в какой в них или посредством их осуществляется духовное делание. Но, даже двигаясь в этих сферах, создавая их, само духовное постоянно ускользает от внимания, оставляя вместо себя или символы, или теории, или произведения искусства как свою объективацию, – происходит его отчуждение. Духовное есть нечто, что питает все виды творчества, сохраняя вместе с тем автономность. Однако духовное в абсолютно чистом виде есть ничто, ибо оно неопределимо и неуловимо, и знать о нем мы можем лишь благодаря его проявлениям именно в этих трех, прежде всего, сферах: религии, философии и искусстве. Сущность

проявляет себя в том, что она существует в истории. Идя назад, можно продвигаться вперед, через проявления духовного распознавать его сущность.

Опыт духовного самопознания, конституирующий сущность человека, создает и культуру. Он является ее формообразующим стержнем. В этом смысле феномен духовного не является достоянием культуры, ибо она сама возникает на основе духовных актов. Духовное – это то, что созидает личность, а духовность, – это проявления деятельности личности. В культуре объективируется движение духовного, возникает духовность. Культура питается духовными актами, которые без культуры были бы непостижимы, но, сформировавшись как ставшее и объективированное знание, культура может становиться враждебной духовному творчеству.

Духовное познание не характеризуется экспансией вширь, оно качественно отличается от всех иных способов познания тем, что идет вглубь. Если научное, мистическое и экстрасенсорное познание любых видов распространяется по горизонтали, хотя и в разных направлениях, то духовное выступает по отношению к ним как познание вертикальное, не как познание относительно только способностей человека и его свойств, их развития, а как познание относительно обладателя их, или познание сущности, самости, природы человека. Духовный человек не столько озабочен развитием своих способностей и расширением горизонта познания, сколько обнаружением своей сущности или улучшением своей природы – т.е. нравственным очищением. Его интересует, прежде всего то, как правильно распорядиться тем, что он уже имеет. Человек вступает в сферу духовного, когда задается экзистенциальным вопрошанием о смысле собственной жизни. Духовное представляется как истина человеческой жизни, которая рождается из осмысления самой жизни. Духовное является высшим продуктом жизни как таковой, которая приходит к своему самосознанию и сознательному возрастанию в человеке.

Особо необходимо выделить такие сущностные характеристики духовного познания как трансцендирование и экзистирование. Осуществляя трансцендирование, человек выходит за рамки своего наличного бытия, расширяет сознание, раздвигает горизонты своего познания, вскрывает свое имманентное, но лишь в том случае, если оно захватывает его экзистенцию, затрагивает основу его собственного существования. Сущность человека разворачивается, проходя этапы трансцендирования своего наличного бытия, но трансцендирование, которое не захватывает глубины экзистенциального бытия человека, будет лишь пустой фразой или формой. Истинное духовное познание осуществляется таким образом, что чем более трансцендируется наличное, тем глубже вскрывается экзистенциально-имманентное. Сущность человека становится явной лишь в растяжении, в напряжении между трансцендентным и имманентным, когда осуществляется его "экстатическое выступление в истину бытия"<sup>1</sup>. Лишь в этой растянутости–расплатости человек способен "увидеть" самого себя, попасть в "просвет Бытия"<sup>2</sup>, т.е. осуществлять духовное познание.

С точки зрения функционирования сознания человека символом духовного является чистое сознание (как, например, абсолютное "Я" в философии Фихте или нирвана в буддизме). Чистое сознание является идеалом, который особенно глубоко раскрыт в восточных духовных традициях. Духовный путь здесь видится как разотождествление сознания с любым наличным его содержанием, которое пытается захватить все поле сознания. Отчуждая от себя "не-я" человек постоянно углубляет сам себя, узнает себя как нечто иное. В результате *так* осуществляемого духовного познания происходит раскрепощение сознания от любого наличного его содержания, внутреннего мира человека от тирании комплексов, влечений, эмоций, хаотичных мыслей и т.д. В христианстве данный процесс осуществляется посредством молитвы или обращения к трансцендентному. В восточных духовных традициях трансцендирование осуществляется посредством медитации, очищения "я" от "не-я". Как в религии, так и в соответствующей ей философии это – "умно-сердечный" экстаз, достижение человеком максимального совершенства, полное разворачивание его сущности, обретение истинного смысла жизни и реализация всех потенций. Таков духовный идеал, в котором снимаются все противоречия: мышления и бытия, отчуждение человека от собственной сущности, осуществляется его единение с Богом.

Духовное в общечеловеческом плане рождается из расцвета национального. Все лучшее и глубочайшее, созданное национальными культурами, уже тем самым есть и общечеловеческое. Нет

культуры, религии или философии, как глубокой духовной традиции, лучшей или худшей, богатой или бедной, – здесь все самобытно и уникально. Вместе с тем духовное в общечеловеческом плане не является механическим набором определенных идей или произведений, но их внутренней сущностью. За всеми формами и проявлениями в культуре феномена духовного выявляется некий инвариант – духовный архетип человечества, который можно представить в виде равнобедренного треугольника, вершинами которого будут являться Истина, Добро и Красота. Проведя круг и соединив эти вершины, получаем Любовь. Круг, взятый как целое, определяется как Бытие, Единое, Благо, Бог – в зависимости от традиции и символа, который она использует. Сущность человека разворачивает себя через философствование – методом мышления, которое ищет истину; через веру – в религии, которая выражает добро; и через творчество – в искусстве, которое создает красоту. Во всех культурах человечества выражен единый архетип под оболочкой различных символов, он светится различными гранями своих национальных культур, через каждую из которых он видится целиком и полностью, но специфическим образом, и чем больше у него граней, тем богаче спектр духовного содержания архетипа. В архетипе все задано в единстве, которое изначально не по времени, но по сущности, к которой стремится духовное познание, пытаясь обрести свой целостный вид. Однако духовный архетип человечества может развернуться в истории лишь экзистенциально, через воплощение в каждой личности, – через разворачивание ее сущности.

Помимо определения основных сфер реализации духовного феномена (философии, религии и искусства) и сущностных характеристик духовного познания (поиски смысла, трансцендирование, экзистирование и др.), понятие духовного можно выявить и попытаться описать с точки зрения его качественного наполнения. К нему можно отнести человечность, любовь, совесть, творчество и др. Именно эти проявления духовного пронизывают все его сферы, присутствуют во всех культурах. Феномен духовного, реализуемый как процесс самопознания, при котором разворачивается сущность человека, обнаруживает себя во все большей степени очеловечивания человека. Человечность человека "покоится в его существе", так как бесчеловечным, "негуманным" называем мы человека, "отпавшего от своей сущности"<sup>3</sup>. Из этого можно заключить то, что человек по сущности, по своей духовной природе добр, и зол он лишь тогда, когда забывает себя, отдаляясь от своей сущности. Из такого забвения человеком самого себя и вырастает духовный кризис человечества, как потеря человеком человечности, гуманизма, своего собственного лица. От человека его сущность скрывает как техника, так и его собственная неодухотворенная чувственность. Истинный гуманизм вырастает из духовного познания и является сущностной характеристикой духовного феномена. Нравственность поэтому сущностно связана с духовным и является одной из форм его проявления. Нравственность "нравственна" лишь тогда, когда она рождается из глубин духовного. В духовном мире нечто приобретает лишь через самоотдачу и жертву. В духовном познании, чем больше человек отдает, тем больше приобретает, поэтому Будда говорил "дай тому, от кого не возьмешь обратно" (Дхаммапада), а Христос призывал к жертвенной любви. Совесть – именно благодаря ей вступают в сообщение, во взаимодействие как бы два онтологически разных мира: материальный и духовный. Человек посредством совести осуществляет их координацию, строит мир эмпирический по законам мира идеального. Совесть связывает поступок человека с его идеалом. В со-вести человек выступает в роли вестника бытия, чтобы жить в со-гласии с ним (Хайдеггер).

Высшей формой духовного отношения человека к миру является любовь. Она выражает собой принцип возрастания жизни, пришедшей к своему самосознанию через человека. Любовь является существом самой жизни и представляет собой духовный архетип человечества, который раскрывается экзистенциально через разворачивание сущности человека посредством зарождения в нем любви. Любовью человек соединяется как с ближним, так и с собственной душой, как с бытием, так и с Богом. Именно любовь связывает воедино истину, добро и красоту, являя в этом высшем синтезе духовный архетип человечества. Без любви все тщетно (ап. Павел). Любовь не случайно стала знаменем всех духовных традиций человечества. Если душа человека движется любовью, то это говорит о достижении ею высшего совершенства, о том, что человек в своих поступках исходит как из абсолютной, так и из своей сущности. В любви человек познает не только другого, но и самого себя, сущность мира, бытия, Бога.

Можно также с уверенностью сказать, что вне творчества нет духовного, лишь благодаря нему философия, религия, любовь и совесть обретают духовный смысл и развитие. Высшим видом творчества является самопознание, самосозидание человеком самого себя – лишь этот процесс можно определить как собственно духовный, как действительно творческий, приводящий к развертыванию на основе любви сущности человека и к явленности – духовный архетип человечества.

Между тем эмпирический анализ различных традиций приводит к выявлению принципиальных различий в духовном познании Востока и Запада, обнаруживая их отличительные мировоззренческие, понятийные и методологические установки. Согласно этой точке зрения западное религиозно–философское мировоззрение, основанное на авраамическом откровении, исходит из истины как трансцендентного персоналистического начала, в то время как восточное не отрывает трансцендентное от имманентного, склоняясь к пантеизму. Духовное познание на Западе воспринимает первоначало бытия в качестве личности, отсюда его персоналистическая направленность, Восток растворяет эгоистическое человеческое начало во всеобщем: Атмана в Брахмане (Индия), индивида в Дао (Китай). И если на Западе духовный путь есть *спасение* субъекта Абсолютной Личностью, то на Востоке он заключается в *освобождении*, которое человек предпринимает самостоятельно. Разница между данными понятиями носит принципиальный характер, она определяет и выбор средств духовного познания: на Западе это молитва как обращенность к трансцендентному началу, на Востоке – психо–физический тренинг, медитация. В первом случае необходимо говорить о *вере*, а во втором о йоге или даосской алхимии.

Вера представляет собой единственно возможный способ духовного познания трансцендентного начала, запредельного для разума. Вера способна мгновенно даровать спасение, и в этом случае отпадает необходимость в освобождении, ибо спасение объемлет его в себе. Отсутствие веры требует многолетних методических упражнений, работы над собственным телом и сознанием для достижения искомой цели. Истинная вера – это живой духовный процесс человеческого самотворчества. Догмат, с одной стороны, закрепощает ее, а с другой, для нее же самой требуется объект, без которого она не может существовать и на который она должна быть направлена. Как объектом сознания является его собственное содержание, так объектом веры является вероисповедание. Без исповедания вера бездейственна, хотя любое исповедание ограничивает ее своим содержанием, из чего впоследствии возникает множество вер, каждая из которых претендует на абсолютность, в силу чего они вступают в конфликт друг с другом. Чтобы их примирить, необходимо знание (гносис).

На Западе гностический идеал представляет собой процесс обожения как приближение, уподобление Абсолютной Личности, к Восточному гносису если и можно применить понятие обожения, то в смысле уничтожения индивидуальных эгоистических сторон субъекта. Обожение (от греч. θεωσις – теосис) – цель и выражение идеала религиозной жизни, характеризуется экстатическим переживанием непосредственного единения с абсолютным. Хотя исторический аналог и прообраз обожения можно усмотреть уже в глубокой древности в шаманско–оргиастических культурах, имевших целью экстатическое снятие дистанции между человеком и богами (миром духов), тем не менее, обожение в собственном смысле возникает лишь тогда, когда духовное познание приходит к понятию трансцендентной Личности – персоналистическому теизму. В ортодоксальных системах теизма (иудаизм, христианство, ислам) абсолют предстает в виде личного Бога, а единение с ним (обожение) рассматривается не как слияние, не по сущности, а “по благодати”, в христианстве – как “усыновление”, единение не сущностное, а энергичное. Оно рассматривается здесь как результат диалогического общения личностей (божественной и человеческой). Понятие обожения, впервые подразумеваемое уже в ветхозаветной традиции, терминологически возникло в древнегреческой философии, получило свое дальнейшее развитие и углубление в духовно–аскетическом богословии христианства, суфизме и т.д.

Различие в понимании обожения в дохристианской, внехристианской и христианской духовной культуре принципиально. Его можно выразить в следующих чертах: обожение в христианстве основывается на понятии веры в умозрительно–духовном его смысле. Христианский гносис есть вера как высший вид познания и знания, ибо непостижимый трансцендентный Бог, недоступный для рассудочного познания,

открывается лишь благодаря вере и Откровению. Эта вера раскрывается в первую очередь через любовь как к трансцендентному началу, так и к человеку.

Вместе с тем нельзя отрицать способность к трансцендированию как методу духовного познания и на Востоке. Медитация, свойственная Востоку, есть такой же выход за собственные эгоистические пределы, за порог обыденного сознания, как и вера. Европоцентризм, исходящий из "авраамцентризма", останавливающийся лишь на противопоставлении Запада и Востока, веры и медитации – поверхностен. Методы мгновенного обретения истины известны не только Западу, но и буддистскому Китаю и Японии, а понятие освобождения даже терминологически предполагает наличие субъекта, который "освобождается". Единение Атмана с Брахманом, даоса с Дао можно рассматривать не только и не столько как процесс растворения субъекта в высшем всеобщем начале, сопровождающийся потерей самосознания, но и как процесс расширения индивидуального самосознания до бесконечности<sup>4</sup>.

С точки зрения функционирования сознания человека, изучением которого Восток занимался не одно тысячелетие (йога, буддизм), вера является определенным комплексом, осмысленным высшим чувством (идеализированным переживанием), отраженным в догмате и ритуале. Центральный религиозный символ является стержнем, на котором закрепляется соответствующий духовно-религиозный опыт, его феноменология. Опираясь на данный символ и трансцендируя к нему, сознание оказывается способным к духовной деятельности самоочищения. Однако, вместе с тем, оно закрепощается границами определенного символа, сколь бездонным бы он ни казался. Восток, в виде некоторых духовных течений, смог во многом освободиться от символотворческой работы сознания, пробиться к его изначальным "чистым" структурам, незамутненной интерпретацией (индийский мудрец-аскет начала XX в. Рамана Махарши, даосская медитация, японский дзэн-буддизм), т.е. осуществить на практике то, к чему стремился в теории западный философ начала XX в., основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль.

Понятие духовного представлено как дух и в буддизме, несмотря на отрицание в нем всякой субстанциальности бытия. И может быть, в силу именно этого отрицания рождается духовное как трансцендентное – нирвана. Буддизм в высшей степени использует метод апофатики, но его же мы находим и в христианской традиции. Определяя Божество Дионисий Ареопагит пишет: "несмотря на то, что оно является Причиной всякого бытия, само оно – не существует, так как за пределами какому бы то ни было существованию<sup>5</sup>. Понятие нирваны обладает такими же характеристиками.

Выход к подобному универсализму потенциально сохраняется в любой духовной традиции в силу единства определения духовного познания. Прежде всего, это метафизические его основания, заключающиеся в понятии трансцендентного бытия, которое не может быть всецело выявлено какой-либо одной традицией, а также единство духовного опыта, практического аспекта достижения вершин гносиса, характеристики которого также в своей основе универсальны (воздержание, смирение, безмолвие, бесстрашие, покаяние, благодать, любовь и др.). Не в метафизическом, а в содержательном аспекте единство суфийского и восточнохристианского гносиса, например, заключается в понятии любви, ибо сам Бог есть любовь, поэтому любовь божественная есть вершина гносиса в его практическом аспекте. Любовь выводит понятие гносиса за рамки его конкретных проявлений, что ярко выразил Ибн 'Араби: "Я следую религии любви, и, какой бы путь ни избрали верблюды любви, такова моя религия, моя вера"<sup>6</sup>.

Тем не менее, духовное невозможно увидеть и сказать "вот оно", но наоборот, здесь скорее подходит апофатический метод Упанишад, который в поисках сущности, на что бы мы не указывали, отвечает отрицанием "не это, не это". Духовное, как и Дао – везде и нигде. Оно присутствует как сущность в том, в чем оно проявляется, и его познание возможно лишь через его явленность. Духовные традиции Востока и Запада хотя и различны в своих методах духовного познания, едины в своих результатах. Эта общность заключена в духовном архетипе человечества и сущности человека, которые едины, но могут развертываться различными методами.

## ДУХОВНОЕ ПОЗНАНИЕ И ЕГО СПЕЦИФИКА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ОПЫТЕ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Прежде чем обратиться к анализу духовного познания в культурах Востока и Запада, необходимо определить то, что оно представляет само по себе, описать его свойства и характеристики. Духовным является все то, что непосредственно связано с понятием духа, которое генетически производно от понятия "душа", но сущностно отлично от него. Если душа признается имманентным началом человеческой субъективности, то дух – трансцендентным. Понятие духа (в Древней Греции это *нус*, пневма; в Древней Индии – Брахман, пуруша, прана) является метафизическим, может представлять собой или некую нематериальную субстанцию, тождественную миру в его целостности и совершенстве (пантеизм), или абсолютную Личность, Бога (теистический персонализм), или собственно саморазвивающееся понятие как субъект (панлогизм Гегеля). Духовное является продуктом деятельности духа, и может проявляться как откровение (религия) и логос (философия). Дух есть сущность духовного так же, как духовное – сущность душевного. Духовное возникает тогда, когда человек начинает строить как бы иной мир, мир умозрения, с присущими ему понятиями и символами. Человек как бы удваивает мир, строя свою духовную сферу, которая является, в свою очередь, не вымыслом, а способом человеческого существования. Лишь в результате такого *удвоения* мира возможно возникновение смысла и ведение разумной, сознательной и целеполагающей деятельности.

Духовное познание непосредственно связано с познанием абсолюта и самопознанием, что взаимосвязано. Оно осуществляется через умозрение, которое, трансцендируя налично сущее, восходит к его истине как бытию. В движении трансцендирования порождается трансцендентное как представление об ином, умопостигаемом мире. Степень же умозрения говорит о глубине духовного познания. В собственном смысле слова понятие духа рождается вместе со становлением монотеистических религий трансцендентного типа, когда Бог мыслится запредельной реальностью, творящей мир "из ничего", когда предметом философии становится не чувственное сущее, а умопостигаемое бытие. В этом смысле ранняя древность не знает духа, ибо она соматична и "душевна" ("пневматична").

Рождение понятия бытия как трансценденции не только открыло человеку невиданные горизонты духовного познания, но и принесло с собой массу новых проблем, таких, как необходимость соотнесения трансцендентного и имманентного, сущего и бытия, бытия и мышления, взаимоотношений и связи тела, души и духа, человека и Бога, мира и Бога и т.д. Вся духовная культура пытается разрешить эти задачи и снять оппозиции, которые являются движущей силой самой духовной культуры.

Возникновение идеи бытия как сверхсущего начала приводит к тому, что сущность человека начинает мыслиться как дух. Способствовала этому не только иудейская традиция и возникшее христианство, но к этому поэтапно шла и античная мысль. Умозрение углублялось от мифа к *логосу* и *теосу*, от *апейрона* (Анаксимандр) к *нусу* (Анаксагор), от имманентного (онтологии) к трансцендентному (метафизике). Вместе с различенностью сущего и бытия (Парменид), вещи и идеи как ее сущности (Платон), человек пришел к различению тела, души и духа. Тело он отнес к сущему, а дух к бытию или чему-то вечному. Душа же связует оба понятия. Духовное отношение к жизни стало рождаться там, где человек начал метафизически осмысливать свою жизнь из своего положения в мире. Из такого осмысления родилось представление об *идее*, об "идейном" отношении к жизни, т.е. духовном. Понятие идеи как онтологической единицы, гносеологического принципа и духовной жизни выражено в философии Платона. В религии метафизическое осмысление жизни закрепляется на центральном ее символе. Через такого рода символ или идею для человеческого сознания становится возможным вхождение в духовное, осуществление духовной жизни. Из понимания духовного как духа рождается соответствующая этика, добродетелями которой становятся созерцание запредельного, бесстрашие, отрешенность и т.д. Возникает новый идеал святости.

Генезис понятия духовного является одновременно становлением человека как духовного существа и запечатлением этого процесса в философских понятиях, религиозных символах и произведениях искусства. Они важны тем, что играют креативную, творческую и созидательную роль в духовном познании: опираясь на эти духовные орудия, человек все с большей глубиной способен осмыслить свое положение в мире, задуматься над смыслом собственной жизни. Если *по природе* человек – существо биологическое, то *по сущности* – духовное. Именно наличием духовной сферы человек, как существо разумное, принципиально отличается от животного мира, а общество от стада. Феномен духовного можно определить через понятие трансформации: духовное познание осуществляется тогда, когда некое человекоподобное существо трансформируется к Человеку. В дальнейшем этот процесс может обрастать своей символикой и терминами в зависимости от того, на каком материале он осуществляется: религиозном, философском или художественном. Таким образом процесс духовного творчества в истории культуры разбивается на три основных потока, в которых духовное проявляет себя наиболее непосредственным образом: религию, философию и искусство. Духовное как таковое едино в своем понятии, но в истории осуществляется различными путями. Феномен духовного, однако, реализуется в этих трех сферах специфическим образом, опираясь на различные сущностные силы человека, его способности и потенции. Духовное есть трансформация человека к духовному существу, которая невозможна без "точек опоры": символов религии, метафизических понятий философии или произведений искусства, опираясь на которые сознание способно самоочищаться. Вместе с тем нельзя проводить прямое соответствие, отождествление духовного феномена со сферами философии, религии или искусства. Они духовны лишь в той мере, в какой в них или посредством их осуществляется духовное делание. Но даже двигаясь в этих сферах, создавая их, само духовное постоянно ускользает от внимания, оставляя вместо себя или символы, или теории, или произведения искусства как свою объективацию, – происходит его отчуждение. Духовное есть нечто, что питает все виды творчества, сохраняя вместе с тем автономность. Однако духовное в абсолютно чистом виде есть ничто, ибо оно неопределимо и неуловимо, и знать о нем мы можем лишь благодаря его проявлениям именно в этих трех, прежде всего, сферах: религии, философии и искусстве. Сущность проявляет себя в том, что она существует в истории. Идя назад, можно продвигаться вперед, через проявления духовного распознавать его сущность.

Опыт духовного самопознания, конституирующий сущность человека, создает и культуру. Он является ее формообразующим стержнем. В этом смысле феномен духовного не является достоянием культуры, ибо она сама возникает на основе духовных актов. Духовное – это то, что созидает личность, а духовность, – это проявления деятельности личности. В культуре объективируется движение духовного, возникает духовность. Культура питается духовными актами, которые без культуры были бы непостижимы, но сформировавшись как ставшее и объективированное знание, культура может становиться враждебной духовному творчеству.

Духовное познание не характеризуется экспансией вширь, оно качественно отличается от всех иных способов познания тем, что идет вглубь. Если научное, мистическое и экстрасенсорное познание любых видов распространяется по горизонтали, хотя и в разных направлениях, то духовное выступает по отношению к ним как познание вертикальное, не как познание относительно только способностей человека и его свойств, их развития, а как познание относительно обладателя их, т.е. познание сущности, самости, природы человека. Духовный человек не столько озабочен развитием своих способностей и расширением горизонта познания, сколько обнаружением своей сущности или улучшением своей природы – т.е. нравственным очищением. Его интересует прежде всего то, как правильно распорядиться тем, что он уже имеет. Человек вступает в сферу духовного, когда задается экзистенциальным вопрошанием о смысле собственной жизни. Духовное представляется как истина человеческой жизни, которая рождается из осмысления самой жизни. Духовное является высшим продуктом жизни как таковой, которая приходит к своему самосознанию и сознательному утверждению в человеке.

Особо необходимо выделить такие сущностные характеристики духовного познания как трансцендирование и экзистирование. Осуществляя трансцендирование человек выходит за рамки своего наличного бытия, расширяет сознание, раздвигает горизонты своего познания, вскрывает свое

имманентное, но лишь в том случае, если оно захватывает его экзистенцию, затрагивает основу его собственного существования. Сущность человека разворачивается, проходя этапы трансцендирования своего наличного бытия, но трансцендирование, которое не захватывает глубины экзистенциального бытия человека, будет лишь подобием духовного пробуждения. Истинное духовное познание осуществляется таким образом, что чем более трансцендируется наличное, тем глубже вскрывается экзистенциально-имманентное. Сущность человека раскрывается лишь в напряжении между трансцендентным и имманентным, когда осуществляется его "экстатическое выступление в истину бытия". Лишь в этой растянутости–распятости человек способен "увидеть" самого себя, попасть в "просвет Бытия", т.е. осуществлять духовное познание<sup>1</sup>.

С точки зрения функционирования сознания человека символом духовного является чистое сознание (как, например, абсолютное "Я" в философии Фихте или нирвана в буддизме). Чистое сознание является идеалом, который особенно глубоко раскрыт в восточных духовных традициях. Духовный путь здесь видится как освобождение сознания от любого наличного содержания, которое пытается захватить все поле сознания. Отчуждая от себя "не-я" человек постоянно углубляет сам себя, узнает себя как нечто иное. В результате так осуществляемого духовного познания происходит раскрепощение сознания от любого наличного его содержания, внутреннего мира человека от тирании комплексов, влечений, эмоций, хаотичных мыслей и т.д. В христианстве данный процесс осуществляется посредством молитвы или обращения к трансцендентному. В восточных духовных традициях трансцендирование осуществляется посредством медитации, очищения "я" от "не-я". Как в религии, так и в соответствующей ей философии это — "умно–сердечный" экстаз, достижение человеком максимального совершенства, полное разворачивание его сущности, обретение истинного смысла жизни и реализация всех потенций. Таков духовный идеал, в котором снимаются все противоречия: мышления и бытия, отчуждение человека от собственной сущности, осуществляется его единение с Богом.

Духовное в общечеловеческом плане рождается из расцвета национального. Все лучшее и глубочайшее, созданное национальными культурами, уже тем самым есть и общечеловеческое. Нет культуры, религии или философии, как глубокой духовной традиции, лучшей или худшей, богатой или бедной, — здесь все самобытно и уникально. Вместе с тем духовное в общечеловеческом плане не является механическим набором определенных идей или произведений, но их внутренней сущностью. За всеми формами и проявлениями в культуре феномена духовного выявляется некий инвариант — духовный архетип человечества, который можно представить в виде равнобедренного треугольника, вершинами которого будут являться Истина, Добро и Красота. Проведя круг и соединив эти вершины получаем Любовь. Круг взятый как целое определяется как Бытие, Единое, Благо, Бог — в зависимости от традиции и символа, который она использует. Сущность человека разворачивает себя через философствование — методом мышления, которое ищет истину; через веру в религии, которая выражает добро; через творчество в искусстве, которое созидает красоту. Во всех культурах человечества выражен единый архетип под оболочкой различных символов, он светится различными гранями своих национальных культур, через каждую из которых он видится целиком и полностью, но специфическим образом, и чем больше у него граней, тем богаче спектр духовного содержания архетипа. В архетипе все задано в единстве, которое изначально не по времени, но по сущности, к которой стремится духовное познание, пытаясь обрести свой целостный вид. Однако духовный архетип человечества может развернуться в истории лишь экзистенциально, через воплощение в каждой личности, — через разворачивание ее сущности.

Помимо определения основных сфер реализации духовного феномена (философии, религии и искусства) и сущностных характеристик духовного познания (поиски смысла, трансцендирование, экзистирование и др.), понятие духовного можно выявить и попытаться описать с точки зрения его качественного наполнения. К нему можно отнести человечность, любовь, совесть, творчество и др. Именно эти проявления духовного пронизывают все его сферы, присутствуют во всех культурах. Феномен духовного, реализуемый как процесс самопознания, при котором разворачивается сущность человека, обнаруживает себя во все большей степени очеловечивания человека. Человечность человека "покоится в его существе", так как бесчеловечным, "негуманным" называем мы человека, "отпавшего от своей

сущности"<sup>2</sup>. Из этого можно заключить то, что человек по сущности, по своей духовной природе добр, и зол он лишь тогда, когда забывает себя, отдаляясь от своей сущности. Из такого забвения человеком самого себя и вырастает духовный кризис человечества, как потеря человеком человечности, гуманизма, своего собственного лица. От человека его сущность скрывает как техника, так и его собственная неодолюмая чувственность. Истинный гуманизм вырастает из духовного познания и является сущностной характеристикой духовного феномена. Нравственность поэтому сущностно связана с духовным и является одной из форм его проявления. Нравственность "нравственна" лишь тогда, когда она рождается из глубин духовного. В духовном мире нечто приобретает лишь через самоотдачу и жертву. В духовном познании чем больше человек отдает, тем больше приобретает, поэтому Будда говорил "дай тому, от кого не возьмешь обратно" (Дхаммапада), а Христос призывал к жертвенной любви. Совесть – именно благодаря ей вступают в сообщение, во взаимодействие как бы два онтологически разных мира: материальный и духовный. Человек посредством совести осуществляет их координацию, строит мир эмпирический по законам мира идеального. Совесть связывает поступок человека с его идеалом. В совести человек выступает в роли вестника бытия, чтобы жить в согласии с ним (Хайдеггер).

Высшей формой духовного отношения человека к миру является любовь. Она выражает собой принцип возрастания жизни, пришедшей к своему самосознанию через человека. Любовь является существом самой жизни и представляет собой духовный архетип человечества, который раскрывается экзистенциально через развертывание сущности человека посредством зарождения в нем любви. Любовью человек соединяется как с ближним, так и с собственной душой, как с бытием, так и с Богом. Именно любовь связывает воедино истину, добро и красоту, являя в этом высшем синтезе духовный архетип человечества. Без любви все тщетно (ап.Павел). Любовь не случайно стала знаменем всех духовных традиций человечества. Если душа человека движется любовью, то это говорит о достижении ею высшего совершенства, о том, что человек в своих поступках исходит как из абсолютной, так и из своей сущности. В любви человек познает не только другого, но и самого себя, сущность мира, бытия, Бога.

Можно также с уверенностью сказать, что вне творчества нет духовного, лишь благодаря ему философия, религия, любовь и совесть обретают духовный смысл и развитие. Высшим видом творчества является самопознание, самосозидание человеком самого себя – лишь этот процесс можно определить как собственно духовный, как действительно творческий, приводящий к развертыванию на основе любви сущности человека и к явленности – духовный архетип человечества.

Между тем эмпирический анализ различных традиций приводит к выявлению принципиальных различий в духовном познании Востока и Запада, обнаруживая их отличительные мировоззренческие, понятийные и методологические установки. Согласно этой точке зрения западное религиозно-философское мировоззрение, основанное на авраамическом откровении, исходит из истины как трансцендентного персоналистического начала, в то время как восточное не отрывает трансцендентное от имманентного, склоняясь к пантеизму. Духовное познание на Западе воспринимает первоначало бытия в качестве личности, отсюда его персоналистическая направленность; Восток растворяет эгоистическое человеческое начало во всеобщем: Атмана в Брахмане (Индия), индивида в Дао (Китай). И если на Западе духовный путь есть *спасение* субъекта Абсолютной Личностью, то на Востоке он заключается в *освобождении*, которое человек предпринимает самостоятельно. Разница между данными понятиями носит принципиальный характер, она определяет и выбор средств духовного познания: на Западе это молитва как обращенность к трансцендентному началу, на Востоке – психо-физический тренинг, медитация. В первом случае необходимо говорить о *вере*, а во втором о йоге или даосской алхимии.

Вера представляет собой единственно возможный способ духовного познания трансцендентного начала, запредельного для разума. Вера способна мгновенно даровать спасение, и в этом случае отпадает необходимость в освобождении, ибо спасение объемлет его в себе. Отсутствие веры требует многолетних методических упражнений, работы над собственным телом и сознанием для достижения искомой цели. Истинная вера – это живой духовный процесс человеческого самотворчества. Догмат, с одной стороны, закрепощает ее, а с другой, для нее же самой требуется объект, без которого она не может существовать и на который она должна быть направлена. Как объектом сознания является его

собственное содержание, так объектом веры является вероисповедание. Без исповедания вера бездейственна, хотя любое исповедание ограничивает ее своим содержанием, из чего впоследствии возникает множество вер, каждая из которых претендует на абсолютность, в силу чего они вступают в конфликт друг с другом. Чтобы их примирить, необходимо знание (гносис).

На Западе гностический идеал представляет собой процесс обожения как приближение, уподобление Абсолютной Личности; к Восточному гносису если и можно применить понятие обожения, то в смысле уничтожения индивидуальных эгоистических сторон субъекта. Обожение (от греч.  $\theta \epsilon \omega \sigma \iota \zeta$  – теосис) – цель и выражение идеала религиозной жизни, характеризуется экстатическим переживанием непосредственного единения с абсолютом. Хотя исторический аналог и прообраз обожения можно усмотреть уже в глубокой древности в шаманско-оргиастических культах, имевших целью экстатическое снятие дистанции между человеком и богами (миром духов), тем не менее обожение в собственном смысле возникает лишь тогда, когда духовное познание приходит к понятию трансцендентной Личности – персоналистическому теизму. В ортодоксальных системах теизма (иудаизм, христианство, ислам) абсолют предстает в виде личного Бога, а единение с ним (обожение) рассматривается не как слияние, не по сущности, а “по благодати”, в христианстве – как “усыновление”, единение не сущностное, а энергийное. Оно рассматривается здесь как результат диалогического общения личностей (божественной и человеческой). Понятие обожения, впервые подразумеваемое уже в ветхозаветной традиции, терминологически возникло в древнегреческой философии, получило свое дальнейшее развитие и углубление в духовно-аскетическом богословии христианства, суфизме и т.д.

Различие в понимании обожения в дохристианской, внехристианской и христианской духовной культуре принципиально. Его можно выразить в следующих чертах: обожение в христианстве основывается на понятии веры в умозрительно-духовном его смысле. Христианский гносис есть вера как высший вид познания и знания, ибо непостижимый трансцендентный Бог, недоступный для рассудочного познания, открывается лишь благодаря вере и Откровению. Эта вера раскрывается в первую очередь через любовь как к трансцендентному началу, так и к человеку.

Вместе с тем нельзя отрицать способность к трансцендированию как методу духовного познания и на Востоке. Медитация, свойственная Востоку, есть такой же выход за собственные эгоистические пределы, за порог обыденного сознания, как и вера. Европоцентризм, исходящий из “авраамоцентризма”, останавливающийся лишь на противопоставлении Запада и Востока, веры и медитации – поверхностен. Методы мгновенного обретения истины известны не только Западу, но и буддистскому Китаю и Японии, а понятие освобождения даже терминологически предполагает наличие субъекта, который “освобождается”. Единение Атмана с Брахманом, даоса с Дао можно рассматривать не только и не столько как процесс растворения субъекта в высшем всеобщем начале, сопровождающийся потерей самосознания, но и как процесс расширения индивидуального самосознания до бесконечности<sup>3</sup>.

С точки зрения функционирования сознания человека, изучением которого Восток занимался не одно тысячелетие (йога, буддизм), вера является определенным комплексом, осмысленным высшим чувством (идеацированным переживанием), отраженным в догмате и ритуале. Центральный религиозный символ является стержнем, на котором закрепляется соответствующий духовно-религиозный опыт, его феноменология. Опираясь на данный символ и трансцендируя к нему, сознание оказывается способным к духовной деятельности самоочищения. Однако, вместе с тем, оно закрепощается границами определенного символа, сколь бездонным бы он ни казался. Восток, в виде некоторых духовных течений, смог во многом освободиться от символотворческой работы сознания, пробиться к его изначальным “чистым” структурам, незамутненным интерпретацией (индийский мудрец-аскет начала XX в. Рамана Махарши, даосская медитация, китайский дзэн-буддизм), т.е. осуществить на практике то, к чему стремился в теории западный философ начала XX в., основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль.

Понятие духовного представлено как дух и в буддизме, несмотря на отрицание в нем всякой субстанциальности бытия. И может быть, в силу именно этого отрицания рождается духовное как трансцендентное – нирвана. Буддизм в высшей степени использует метод апофатики, но его же мы находим и в христианской традиции. Определяя Божество Псевдо-Дионисий Ареопагит пишет: “несмотря на то, что

оно является Причиной всякого бытия, само оно – не существует, так как за пределами какому бы то ни было существованию<sup>4</sup>. Понятие нирваны обладает такими же характеристиками.

Выход к подобному универсализму потенциально сохраняется в любой духовной традиции в силу единства определения духовного познания. Прежде всего это метафизические его основания, заключающиеся в понятии трансцендентного бытия, которое не может быть всецело выявлено какой-либо одной традицией, а также единство духовного опыта, практического аспекта достижения вершин гносиса, характеристики которого также в своей основе универсальны (воздержание, смирение, безмолвие, бесстрашие, покаяние, благодать, любовь и др.). Что касается единства метафизических оснований, то они наиболее ярко выражены, если брать суфийскую и христианскую традиции, в Ареопагитиках и творчестве поэта-суфия Ибн ал-Фарида (1181-1235) и суфия-философа Ибн `Араби, единство же практического аспекта может быть найдено в творчестве Исаака Сирина и ал Хасана ал-Басри. Высвобождение из "связанности" определенным набором догматов осуществляется у Ибн `Араби в мистическом состоянии небытия (*фана*), в Ареопагитиках оно возможно через апофатическую теологию, представление Бога как бездны Ничто, Мрак, выразить и описать который не в состоянии философский логос. Ибн `Араби подчеркивает, что верующий не ошибается в своей вере, но его односторонность заключается в том, что он мыслит свое понимание абсолюта единственно истинным и полным, в то время как оно может быть доступно лишь гностикам, постигшим одновременно как трансцендентность, так и имманентность Бога миру и человеку. Не в метафизическом, а в содержательном аспекте единство суфийского и восточнохристианского гносиса заключается в понятии любви, ибо сам Бог есть любовь, поэтому любовь божественная есть вершина гносиса в его практическом аспекте. Любовь выводит понятие гносиса за рамки его конкретных проявлений, что ярко выразил Ибн `Араби: "Я следую религии любви, и, какой бы путь ни избрали верблюды любви, такова моя религия, моя вера"<sup>5</sup>.

Тем не менее духовное невозможно увидеть и сказать "вот оно", но наоборот, здесь скорее подходит апофатический метод Упанишад, который в поисках сущности, на что бы мы не указывали, отвечает отрицанием "не это, не это". Духовное как и Дао – везде и нигде. Оно присутствует как сущность в том, в чем оно проявляется, и его познание возможно лишь через его явленность. Духовные традиции Востока и Запада столь различны в своих методах духовного познания, сколь и едины. Это единство заключено в духовном архетипе человечества и сущности человека, которые едины, но могут развертываться различными методами.

## **Русская философия в ее отношении к духовным традициям Востока и Запада**

Весьма натянутыми выглядят суждения Булгакова относительно буддизма, который он пытается представить в виде традиционного теизма, путая буддизм с положениями упанишад<sup>1</sup>.

*"Погублю мудрость мудрецов  
и разум разумных отвергну"*

*1-е Кор., 1, 19.*

*"У меня сердце невежды..."*

*Лао-цзы, 20.*

Задача автора - не проникновение в этимологию *дао*, а в том, чтобы используя достижения науки по изучению даосизма, произвести его сравнение с христианством, духовности Востока и Запада (гносиса). Это тем более необходимо в связи с тем, что русская религиозно-философская традиция, полемизируя с западной философией, пыталась или противопоставить себя ей, или "догнать", к Востоку же она относилась зачастую с непониманием, если не с пренебрежением. И в том и в другом случае чувствуется односторонность. Помимо иных причин, духовным истоком конфликта с Востоком считается христианство. Попытаемся разобраться в том, должно ли христианство, в своей истине, отвергать

восточный гносис, или признать его в качестве равноправного партнера, ведущего к той же цели, но иным путем?

1. Цельное мировоззрение возможно лишь как итог развития всего человечества. Оно должно включать в себя все ценное, что было выработано за всю его историю. В настоящее время любое мировоззрение ограничено, хотя и может быть глубоким и всеобъемлющим (христианство, даосизм, буддизм и т.д.). В мировоззрении, определяемом мировыми религиями, выявлена истина, но в определенном ракурсе и неизбежно не полно, - истина дана там вся и целиком, но особым, специфическим образом. Цельное мировоззрение необходимо открывать и создавать уже сейчас, несмотря на то, что существуют принципиальные различия в его сегодняшних формах. Необходимо искать и обнаруживать в них то, что способно объединить. Попытка такого объединения всегда чревата конфликтами и противоречиями, но они не должны обескураживать. Это не значит, что нужно строить очередную "Вавилонскую башню". Нет! Ибо в основе должна лежать не гордыня, а смирение перед великими учениями древности, признание их истинности и бесконечной ценности. Помимо создания целостного мировоззрения и культуры у человечества нет иного выхода. Это цельное мировоззрение можно выразить в понятии духовного архетипа человечества<sup>2</sup>.

2. Христианство и даосизм - принципиально различны в своей метафизике, исходных принципах, хотя в них же можно обнаружить и внутреннее единство. Содержание данных мировоззрений бесспорно говорит о духовном единстве, хотя методы духовного познания формально могут принципиально различаться. Так, если христианство - традиция молитвенного призывания, то даосизм - культура безмолвия, однако их объединяет *исихия*, ибо центральный элемент китайской метафизики - *пустота*, а высшим полетом богословской мысли является отрицательное, апофатическое богословие. Безмолвие, покой, уединение, отрешенность - являются сущностными чертами как христианского, так и даосского гносиса.

Если западная традиция стремится "улучшать", то восточная "накапливать и передавать". На Востоке не идет речь о философии как "науке мышления в понятиях", а о символическом переживании действительности. Именно поэтому в Китае никогда не было чисто философских, умозрительных школ, ибо не существовало пропасти между земным и небесным, духовным и материальным, практическим и теоретическим. Но на этих же принципах основывается и христианство, которое сама западная культура или потеряла, или выхолостила. Христианство, в отличие от античных мировоззренческих концепций (пифагореизма, неоплатонизма, манихейства, гностицизма и т.д.), не мыслит материю и чувственность как зло, но включает их в единый совершенный божественный замысел, когда Бог - творец, космос - его храм, а тело человека - избранный сосуд, в котором находится собственно божественное творение - душа.

3. Самое острое противоречие между христианством и даосизмом заключается в трансцендентном монотеизме первого и имманентном пантеизме второго. Однако эти определения слишком категоричны и статичны, что бы передать всю глубину, полноту и необозримость даосского и христианского типов гносиса.

Что касается *дао*, то оно и бесконечно и конечно, и постоянно и непостоянно, и безымянно и обладает именем, оно бестелесно и телесно. И вообще, "*дао*, которое может быть выражено словами, не есть постоянное *дао*", - этим высказыванием открывается "*Дао дэ цзин*". У *дао* отсутствуют черты "вседержителя", но нет ничего такого, что бы оно не делало. Оно является истоком и концом всех вещей. Таким образом, видно, что формально-рассудочная логика не в состоянии ухватить понятие *дао*, оно не поддается однозначной интерпретации. Оно обладает одновременно качеством как имманентного, так и трансцендентного начала: оно везде и нигде.

Но не совпадают ли эти характеристики с теистическим понятием? В христианстве Бог есть трансцендентное начало, и вместе с тем Он открывает себя в глубине человеческого сердца - то есть как имманентное начало. Вот как говорит об этом Симеон Новый Богослов: "Для смотрящих телесно Бога нигде нет, ибо Он невидим, а для мыслящих духовно Он везде есть, ибо Он присутствует всюду. Он во всем и вне всего, поэтому Он *близок к боящимся Его*..."<sup>3</sup>.

Обожение рассматривается в христианстве как трансформация души, в результате которой в ней рождается Христос. Мистический путь даосизма говорит также о пестовании внутреннего ребенка... Здесь можно проводить бесконечное множество параллелей и заслужить упрек в поверхностном сравнении, однако кто мешает здесь идти вглубь? - Лишь ограниченный объем человеческого формально-логического аппарата мышления.

С.Радхакришнан отмечает, что "философская попытка определить природу реальности может начинаться либо с размышления о я, либо с размышления об объекте мысли. В Индии интерес философии сосредоточен на я человека. Когда мысленный взор обращен вовне, человеческий ум поглощен быстрым потоком событий. "Атманам виддхи" - познай самого себя - резюмирует законы и учения мудрецов в Индии". Духовное зачастую, таким образом, рассматривается как результат механических и методических манипуляций с телом и сознанием человека. Для индийской культуры характерна также невыраженность понятия трансцендентного. В ней, как и в Китае, не родилось понятия чистой трансценденции, что влечет за собой не полную дифференцированность души и тела, а отсюда - внимание к физиологическим и психическим процессам, через призму которых рассматривается духовное. Тесная связь ума и тела является общепризнанной. Это является причиной неразработанности (а в Китае и невозможности) понятия *веры*, на котором строится христианство, и понятие трансцендентного, с которым имеет дело европейская метафизика.

Средневековое христианское мировоззрение строится на совершенно иных принципах. Его основа - теоцентризм, который приходит на смену античному космоцентризму. Трансцендентный дух рассматривается как источник совершенства, а вера заменяет собой все психо-физические методики достижения истины: йога в теистическом мировоззрении не только невозможна, но и предосудительна. На смену доктрине *освобождения* приходит понятие *спасения*. Человек не в силах сам себя освободить, его может спасти только Бог, для которого не важно, может ли человек сесть в позу лотоса, или нет. Русский философ Б.Вышеславцев писал, что "вера в Бога необходима, так как только она, как абсолютная, может дать направляющую деятельность. А иначе непременно будут разболтанность, душевные заболевания - в расстройстве функций"<sup>4</sup>.

Как бы там ни было, но христианство, тем не менее, разорвало мир, создав условия для возникновения современной науки, возможной лишь исходя из противопоставления субъекта и объекта (трансцендентного и имманентного). Личность христианства подготовила субъективизм Нового времени. Современная западная медицина также построена на этом принципе: пассивный объект (пациент) и активный субъект (лекарь, таблетки, уколы, скальпель). Так оказалось возможным то, против чего христианство категорически выступило со своей проповедью любви - насилие. Взаимоотношения субъекта и объекта неизбежно стали строиться по принципу насилия, особенно ярко это проявляется в отношении современной цивилизации к природе, что выражается в экологическом кризисе, экологических катастрофах.

Восток в этом плане совсем другой, он предлагает йогу, китайскую гимнастику, медицину и т.д. Восток пантеистичен и язычен, космологичен, в то время как христианство имеет тенденцию к асоциальности, аскетизму и акосмизму (православие). Католицизм утверждался в качестве светской власти лишь благодаря отказу от некоторых фундаментальных христианских идей, которые сохранились в православии. Русская философия надеялась спасти бывшие ценности, преодолев недостатки традиционного мировоззрения. Ее вдохновляло не звездное небо и не моральный закон в сердце человека (Кант), а вера и благодать.

Подводя итоги проведенного исследования можно отметить то, что духовная культура формирует не только мировоззрение, психологию, но весь строй жизни, саму физиологию жизни человека и общества. Можно сказать, что традиция есть матрица культуры в самом широком и глубоком смысле слова, а культура есть основание человеческой жизни. Традиция есть форма жизнеобеспечения, жизнестойкости человека и общества. Без традиции они невозможны. Человек не выбирает традицию, он рождается в ее лоне и существует как человек благодаря ей. Вместе с тем она и ограничивает его, хотя без этого ограничения он бы не выжил как человек. Смена традиции, поэтому, есть катастрофа для сознания человека, всего его строя жизни и общества, в котором он живет. Традиция запечатлевает

определенного рода истину, и у каждого народа, у каждой культуры и религии - своя абсолютная истина. В данном отношении подходит высказывание Ницше о том, что истина есть конкретно историческая ложь, обеспечивающая выживание определенного вида существ, т.е. человека.

Исходя из этого можно заключить, что любая традиция, мировоззрение ограничены и в чем-то односторонни. Между тем в каждом мировоззрении открывается нечто новое и невиданное, некая тайна о человеке. Мы видели, что для Востока и античности в этом отношении характерно представление о тесной связи земного и небесного, души и тела, из чего вытекали различные психофизические методики. Напротив, в мировоззрении теистических религий, прежде всего христианства, основывающегося на принципе трансценденции и духа, творящего мир из ничего, на первое место выходит принцип *веры*. Однако в рамках данного мировоззрения зачастую происходило игнорирование телесных потребностей человека. Против такого нигилизма выступили многие философы как Западной, так и Восточной Европы, стремясь выработать некое синтетическое мировоззрение и более универсальный подход к пониманию здоровья человека.

Оказывается, что такое целостное представление, не противоречивое, не одностороннее мировоззрение возможно лишь как синтез различных духовных традиций. Но, казалось бы, что разные типы мировоззрений используют совершенно различные принципы, несоотносимые друг с другом. Однако человеческое сознание таково, что оно способно вживаться в различные культуры, воспринимать их в себя, перевоплощаться и постигать, используя метод герменевтики. Целое мировоззрение возможно лишь как итог развития человечества. Оно должно включать в себя все ценное, что было выработано за всю его историю.

В настоящее время любое мировоззрение ограничено, хотя и может быть глубоким (христианство, даосизм, буддизм и т.д.). В мировоззрении, определяемом мировыми религиями выявлена истина, но в определенном ракурсе и неизбежно не полно. Целое мировоззрение необходимо собирать уже сейчас, несмотря на то, что существуют принципиальные различия в его сегодняшних формах. Например, самое острое противоречие между христианством и даосизмом заключается в трансцендентном монотеизме первого и имманентном пантеизме второго. Однако эти определения слишком категоричны и статичны, чтобы передать всю глубину, полноту и необозримость даосского и христианского типов мировоззрения.

*Буддизм*

*В.И.Самохвалова. Европа и Восток // Начала, 1994. № 2-4. - М., 1994. С.121.*

## **ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ГЕНЕЗИСА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ**

### **§ 1. Происхождение философии как процесс.**

Хотя генезисная преемственность античной философии с предшествующей ей доисторической духовностью уверенно входит в круг историко-философского знания, тем не менее конкретные формы этой преемственности до настоящего времени продолжают оставаться проблематичными. Как только историк философии приближается к первоначальным фазам философского развития, обычная исследовательская уверенность покидает его. От современного наблюдателя ускользает логико-психологический строй умозрения "первых философов", остается таинственной их непереводаемая на язык нашей рациональности интуитивно-рапсодическая созерцательность. Нам не дано изнутри восчувствовать их Логос и тем самым идентифицировать себя с субъектом досократовской мудрости. Георг Боас, размышляя о характере ментальности "первых философов", по-видимому, имел веские основания для откровенного признания: "мы не знаем, как они мыслили" /270, 2/. Доступные нам остатки первоисточников по досократике не поддаются монистическому осмыслению, В особенности когда речь идет о генезисных зависимостях мифа и становящейся философии. Не понятно, например, в какой мере граница, пролегающая между Мифом и

Логосом, разъединяет их, а в какой объединяет. Невозможность постичь логику мышления, согласно которой возникающая философия сознательно исключает мифологию как исчерпавший себя метод мирозерцания, и в то же время бессознательно использует чуждый ей мифосимволический инвентарь.

Безусловно, философия возникает как осознание своей несовместимости с мифом, как нечто ему враждебное и из его природы генетически не вытекающее. По стилю мышления они настолько контрастны, что невольно создается впечатление внезапной и изначальной пропасти между ними. Трудно воздержаться от искушения трактовать начальную философию греков как "явление, лишенное каких бы то ни было корней в прошлом, наподобие чудесного рождения полностью" экипированной и не имеющей матери Афины" /296, 522/. В истории антиковедения такое искушение не редкость. Андре Боннар /27, 2, 69/ сравнивает мгновенность появления научно-философского Логоса греков с выстрелом, раздавшимся в тишине традиционалистской идеологии. Джон Бернет проводит резкую демаркацию между Мифом и Логосом, предупреждая от смешения "философии с тем нечто, которое ей предшествует" /280, 4/. Более того, с его точки зрения, предфилософские космогонические и эсхатологические интуиции "нельзя даже назвать зачатком (the germ), из которого развилась философия" (ibid). Еще более категоричен Карл Поппер /411, 146 сл./: он истолковывает философскую инициативу досократиков в смысле безоговорочного разрыва (gross departures) с устаревшей мифопоэтической традицией и ее замены новой "традицией критической дискуссии", предполагающей ничем не ограниченную свободу "предположений и опровержений" (conjectures and refutation) конкурирующих теоретических концепций. Согласно К. Попперу, вся последующая за досократиками научно-теоретическая мысль, предав забвению их пророческие заветы, шла по нисходящей линии и только Галилею удалось заново переоткрыть (rediscover) открытые "первыми философами" принципы подлинной (критической) научности. Такое же отождествление происхождения философии с ее решительным отказом от мифологии характерно для историко-философских воззрений У.К. Гатри /327, 2, 29 сл./.

И все же неожиданность, с которой появляется философия, оказывается всего лишь иллюзией, которая сразу же рассеивается, как только мы задумываемся об условиях и предпосылках ее исторического начала, об истоках ее фактического становления. Долгое время эти истоки обходили молчанием на том основании, что корни, условия и предпосылки слишком расплывчатые реальности, чтобы с ними считаться, и не входят с очевидностью в философский мировоззренческий ряд. Считалось как-то неестественным соединять единой генезисной непрерывностью классический философский рационализм греков и примитивизм традиционного религиозно-философского комплекса. Ради сохранения "чести" эллинской философии о ее смутной предыстории предпочитали не распространяться или же - если вопрос о ее происхождении невозможно было обойти - "довольствовались представлением, аналогичным идее творения Ex nihilo" /320, 240/. Разумеется, огромный спекулятивно-мифический пласт, предшествующий "первым философам", обращал на себя внимание. Э. Целлер, например, в своей "Истории философии греков" останавливается на нем довольно подробно /462, 1, 76 сл./.

Однако этот пласт, как правило, оценивался вне проблемы генезиса философии: предфилософские спекуляции понимались в лучшем случае как то, что по времени предшествует философии, но никак не то, в чем она незаметно, еще до полного исчезновения мифа, зарождается и из чего постепенно выкристаллизовывается.

Этот подчеркнутый антимифологизм в истолковании исторического начала философии незамедлительно вызвал реакцию: казалось не-вероятным, что новая форма сознания (философия) может сформироваться вне и независимо от веками накопленного в рамках мифологии мыслительного опыта. В прошлом веке с этой мыслью столкнулся Ф. Ницше при работе над "Происхождением трагедии из духа музыки". Параллельно культовой (дионисийской) предыстории трагедии Ф. Ницше предполагал дать описание мифологической генеалогии философских идей; однако его замысел не пошел дальше отдельных порою весьма метких и пронизательных высказываний и набросков /см. 400, 3-14/. Но уже Эрвин Роде, современник (и друг) Ф. Ницше, в своем ставшем классическим труде "Психея. Культ души и вера в бессмертие к греков" блестяще разрешил эту задачу, правда, на материале всего лишь одной ветви раннегреческой философии, а именно на примере орфико-пифагорейской (италийской) мистики; он убедительно показал, что антропология и эсхатология орфико-пифагорейских общин вырастают на почве

религиозно-культовой психологии в результате нормативного укрощения и ментализации первобытных оргиастических верований /415, 2, 38 сл./.

Труднее было нащупать соединительное звено между мифологией и ионийским материализмом. Казалось, что ионийский природоведческий рационализм с его сознательной дезантропоморфной направленностью радикально пресекает непрерывную линию духовной эволюции греков. Однако это убеждение вскоре было поколеблено. "Кембриджская школа" культурологи, в особенности исследования Ф. Корнфорда и Дж. Харрисон, обнаружила и в ионийском просветительском рационализме живое присутствие (хотя и преобразованное) традиционных мифопоэтических мотивов и схем (бинарное структурирование вселенной, генезисное соотношение неупорядоченного Ха-оса и упорядоченного Космоса). Наивный материализм и стихийно-вещественный натурализм милетской школы были истолкованы как своеобразное "оживление" (the resuscitation) и одновременно десакрализация преолимпийского органистического мировосприятия, "воскрешение" (a revival) древнейшего природно-циклического (в основе своей тотемистического) динамизма. При этом отрицание гомеровского антропоморфизма, "отказ от его мифопоэтической статуарности отбрасывает философию как бы назад, к тем первоисточкам, от которых произошла сама мифология" /296, 542/. Ф. Корнфорд отнюдь не квалифицирует это понятное движение философии (draws back) как архаизирующее декаденство; по его мнению, научно-философский Логос отступает к первобытно-становленческим формам сознания с целью творческого обновления, с подсознательным расчетом "успешнее совершить прыжок вперед" и тем самым выйти за пределы сдерживающей ее формирования олимпийской (антропоморфной) мифологии (ibid, 522).

Осознание того, что античная философия не просто возникла, появилась, но что она до своего фактического обнаружения прошла неясный, утробно-эмбриональный ("нулевой")<sup>1</sup> цикл формообразования в лоне дофилософской духовной культуры, все прочнее утверждается в историко-философском и культурологическом знании. Исследователя больше стали привлекать обстоятельства и механизм исторического протекания этого процесса, ситуация расставания философии с генетически еще родной, но мировоззренчески уже чуждой ей стихией мифа. Историческое начало философии все явственнее сбрасывает с себя видимость беспредпосылочного события и уподобляется живой длительности органического становления, то есть понимается ее как нечто мгновенно ставшее, а как нечто генетически долженствующее быть. Для описания генезисной природы начала философии Ф. Корнфорд не прочь даже воспользоваться антропоморфно-генезисной символикой: античный Логос, с его точки зрения, происходит в результате "брачного" контакта и слияния индивидуально-рефлексирующего разума, этого "отца" зарождающейся философии, и протогенезисной стихии архетипических представлений человечества ее исконной "матери" /293, VII/. Отсюда двойственность досократовской философии, ее генезисная открытость в прошлое, где она зарождается и где складывается ее структурно-тематический состав, и в будущее, где ей еще предстоит обрести бесспорные границы и статус философии как таковой.

С одной стороны, досократика воспринимается нами как культурно-исторический прообраз нашего собственного миропонимания; при знакомстве с нею вместе с Гегелем /51, 120/ испытываешь чувство встречи и соприкосновения с духовным отечеством. По словам Луи Жерне, досократовская философия является "почти что (à bien Des égards) философией в современном смысле слова" /320, 241/. И в то же время во всей досократике присутствует некий доолимпийский, не поддающийся рациональной герменевтике пророчествующий демонизм, та знаменитая и удручающая даже современного исследователя гераклитовская "темнота" (вероятнее всего культового происхождения), в котором еще Сократ - этот одержимый демоном рационалист - видел смешение глубины и непонятности, смысла и бессмыслицы. Тот же Л. Жерне /ibid/ справедливо замечает, что при всем сродстве досократовской философии с нашей она "предстает перед нами бесформенной или же в формах выражение, которые для нас являются довольно обескураживающим" (déconcertantes).

Эта амбивалентность досократовской философии не оригинального, а наследственного происхождения, ибо путь, по которому пошли "первые философы", наметился в Элладе значительно раньше, чем они на него вступили. Так что применяемый к ним эпитет "первые" не следует понимать буквально. Его "арифметическая" дискретность препятствует увидеть характерную для начала философии

континуальность перехода от мифа к рациональному мышлению; его количественная точность огрубляет реальность качественной неопределенности (непрерывности) происходящей философии. Термин “первые” имеет приближенный, незавершенно-становленческий смысл, призванный передать ситуацию хотя и радикального, но тем не менее постепенного поворота эллинского мышления от персонифицирующей фантазии к понимающей рефлексии, от мифического предания и веры к теоретическому знанию.

Для историка философии примечательны две категории индивидов, олицетворяющих предфилософское сознание архаической Греции. Одна из этих категорий запечатлена устной и литературной традицией в коллективном образе “семи мудрецов” – в сущности первых исторических личностей Эллады, а вместе с этим и первых носителей личностного сознания греков. В отличие от философа, искателя (любителя) метафизических истин, мудрец, как правило, равнодушен к отвлеченным размышлениям. Объектом его рефлексии выступает непосредственно переживаемый им опыт социальной жизни, переходный от родоплеменной общности к государству. В центре его внимания не умоглядная истина, а живая правда еще не установившихся межиндивидуальных отношений, неустроенный общественный быт послеродовой (но еще не государственной) эпохи. Взамен утраченной необходимости общинно-родового миропорядка (обычай, ритуально-мифологическая регламентация поведения) мудрец ищет нетрадиционную систему духовных ценностей, новый кодекс этико-религиозного и политико-правового бытия человека. Поэтому по роду своей занятости он практик, а не теоретик, деятель, а не сосредоточенный мыслитель, и мудрость его в сущности сводится к умению уловить насущные потребности времени и направить неорганизованный человеческий субстрат в русло законности и порядка. Не случайно, что мудрец сочиняет не трактаты о бытии, а краткие изречения-сентенции (ἀποφθηγμάτα), долженствующие послужить этико-правовым наставлением и нормативным руководством к общественно приемлемому поступку. Не случайно и то, что все “семь мудрецов” – деятельные создатели новой (государственной) общественной реальности: они или политические советники (Фалес, Биант, Клеобул), или законодатели (Солон, Хилон), или правители созданных ими гражданских общин (“народные” тираны Периандр и Питтак). Только один из них – Фалес – расширил компетенцию мудрости и выступил одновременно как “зачинщик” (ἀρχηγός) умоглядного испытания природы, знаменуя тем самым переход от практической (ценностной) рефлексии к рефлексии (теоретической, а вместе с этим и переход от обладателя мудрости (σοφός) к ее любителю и искателю (φιλόσοφος). Таким образом, мудрость как исторически конкретная форма архаического сознания (этико-правовая рефлексия) предшествует философии и благоприятствует ее зарождению.

Наряду с практической мудростью греческую философию предворяет умонастроение людей, которых, за их склонность к умоглядным спекуляциям – можно было бы назвать философами до философии. К их числу древние относили Акусилая, Лина, Мусея, Эпименида, Ферекида и легендарного Орфея. Аристотель называет такого рода авторов - со ссылкой на распространенное в его время мнение (τινες οἱ οἰονταί) – аогословствующими мыслителями (θεολογῶσαντες), *σο* есть мыслителями, избравшими идущую от мифа идею бога в качестве предмета интенсивных умоглядных разработок. Как рационалист и ученый, Аристотель отказывает им в принадлежности к философии на том основании, что они мыслят мифопоэтическими образами и не аргументируют своих положений. В то же время Стагирит усматривает в их учениях некое подобие философии и, как можно судить по его словам (Met. A3. 98в6), терпимо относится к утверждению, что эти богословы и богословствующие поэты рассуждают о природе вещей так же, как Фалес и его последователи. Аристотель, следовательно, хотя и противопоставляет философов и “богословствующих”, однако инстинктивно ставит их в один генезисно-преемственный ряд. Только этим можно объяснить предпринимаемые им неоднократные сопоставления философских и богословско-поэтических учений<sup>2</sup>. Кроме того, аристотелевское внимание к “богословствующим” (при всей антипатии к ним) нам будет более понятным, если мы учтем, что все “первые философы”, даже рационалисты и естествоведы (“физиологи”), в той или иной мере тоже богословствовали, по крайней мере не могли обойтись без мифологемы божества.

В современной науке об античности нет единодушия при оценке предшественников древнегреческой философии, однако господствующая тенденция вырисовывается достаточно определенно.

Точка зрения К. Поппера и П. Фейерабенда (собственно продолжение концепции Дж. Бернета), выводящая научно-философский Логос только из критической активности индивидуального интеллекта ("отца" философии), вне и вопреки мифопоэтической традиции греков ("материнской" составляющей в генезисе культуры), держится в сущности на авторитете ее авторов. Наоборот, разыскания в области исторического (генезисного) начала философии с каждым новым исследованием приносят обнадеживающие результаты. Историк философии стремится понять и истолковать предфилософские настроения и спекуляции в качестве "недостающего звена", генезисно опосредующего контрарное противостояние доисторического сознания, или "чистой мифологии" /359, 7/ и рационального Логоса, или "действительной философии" /282, 25/. Особенно это касается предфилософского богословия. Именно к нему восходит отмеченная выше внутренняя раздвоенность становящейся философии. Конечно, здесь, в предфилософском умозрении, эта раздвоенность выражена несравненно более примитивно и гротескно: перед нами, по замечанию В. Капелле, "в высшей степени причудливое мировоззренчески двуполое образование (Zwittergebilde), промежуточное звено между мифическим и рациональным мышлением" /282, 31/. На первый взгляд здесь нет не только философии, но даже ее признаков. Во всяком случае, идеи и образы, которыми изобилует предфилософия "по своему мыслительному складу скорее мифичны, чем рациональны" /359, 7/. И тем не менее именно в них намечаются проблемные инварианты будущей философии, те "неявные ростки рациональности" (latenten rationalen Keime), которым суждено было прорасти в полноправный философский Логос /282, 26/.

Естественно возникает вопрос: до какой нижней границы в генезисе мышления распространяются возможности и права историко-философского анализа? Где начинается дистанция, опосредующая отношения между Мифом и Логосом? По-видимому, эта граница (как и точка отсчета, персонифицированная в имени Фалеса) условная и вместе с историко-философским зрением перемещающаяся величина<sup>3</sup>. Виднейший современный специалист по греческим древностям В. Шадевальдт в книге "Начала философии у греков" отодвигает нижний предел зарождения теоретического знания эллинов к Гомеру, изучение которого, как он полагает, "должно привести к первым достижимым для нас началам греческой философии" /421, 47/. Получается, что философия рождается как бы дважды: первый раз неявно, в виде предпосылки и подспудно развивающегося зародыша, и второй раз явно, в своем фактическом обнаружении (sichtbaren An-den-Tag-Treten). Таким образом, современное историко-философское знание методами научной критики пытались сделать аллегорически (начиная с Метродора Лампасакого и Гераклида Понтийского) или символически (особенно неоплатоники), а именно: реабилитировать предысторические начала философского знания и привести их в соприкосновение и генезисную связь с самой философией<sup>4</sup>.

## **§ 2. Миф и эмпирическое знание в механизме зарождения философии**

При разыскании наследственного корня философии историк философии сталкивается прежде всего с двумя явлениями дофилософской духовной культуры – эмпирическим знанием и мифологией. В родоплеменном социуме они нераздельны, объединены суггестивной энергией бессознательного. Однако внутри объединяющей их общности они все же различаются и даже образуют противоположные моменты общинно-родовых представлений о мире: по отношению к эмпирическому знанию миф выполняет роль метатеории, определяющей когнитивные границы, внутри которых это знание вызывает к себе доверие и обретает условия своей практической осуществимости. Другими словами, в предисторическом воззрении на мир мифология выступает в функции дофилософского самосознания, санкционируя и в то же время ограничивая возможности и притязания опытного освоения природы. При описании исторического начала философии это обстоятельство особенно следует учитывать, поскольку взаимоотношения и тенденции развития мифа и опытного знания имеют непосредственное касательство к зарождению философии и науки.

В современной специальной литературе миф и эмпирический опыт признаются двумя параллельными источниками философии ("гносеогенная" и "мифогенная" концепции). Против того, чтобы рассматривать знание и мифотворчество в качестве самостоятельных предпосылок философии, невозможно

возражать. Не вызывают сомнения и попытки, особенно настойчивые со стороны А.Н. Чанышева, объединить "гносеогенную" и "мифогенную" концепции в одну теорию и тем самым представить рождение философии как продукт обострения и разрешения противоречия между мифом и эмпирическим знанием / 240, 33; 239, 49/. В сближении конкурирующих точек зрения, бесспорно, есть положительный смысл<sup>5</sup>. Однако само это противоречие нуждается в конкретизации, обеспечивающей логическую допустимость и фактическую вероятность такого происхождения. Для этого в первую очередь необходимо определить меру генезисного сродства каждой из сторон указанного противоречия и возникающей философии /см. 371, 13-27/. Ибо основное затруднение возникает как раз тогда, когда миф и эмпирическое знание расцениваются в качестве равноправных и в причинном отношении равномогущих источников философии; или же когда эмпирическому опыту отводится активная, в сущности заглавная функция в механизме исторического зарождения философии, в то время как мифология рассматривается скорее как псевдоисточник, чем источник, пассивная и рутинерствующая сила на пути зарождающегося Логоса.

Убеждение в том, что философия возникает из зачатков научного знания в противоположность мифу, восходит к просветительскому рационализму, к его тенденции отождествлять философию и научный рационализм вообще. Общеизвестное историко-философское выражение это убеждение нашло в формуле немецких философов И. Дерфера и В. Нестле "от Мифа к Логосу". Эта формула допускает различные прочтения, в зависимости от того, как толковать миф и в особенности сам механизм его замены возникающей философией. В нее, например, вписывается историко-философский логицизм Гегеля: философия имманентно вызревает в недрах мифа, но, возникнув, она уже не имеет с ним ничего общего, так что происхождение философии не проясняется, а мистифицируется. С ней согласуется также историко-философский иррационализм К. Июля /348/: натурфилософия досократиков рождается из духа первобытной мистики и от нее в сущности ничем не отличается. Но особый авторитет и популярность снискала эта формула в интерпретации И. Дерфера и В. Нестле. Суть их толкования происхождения философии подкупает концептуальной простотой и здравомыслием: философия возникает как рационально-критическое преодоление мифологии, как торжество разума над вымыслом /см. 387, 1-20/. Однако эта простота достигается за счет неправомерного упрощения проблемы: формула "от Мифа к Логосу" перестает отвечать своему органическому (генезисному) смыслу. Роль мифологии в предварении философского знания сводится к нулю; в поле зрения историка философии она привлекается в качестве терпящей и обреченной стороны, генезисно противоположенной становящейся философии. Рождение Логоса заведомо идентифицируется с возникновением того, что Дж. Бернет назвал "рациональной наукой" /280, 4/, или по крайней мере изображается как одно из выражений ее возникновения. Следовательно, в генезисную связь с зарождающейся философией ставится лишь опытное знание, но никак не миф. Но в таком случае мы не в состоянии будем объяснить происхождение умозрительной метафизики "первых философов", родственной мифопоэтическим структурам мышления и никак не вытекающей из эмпирии чувственного опыта; нам будет трудно (если вообще невозможно) в обход мифопоэтической традиции рационально объяснить возникновение спекулятивно-умозрительных построений досократиков, не говоря уже о тех "остаточных явлениях" мифологии, которые присутствуют в раннегреческой философии, так сказать, невольно, в силу генезисной непрерывности при переходе сознания от Мифа к Логосу.

Внемифологический ("гносеогенный") подход к происхождению философии оправдан, по-видимому, в одном и только в одном случае: если философию всецело сводить к рационально-познавательной деятельности мышления. Тогда философия легко сближается с частно-научным знанием, с тем, что сейчас называют теоретическим естествознанием, и беспрепятственно выводится из него исторически. Однако философия - в том числе и первоначальная не тождественна знанию; с самого своего зарождения она не только познает свой объект, но и оценивает, переживает его с точки зрения социально-нормативных и личностно индивидуализированных критериев. И эти критерии непосредственно не следуют из логики познавательного процесса; наоборот, они предшествуют ему, задают ему направление и определяют границы, внутри которых познание и его продукты имеют ценностную и практическую значимость<sup>6</sup>. Поэтому метод распознавания исторического начала философии должен ориентироваться прежде всего на специфику и природу философского знания. Историк философии обязан выделять в

становящейся философии не только то, что объединяет ее с частнонаучным знанием, но и то, что их различает, что невыводимо из эмпирического опыта и что делает философию качественно самобытной формой духовного отношения к миру.

Эмпирический опыт, безусловно, причастен к происхождению философии, но эта причастность не идет дальше обуславливающего фактора, стоящего в весьма опосредованной (во всяком случае не генезисной) связи со становлением философии. Ибо эмпирический опыт и философская рефлексия различаются не только по широте и глубине знания, но и по характеру его функций, по его целям и назначению. Возникающая философия если и приемлет преднаучное знание, то не иначе, как через присущий ей способ видения, который принципиально не выводим из эмпирического опыта и генезисные предпосылки которого лежат в плоскости мировоззренческой (а не только познавательной) генеалогии философии. Существенно то, что философия, в том числе и зарождающаяся, оказывается в состоянии выдвигать и развивать свои положения вопреки данным эмпирического опыта или во всяком случае в сознательной независимости от них. Не менее существенно и то, что наука имеет свою, независимую от философской (хотя и связанную с ней) генеалогию из преднаучного знания непосредственно, естественно-непрерывно наука возникает (из астрологии астрономия, из лечебной магии медицина, из алхимии химия и т.д.), и вывод этот достаточно обоснован историей науки<sup>7</sup>. Так что выводить философию из первобытного естествознания в известном смысле означает подмену одной генезисной преемственности другой, с ней не совпадающей.

Тип исторической связи эмпирического знания и философии аналогичен структурной соотнесенности современных специально- научных и философских теорий. Из научных фактов и положений генетически невыводимо философское знание как таковое, хотя оно может быть связано с ними, а иногда (как, например, в случае с любой разновидностью материализма) вообще основывается и опирается на них. Как особая форма сознания философия связана с наукой опосредованно, через контекст социальной и духовной жизни общества; и в этом контексте они не сливаются друг с другом, но и не расходятся до взаимного отчуждения. В связанной целостности познания они существуют как различные, хотя и взаимосвязанные способы духовного отношения к миру и самому познанию. Эти способы формируются и функционируют по своим внутренне суверенным законам, которые переплетаются и взаимодействуют в развитии ценностно-познавательной культуры, но никогда при этом не совпадают и не подменяют друг друга. На этом покоится и этим объясняется их относительное самодовление, их предметное и методологическое своеобразие.

При всей нераздельности возникающей античной философии и естествознания их трудно связать причинно-следственным отношением: эмпирическое знание-причина, философия-следствие. Сам переход от преднауки к науке осуществляется в Греции под влиянием зарождающейся философской рефлексии, способствовавшей пересмотру традиционных основ эмпирического опыта. Другими словами, философия сама обращается в фактор, генерирующий превращение преднаучного знания в научное. Даже если допустить существование систематически развитой науки до философского знания (например, в Египте, Вавилоне), тем не менее она не преобразуется с необходимостью в мировоззренчески-оценочное (философское) отношение к миру. Более того, возможности древней ближневосточной науки оказались в пропорциональной зависимости от уровня и состояния современной ей теоретической рефлексии. Именно неразвитость философского самосознания на Ближнем Востоке обусловила тот факт, что систематическое естествоведение существует здесь еще как сакрализованная дисциплина, или псевдонаука. Нечто подобное мы можем наблюдать и в Греции. Например, раннепифагорейскую математику и астрономию нельзя рассматривать в качестве естественно-научного истока философской мудрости пифагорейцев. Наоборот, обе эти дисциплины оказались в двойной зависимости от философии. С одной стороны, войдя в круг пифагорейской религиозно-философской рефлексии, преднаучные сведения осмысляются в свете соответствующих рационально-аналитических спекуляций. С другой стороны, пифагорейская мистика выступила в роли сдерживающего обстоятельства в развитии научного естествознания; исходный преднаучный материал был втянут в уже готовую систему душеспасительной эсхатологии (выработанной еще в орфизме и элевсинских мистериях) и подчинен ее религиозно-нравственным и социально-

утопическим замыслом. Благодаря этому пифагорейская наука и приобрела псевдонаучную, теолого-дидактическую редакцию.

Есть еще один довольно известный вариант возможного генезиса философии из специального знания: греческий Логос выводят из восточной науки, основываясь на бесспорных фактах идейно-мировоззренческих взаимоотношений Востока и Запада накануне и в ходе социокультурного переворота в Элладе VII-VI вв. до н.э. однако и этот вариант не идет дальше формальной возможности и во всяком случае не гарантирует (не доказывает) имманентно-генезисную зависимость философии от предфилософской науки. Древнее Ближневосточное естествознание лишь условно и ориентировочно может быть названо наукой<sup>8</sup>. Если исходить из понятия науки в ее наиболее привычном для нас смысле, то мы будем вынуждены признать, что комплекс знаний, "пришедших в Элладу из Египта и Вавилонии, не был по-настоящему рациональной наукой" /280, 4/. По убеждению Дж. Бернета, наука в бесспорном понимании этого слова (за эталон научности он берет естественнонаучные теории Галилея и Кеплера, Лейбница и Ньютона) начинается в Элладе и ее развитие "отчетливо может быть прослежено от Фалеса до настоящего времени" /ibid. 5/. И с этим выводом, по-видимому, следует согласиться: ближневосточное "теоретическое естествознание" не дошло до основополагающего принципа, обеспечивающего условие возможности науки как таковой, именно до естественно-причинного объяснения явлений и процессов природы из них самих. Кроме того, Ближневосточная мысль не выработала главного критерия научного знания, благодаря которому последнее возвышается над донаучным эмпирическим опытом и наблюдением. Речь идет о теоретическом методе, возводящем отрывочные и более или менее обобщенные сведения и мнения о мире в степень всеобщих и необходимых суждений. Отсюда две коренные ограниченности ближневосточной науки, лишаящие ее внутренней самодостаточности: функционально-прикладной прагматизм и сакральный (ритуально-культурный) сервилитизм. Египетская математика не пошла дальше выработки стереотипных приемов и правил вычисления, измерения и взвешивания, пренебрежительно называемых греками (со времен Платона) "логистикой", то есть функциональным умением, ориентированным не на теоретически постигаемую истину, а на практический результат /31, 41 сл./. то же самое и с вавилонской (халдейской) астрономией: она в сущности так и осталась на ступени астрологии (с которой греки познакомились лишь в эпоху эллинизма), предназначенной для целей дивинации и обслуживающей ритуальные церемонии, связанные с празднованием сезонных циклов ("священный брак" царя и царицы) /см. 361, 84 сл./.

Таким образом, греки многое заимствовали с Востока: некоторые изобретения (например, гномон), результаты эмпирических наблюдений (например, записи периодичности солнечных затмений), элементарные математические познания (например, решение уравнений первой степени), однако все это не имеет решающего значения при зарождении научно-философской рациональности греков /314, 13- 27/. В лучшем случае эллинское мышление в процессе культурного обмена с Востоком испытало, как полагает Ф. Корнфорд /296, 539/, нечто вроде "побудительного толчка" (a quickening shock), который отнюдь не отвечает за вызванные им последствия /см. так же 232, 24/. Ибо наука рождается не столько из богатства накопленного эмпирического опыта, сколько из способа его рационального осмысления /см. 420, 1-25/. Сам же этот способ не складывается из эмпирических компонентов, не выводится из них в качестве некоего результирующего следствия; он рождается вместе с развитием индивидуальной рефлексии (самосознания), выражением которого при переходе к исторической реальности является становящаяся философия. К моменту возникновения греческой науки и философии египтяне обладали несоизмеримо большим и изощренным опытом эмпирического познания, однако, как резонно заметил У.К. Гатри, "факел философии не зажегся в Египте, ибо египтянам не хватало для этого искорки (spark), той любви к истине и знанию ради них самих, которой греки в высшей степени были одарены и которую выразили своим собственным словом - философия" /327, 2, 31/. Именно философия способствовала превращению преднауки в науку, эмпирического опыта в теоретическое (общее и необходимое) знание. Ее установка на "последние" (самоочевидные, но надэмпирические) истины побуждало и специальное знание искать такие же умопытательные и в то же время самодостовверные аксиомы.

В результате таких поисков и была открыта дедуктивная наука, то есть знание, фактически возникающее из опыта, но логически возвышающееся над ним /см. 48, 16-20/. Сами греки сознавали

генезисное родство "чистой" математики и практически незаинтересованного философского учения о первоначалах бытия. Об этом свидетельствуют не только математики ("Начала" Евклида семантически восходят к учению об ἀρχή "оервых философов"), но и философы. Платон в противовес ближневосточной "логистике" отождествляет геометрию с геометрическим философствованием. Аристотель не идет так далеко, но и он помещает математику ближе всех остальных дисциплин к "первой философии". Философско-аксиоматический характер греческой математики (и тем самым ее отличие от ближневосточной "логистики") превосходно выразил историк геометрии перипатетик Эвдем (apud Procl in Eucl. 65, II). По его утверждению, геометрии как практическому искусству, господствовавшему в Египте, Пифагор противопоставил философию геометрии (τὴν περὶ αὐτὴν φιλοσοφίαν), что есть освободил геометрию от прикладного утилитаризма и утвердил ее в качестве теоретически свободной дисциплины (εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου). Как и философия, научная геометрия, согласно Пифагору, должна исходить из своих собственных первоначал (τὰς ἀρχὰς αὐτῆς), оочерпнутых не "снизу", в эмпирической реальности, а "сверху" (ἀνωθεν), χисто дедуктивным образом, и потому выдвигаемых практически незаинтересованно и умозрительно (αὐλως καὶ νοερώς)<sup>9</sup>.

Иной род связи между мифологией и философией. Объединение Мифа и Логоса в едином процессе генезисной преемственности на первый взгляд представляется сомнительным допущением. Миф и философия – существенно иные типы мышления: миф - доисторическая, коллективно-бессознательная форма мирозерцания; философия, наоборот, уже в своих первых исторических проявлениях заявляет о себе как лично-персонализированная любовь к мудрости. При таком духовном несродстве соприкосновение между ними возможно лишь в смысле вражды и взаимоотталкивания. И это не только логическое соображение: мировоззренческая несовместимость Мифа и Логоса засвидетельствована в суждениях и настроениях первых греческих философов, в их высокомерном и неприязненном отношении к мифологии, скомпрометировавшей себя в глазах зарождающейся нравственности. мифические сказания о сражениях Гигантов, Титанов и Кентавров Ксенофан /ДК 21 ВI/ прямо называет достойными разоблачения "измышления предков" (πλασματὰ τῶν προτέρων), ὕ Гомера и Гесиода, сочинявших и излагавших мифы, причисляет к фальсификаторам, поскольку они исказили существо богов, приписав им (θεῶν ἀνέθηκον) все порочные и постыдные наклонности людей. Не менее нетерпим к мифопоэтическому наследию Гераклит.

Хотя эфесский философ, по-видимому, признавал /ДК 22 В 56/ величие Гомера и даже считал его – в духе общеэллинской традиции – мудрейшим из греков (τῶν ἑλλήνων σοφώτερος πάντων), ἔднако и время, а вместе с ним и мудрость Гомера, согласно Гераклиту, уже миновало (εἰῆνετο), поэтому люди, в познании вещей ориентирующиеся на Гомера, впадают в самообман (ἐξηπατηνται); такие люди (В 104) не имеют ни ума, ни понимания (τίς γάρ αὐτῶν νοός ἢ φρήν), ибо они доверяют эпическим певцам и сказителям, выступающим перед народом, и тем самым идут на поводу у невежественной толпы. Сходное отношение к мифологии можно проследить от "первых философов" до Платона и Аристотеля. Отсюда, казалось бы, естественно напрашивается вывод: философия исторически возникает не из мифологии, а в противоположность к ней, к ее экзотическому миру сюжетов и символов.

Однако такой вывод был бы преждевременным. Первоначально философские спекуляции при всей их конфронтации с доисторическим религиозно-мифологическим комплексом находятся с ним в одном эволюционном ряду и в условиях зарождающейся исторической реальности служат его естественным продолжением<sup>10</sup>. Мифологию и философию генезисно (не предметно-методологически) объединяет, точнее роднит, функция самосознания (и связанная с нею практически- ценностная ориентация сознания), которая, разумеется, осуществляется на различных уровнях и в различных направлениях. Сами "первые философы" подсознательно это чувствовали, не будучи в состоянии четко определить, где проходит демаркация между критикуемым Мифом и критикующим его Логосом. Гераклит, например, выступая против антропоморфного символизма, ставит Гомера и Гесиода, этих кодификаторов древнегреческой мифологии, в один ряд с Пифагором, Ксенофаном и Архилохом, у которых способ мировоззренческой ориентации заведомо перерос рамки традиционной мифологии /ДК 22 В 40, 42/. И в этом Гераклит инстинктивно прав. Он безотчетно подметил то, что современная историко-философская мысль пытается рационально описать в качестве любопытного культурно-исторического явления. Ибо Гомер, с именем которого греки связывали сущность и

происхождение мифологии, в своем эстетическом рационализме уже перерос границы традиционного мифа и, следовательно, должен рассматриваться в контексте генезисного родства со становящейся философией.

С Гомером, таким образом, греческий миф не рождается и не расцветает; с Гомером он уже умирает<sup>11</sup>. Вместе с формированием исторической (в противоположность общинно-родовой, доисторической) жизни мифология незаметно вырождается в свои многочисленные идеологические трансформации, существуя уже как индивидуализированное явление художественного (Гомер, Архилох), исторического (Гекатей), нравственно-правового ("семь мудрецов"), дидактического (Гесиод), космогонического (Гесиод, Эпименид, Акусилаи, орфики), религиозно-философского (Пифагор, орфики) сознания. Так что "первые философы" не столько начинают нечто новое, сколько завершают (лучше сказать, подхватывают) длительный процесс разложения традиционной мифологии, ее вытеснения персонализированными формами мировоззренческого освоения реальности. На этом пути трудно указать пункт, где кончается мифология, а где начинается философия. умозрительные спекуляции, опосредующие преемственность Мифа и Логоса, не укладываются в стационарные идейные классификации: для мифологии они слишком философичны, для философии слишком мифологичны. Подобно любой философски понимаемой истине, происхождение самой философии оказывается процессом, в котором последняя начинается прежде, чем кончается мифология. Между Мифом и Логосом лежит синкретичное идейное образование, отличное как от мифологии, так и от философии, и в то же время родственное им обоим.

При таком рассмотрении мысль о преемственности Мифа и Логоса приобретает конкретный смысл: они не только чужеродно отталкиваются, но и генезисно соединяются. Разумеется, философия возникает непосредственно не из мифа как такового, поскольку из него нет логического выхода в философское мышление. Однако миф имеет исторический выход в философию, то есть через свои эволюционно развертывающиеся модификации, отмеченные уже свободой индивидуального самосознания. Абстрактное понятие "миф" распадается, таким образом, на две конкретные генетически преемственные ступени: родоплеменной традиционный миф в его незатронутой индивидуальной рефлексией форме, или классический миф /146, 163 сл./; и миф неклассический, миф со стадии своего внутреннего мыслительного брожения, свидетельствующего об его вырождении и распаде. Переход от Мифа к Логосу возможен именно через рефлексивные, перезревшие редакции Мифа, в которых просвечивается новая и несовместимая с самим мифом мировоззренческая доминанта. В зарубежной и отечественной историко-философской науке эти переходные от мифологии к философии умозрительные концепции обозначают различными, но родственными по смыслу наименованиями: "предфилософия", философские "предформы", "предыстория философии", а их носителей обычно называют "предшественниками" философии, ее "предвестниками" /см. 324, 13-40; 282, 26; 359, 7-8/<sup>12</sup>.

В этих понятиях фиксируются духовные образования, которые уже не являются мифологическими, но которые еще не являются философскими. Это своего рода философствующее мифотворчество или мифическое философствование, в котором традиционные рамки коллективного мифотворчества разомкнулись, но пока еще не сомкнулись границы бесспорного философского творчества. Перед нами превращенный вариант мифа, или (имея в виду его склонность к умозрительному дискурсу) спекулятивно-мистериальный миф, то есть миф в начальной стадии его ценностно-эпистемологической разработки. Он спекулятивен потому, что внутри него, за его декоративной поверхностью, хотя и смутно, но все же просматриваются зачатки (немыслимые в пространстве классического мифа) теоретических представлений о началах мира и человека. С другой стороны, этот предфилософский миф мистериален, ибо полагается (конструируется индивидуальным сознанием) как образ некоей жизненно важной для человека и требующей разрешения тайны: общедоступную занимательность мифических сказаний он драматизирует в скрытой от непосредственного наблюдения игре космических сил (теокосмогония) или в религиозно-нравственных запросах и фантазиях человеческой души ("дионисийская" антропология орфиков, этический монотеизм Гесиода) /см. 131, 160-67/.

Таким образом, переходные формы деградируют в качестве мифологических структур, но в то же время прогрессируют в качестве исторически первичного (пробного) опыта философствования. Их своеобразие заключается в том, что, порывая с мифом как таковым, они превращаются в доктрину,

логически и идеологически не обязательно для индивидов определенного социума, в учение, выступающее как продукт умозрительного ("теоретического") самоутверждения личности. Философии как таковой здесь еще нет, но несомненно есть враждебная традиционной мифологии теология (типичный пример - Ферекид) или, как ее называет Э. Роде, теософия, "стремящаяся стать философией" /415, 2, 106/. Положительные результаты этих стремлений с философской точки зрения весьма ограничены: спекулятивному мифу не удастся перейти от образа к понятию, от последовательности (диктуемой логикой сюжета) чувственных созерцаний к последовательности рациональных умозаключений. Мышление на этой стадии еще сковано "неразличимостью (Unklarheit) между чувственным представлением и понятием" /282, 29/. Речь идет скорее о богах, чем об олицетворяемых ими силах и стихиях. Говоря о предфилософских грезах ранних орфиков, Э. Роде замечает: "Орфические боги предрасположены к превращению в чистые понятия, однако им не удастся полностью сбросить с себя остатки антропоморфной индивидуальности и чувственной ограниченности образа; понятию не удастся окончательно прорваться через покров мифа" /415, 2, 115/.

И все же переходные мировоззренческие формы по отношению к будущей философии играют роль прародительского начала. В них делается шаг вперед в направлении к "более реалистическому, то есть менее символическому и менее антропоморфному видению мира" /359, 72/. Без них рождение философской рациональности, как справедливо полагает Ф. Корнфорд /293, 3/, представляется "необъяснимым, даже сверхестественным (portentous) событием". И наоборот, предфилософские спекуляции обеспечивают по крайней мере вероятность появления рационального мышления; они очерчивают круг представлений и мыслительных мотивов, из которого становящаяся философия не пыталась выйти: она стремилась лишь уточнить и внятнее обозначить границы этого круга. С точки зрения переходного от Мифа к Логосу мировоззрения, философский почин Фалеса выглядит не началом, а продолжением предшествующих усилий и достижений. Так что было бы наивным и неисторичным представлять себе дело таким образом, что "Фалес или Анаксимандр, подобно Адаму в день его сотворения, безотносительно к предшествующей традиции и в обход унаследованных представлений о вещах, взирали невинными глазами на мир чистой чувственности, лишенный какого бы то ни было структурного оформления" /ibid/.

Вместе с этим переходные мировоззренческие образования вносят ясность в истолкование исторических начал и сущности греческой цивилизации вообще. Они побуждают нас искать реально-историческую альтернативу некритической формуле "греческого чуда", созданной не в меру горячими поклонниками и обожателями античной пластики. Реконструкция переходных форм обнажает генезисную предысторию греческого расцвета и показывает, что никакого "чуда" собственно не произошло. Эллинская культура в своем формировании пережила типичные для любой культуры родовые муки становления, прошла естественные фазы зарождения, созревания и апогея; ибо классика немислима без архаики, последняя в свою очередь уходит своими корнями и предпосылками в подсознательную стихию религиозно-мифологического комплекса. Пластический образ Афродиты, рождающейся из природной стихии (в общем-то из неупорядоченных оргийно-эротических страстей, связанных с культом Великой Матери), может служить эмблемой происхождения греческой культуры вообще. Причем последовательность "возрастных" эпох этой культуры вполне поддается сравнительно-историческому или феноменологическому "вычислению". Разумеется, в созданиях греческого гения, справедливо замечает Л. Жерне /320, 258/, как и в любых продуктах творческого самовыражения, есть нечто непредсказуемое и немотивированное (contingent et gratuit), однако же, вопреки всем культурологическим домыслам и метафорам о "чудесном" откровении эллинского духа, они рождаются из собственных предпосылок и потому имеют подготовительные стадии и условия своего формирования (encore sont-elles pré parées et conditionées). Можно, следовательно, говорить об их самобытности и оригинальности, но отнюдь не об их неподдающейся исключительности.

### **§ 3. Демифологизация – отправная установка становящейся философии**

Существенная черта возникающего Логоса – осознание личностных критериев философствования. Логос формируется как новый сравнительно с Мифом тип самосознания,

осуществляющегося через неделимый суверенитет индивидуального мышления. Гераклитовское гордое признание /ДК 22 В 101/: "я взывал к самому себе" (εἰζήσάμην ἐμῶυτόν), что есть не опираясь на авторитет традиции, касается – хотя и с различной степенью убедительности – любого из "первых философов". Все досократики видят в мифологии пережившую свое время форму мышления, возвратиться к которой невозможно, не впадая в детство; поэтому их положительное философское творчество неотделимо от отрицательного отношения к мифопоэтической традиции. Контрарное противостояние мифологии и философии предельно четко выразил Платон в "Федоне" /61 В/: одно дело в традиционном духе заниматься мифотворчеством, и совсем другое дело рационально отыскивать истину (ποιεῖν μύθους, ἀλλ' οὐ λόγους). Вся досократика, созидая философию, движется в рамках этой контрарности<sup>13</sup>. Собственно на доверяющий преданию критицизм и есть пробуждающийся философский разум, или, как его назвал Гераклит /ДК 22 В 115/, "мышление, развертывающееся на собственном основании" (λόγος ἐ' αὐτόν α' ξῶν).

Однако критицизм возникающей философии не исчерпывает ее связи с предшествующим религиозно-мифологическим комплексом. наряду с ним существует еще инерция культурно-исторического процесса, против которой зарождающееся философское самосознание не имело надежных средств защиты. Возьмем хотя бы сам термин "миф". В эллинском архаическом социуме "миф" (μῦθος) означает совокупность абсолютных (сакральных) ценностно-мировоззренческих истин, противостоящих повседневно-эмпирическим (профанным) истинам, выражаемым обыкновенным "словом" (ε' ρος). Кто касается слова "логос" (λόγος), что оно в эпосе (у Гомера и Гесиода) встречается чрезвычайно редко, к тому же во множественном числе (λόγοι) θ для обозначения праздных и лживых речей (ψεῦδῆας λόγους). Р возникновением философии "Логос" как семантическая антитеза "Мифу" входит в силу на правах выразителя сокровенной истины, а "миф", наоборот, девальвируется до критически третируемого заблуждения. Но смена терминов произошла далеко не сразу. Платон и Аристотель, например, сознательно оперируют понятиями Миф и Логос как антиподами; о досократиках этого сказать нельзя. Отказавшись от мифа как способа мирозерцания, они сохраняют само слово для обозначения философских доктрин, то есть употребляют термин "Миф" в функции "Логоса". Например, Парменид /ДК 28 В4/ предлагает своему ученику выслушать его философскую речь, называя ее мифом (μῦθον), причем безо всякой иронии или иносказания; более того, свой "путь истины" (метафизику бытия) он прямо называет "мифопутем" (μῦθος ὁδοῖο), что есть рассказом о пути, следуя которому, можно обрести истину /В8/. В таком же духе пользуется термином "миф" Эмпедокл /ДК 31 В17/. Своему адресату Павсанию он обещает рассказать "мифы" (μύθων κλύθι), орямо отождествляя их с философским учением, воспитывающим разум (ὑάρτοι φρένας αὔξει); β другом месте /ДК 31 В23/ он именует мифом наиболее авторитетное и чтимое им пророческое знание (θεοῦ πάρα μῦθον).

Кроме того, рождение античной философии невозможно оторвать от социогенеза греков, от становления и первоначального опыта греческой полисной государственности. Ибо само условие возможности происхождения философской рефлексии предполагает наличие способного и склонного к философствованию индивида. Как справедливо замечает В. Шадевальдт, при разыскании исторического начала философии следует помнить, что "философия не просто однажды "произведена" на свет, учреждена, основана, но что она в качестве насущной потребности (Urangeligkeit) человека утверждается самим человеком и развивается вместе с ним" /421, 47/. Однако хронометрировать этот процесс чрезвычайно трудно. Хотя этот период в истории Эллады и называют "переломным моментом", "культурным переворотом", "архаической революцией" /см. 72, 39-60; 8, 9-29/, тем не менее, мы имеем здесь дело не с событием и не с совокупностью событий, а с длящейся столетиями эволюцией /см.5, 111/, в которой трудно указать общепризнанный хронологический эпицентр (обычно "переломный момент" в Греции датируется IX-VI вв.).

Естественно, граница, отделяющая исторического индивида от доисторического, колеблется, и тем беспокойнее, чем пристальнее мы к ней присматриваемся: в исторической личности просматривается ее легендарный предшественник, а в доисторическом (мифопоэтическом) образе – черты исторического лица. Например, "семь мудрецов"- исторические люди, однако большинство из них не поддается историческому описанию, а их мировоззрение (мудрость) имеет весьма слабый намек на философию<sup>14</sup>. С другой стороны, гомеровский герой Одиссей, как полагает Г. Кирк, "во многих отношениях способен к философии, причем

выделяясь не столько своей "хитростью", сколько тонкостью анализа сложных ситуаций, приводящего в итоге к рациональному выбору" /359, 73/. Получается, что философия отсутствует там, где она по всем вероятностям должна быть ("семь мудрецов") и в то же время она присутствует там, где ее ни по каким расчетам не должно быть. Это еще раз напоминает о том, что историческое начало философии содержит в себе элемент континуальности, связывающей две противоположные мыслительные эпохи в единый развивающийся род, и побуждает искать за логической несовместимостью Мифа и Логоса их историческую (генезисную) преемственность.

Возникающий Логос углубляет наметившуюся в героическом и теогоническом эпосе тенденцию к систематизации и натурализации традиционной картины мира. Демифологизация родового мирозерцания осуществляется вместе с прогрессом греческого социума и на его основе. Начала этой демифологизации восходят к эстетическому рационализму Гомера, а также к генетизму и мифопоэтическому концептуализму Гесиода. Первые философемы складываются в зависимости от степени десакрализации древнегреческого этоса, начавшейся задолго до происхождения сознания – в определенном смысле уже предфилософский процесс, подхваченный затем "первыми философами". Другими словами, вместе с обмирщением межчеловеческих отношений обмирщаются и символические представления о мире. Коллективно-бессознательная (некритическая) верность преданию уступает место индивидуально-сознательной оценке этого предания и критическому взгляду на него. В качестве субъекта философской рефлексии выступает гражданский индивид, преодолевший жесткие и обезличивающие нормативы родоплеменного миропорядка. Свобода мыслительного самоопределения индивида, обусловленная в свою очередь его социально-правовой и имущественной автономией, задает направление развития, возможности и пределы его умозрительных конструкций. Благодаря этой свободе он приходит к осознанию того, что воспринятая им по наследству от предков религиозно-мифологическая картина мира оказывается фантастическим измышлением, экстраполяцией на объективную действительность опыта и содержания человеческой жизни. Именно "первые философы", в частности Ксенофан, открыли антропогенные истоки любого религиозного процесса, показали, что всякое боготворчество - не более, чем искаженное выражение человеческого самосознания. Тем самым зарождающаяся философская рефлексия подрывает миф о его гносеогенной основе, разоблачает психический механизм духовного производства мифологии - ее антропоморфизм. Это настолько радикальный и бесподобный в истории эллинского мышления акт, что в свете его не только Миф и Логос, но даже предфилософия и философия представляются двумя несоизмеримыми величинами: Гесиод и Анаксимандр, например, оказываются разделенными "внушительной пропастью" (enormous gulf), смысл которой мы и сейчас "не можем окончательно уяснить" /359, 73/. Перед нами феномен, в самом деле провоцирующий его символическое объяснение ("греческое чудо").

Казалось бы, вместе со становлением философии сознание пробуждается от мифологического сна и впредь гарантирует себя от антропоморфных заблуждений. Ксенофан /ДК 21 В1, 10/ убежден, что люди, издавна следующие Гомеру, поработены его антропоморфной идеологией; следовательно, только отказавшись от Гомера, мы сможем расстаться с "нелепостями предков" (πλασματά τῶν προτέρων). Ощущением раскрепощенности от мифопоэтических иллюзий пронизана вся раннегреческая философия. Самоутверждающийся Логос убежден, что, учтя уроки мифопоэтических (антропоморфных) ошибок Гомера и Гесиода, он пойдет своим собственным путем в постижение сущего и даст, наконец, аутентичный, объективно-истинный образ космоса, свободный от каких бы то ни было признаков субъективно-человеческого присутствия. Однако дать бесстрастное изображение бытия, реальности самой по себе, без антропоморфных примесей, для раннегреческой философии оказывается непосильной задачей: ей не удастся сконструировать онтологию, свободную от личного или общественного опыта конструирующего ее субъекта. Преодолевая границы традиционного мифа, философия - что бы ни думали об этом сами "первые философы"- отнюдь не порывает с привычками антропоморфно-качественной семантизации явлений /см. 38, 326-42/. Самосознание досократиков имеет определенный "порог чувствительности", за пределами которого первобытная аналогия возобновляется. Так что с переходом от Мифа к Логосу антропоморфизм претерпевает коренные преобразования, но не исчезает бесследно: из непосредственного он становится опосредованным, из чувственно-наглядного образотворчества он трансформируется в утонченные

спекулятивно-умозрительные построения. Интеллектуализация сознания автоматически ведет к интеллектуализации конструируемой им картины мира. Причем переход от одной фазы антропоморфизма к другой настолько постепенны, что зачастую невозможно отличить фазы антропоморфизма от их промежуточных традиций. Может быть, потому некоторые исследователи не без основания пытались "трактовать гесиода в качестве первого досократовского философа" /359, 73/.

Как бы мы ни называли досократовский антропоморфизм (мифологические "остатки", "пережитки", "рудименты"), его невозможно обойти при определении исторического начала философии. Мы не можем отслоить его от сознания "первых философов" и отбросить как нечто мертвое и внешнее, не разрушая существо и мыслительную самобытность их умозрения. Ибо антропоморфизм досократиков вовсе не формальный элемент их миропонимания; он образует исходную предпосылку их качественного взгляда на мир, конститутивный момент при классификации и объяснении явлений. Задача историка философии заключается в том, чтобы за той свободой, которую они проявляют в критическом преодолении мифологии, подметить необходимость, с которой антропоморфный способ видения проникает в их мышление и зачастую довлеет над ним. Раньше уже было упомянуто об инерции культурно-исторического процесса, "смягчающей" резкость перехода от одной системы социокультурных ценностей к другой, от мифа к Логосу. Уточним этот образ инерции на примерах языкового и мировоззренческого порядков.

#### **§ 4. Языковой барьер на пути к философскому самовыражению**

При знакомстве с досократовским корпусом источников и свидетельств обращает на себя внимание одна существенная для генезиса особенность: несоизмеримость революционизирующего характера мышления "первых философов" и консервативная инертность их философского словаря, несоответствие новых понятий (идей) и старого глоссария, в котором они выражаются. Создается впечатление, будто мышление досократиков сравнительно с мифом изменилось и продвинулось вперед, в то время как язык остался без изменений. Это впечатление не обманчиво. "Первые философы" в самом деле не задумывались о языковой культуре и профессионализации своего творчества. Мы не обнаружим у досократиков ни одной изобретенной ими категории для обозначения открывшейся им умопостигаемой реальности, ибо весь терминологический состав их философствования рекрутируется из обыденного языка. Не трудно представить себе, к каким неожиданностям (учитывая беспрецедентность самого события) языкового и общенческого планов могла привести и в действительности приводила такая процедура.

Согласно теории Б. Уорфа, развитой им на материале культуры хэпи, язык органически связан с мировоззрением, имеет структурно-семантическую организацию, объективация которой, в зависимости от ее интенсивности – обуславливает изоморфную с ней метафизику бытия; другими словами, язык космогенетичен /457, 57 сл./ . Если не говорить о частностях, которые всегда можно оспаривать, эта теория (иногда ее называют гипотезой) подтверждается или, скажем, иллюстрируется на примере исторического начала философии. Становление последней осуществляется в среде сформировавшегося и предсуществующего любому мыслительному акту языка; следовательно, в своем возникновении она неизбежно должна испытывать на себе его требования и ограничения. И она действительно испытывает его влияние. По замечанию В. Шадевальдта /421, 162/, античный Логос в качестве интеллектуальной возможности уже существует (*bereits präformiert ist*) в предшествующем ему языке. В самом деле, вся проблематика и понятийный аппарат зарождающейся философии как бы закодированы в языке Гомера и Гесиода<sup>15</sup>; так что само происхождение философской рефлексии правомерно рассматривать как реализацию предысторической языковой возможности.

"Первые философы", безусловно, почувствовали себя стесненными в границах традиционных языковых значений, и внимательный наблюдатель всегда заметит в их похожих на прорицания высказываниях стремление выйти за их пределы. Более того, возникающая философия является не только продолжением архаического языка (по сути дела тождественному мифу), но и бунтом против него<sup>16</sup>. Поскольку, однако, традиционный язык (к тому времени уже письменный) предстал перед ними как авторитетная и неустранимая реальность, то досократики пошли по единственному возможному пути, отвечающему их интеллектуалистским притязаниям, - по пути его мировоззренческой пересемантизации.

Словам повседневного обихода они придают новые значения, "списывают" в них непривычные смысло-содержательные функции /339, 338/. Это вело к результатам, не предвиденным, по-видимому, самими философами. Отметим наиболее характерные из них.

Поскольку семантическая инверсия языка, предпринятая "первыми философами", основывалась на чисто индивидуальных Критериях, то в итоге они приходят к концепциям, достоверным лишь для них самих. Отсюда принципиальный плюрализм и не менее принципиальный полемизм складывающейся философской жизни; философы не соглашались между собой не столько в частностях, сколько в исходных смыслообразующих предпосылках. Например, каждый из досократиков приемлет идею единой и неизменной сущности; и тем не менее между ними нет взаимопонимания, ибо, как заметил Аристотель (Soph. 10, 170в), единое по своей природе многозначно. Далее, семантическая инверсия языка поссорила философию с обыденным сознанием, а также с тесно связанным с ним официальным религиозно-мифологическим символизмом. В пространстве одного и того же языка образуется немыслимое прежде двувидение мира, четко сформулированное Парменидом /ДК 28 В1/. С одной стороны, есть "подлинное слово" истины (πιϑός λογος), способность к которому философ не без гордости приписывает себе; с другой стороны, есть "мнения смертных" (βροτῶν δόξας), в которых нет достоверной истины. Гераклит /ДК 22 В17/ порицает "толпу" за ее некритическую наивность, за то, что она доверяет традиционному значению слов и потому "не понимает то, с чем имеет дело". Мнение "большинства" (πολλί) квалифицируется философом как бред, галлюцинация, сон. Не обладая Логосом, постигающим скрытую гармонию вещей, обыкновенные смертные тем самым еще не проснулись для созерцания истины и жизни в ней; поэтому, находясь в бодрствующем состоянии (εὔερθέντες), ξи все равно как бы пребывают спящими (εὔδοντες).

Однако окончательно "очистить" язык от традиционных (мифологических и бытовых) значений слов "первым философам" не удастся. Какое бы слово они ни брали для обозначения умопостигаемых сущности и функции бытия, оно неизменно несет на себе "следы", "рудименты" антропоморфного порядка. Открываемый ими мир метафизических сущностей, или, как его называет Парменид, мир "самодостаточной истины" ( Ἀληθείης εὐκκλεος), в сущности оказывается тусклой и бледной параллелью к "ложному" чувственно-воспринимаемому миру. Поэтому там, где благодаря их усилиям исчезает непосредственный, пластически-зримый антропоморфизм, там начинается антропоморфизм их собственный (опосредованный). Все базовые понятия досократовской спекуляции – не что иное, как антропогенные образы, полученные путем экстраполяции на "невидимую" сферу сущего качественной специфики "видимого", человечески значащего аспекта существования. Понятие физического "элемента" так или иначе сохраняет для досократиков значение "буквы" (οτοϋχῆιον) вселенского бытия. Так что упорядоченное разнообразие элементов (для Эмпедокла особенно характерно) дает "текст", то есть космическую картину мира; начало сущего (ἀρχή) несет в себе управленческую, "начальствующую" функцию (особенно у Анаксимандра) и коренится в социогенных терминах "власть", "держава" (ἀρχή), "оравитель" и вообще должностное лицо (ἀρχων); мир как космос терминологически и семантически восходит к изяществу и симметрии, упорядоченности и красоте (χόσμος) произведенной человеком вещи (первоначально κόσμος ξзначал также организованную массу людей, например, воинский строй, или тип общественного устройства)<sup>17</sup>.

В результате такой экстраполяции досократовский философ конструирует надчеловеческий миропорядок (мегамир), аффектированный признаками культурно-человеческого присутствия. Мир естественный декорируется под мир "искусственный"; хаос (τοἀίειρον) конституируется в космос по мере конституирования самого субъекта, в зависимости от степени преодоления субъектом своей собственной хаотичности и неведения (ἀίειρία) ξтносительно своих границ и возможностей. После досократиков языковая дезантропосорфизация философии сделала лишь незначительные успехи. Даже логический рационализм Аристотеля оказался бессилён против антропоморфной стихии слова. Стагирит осознавал потребность теоретического мышления в языке строго научного (объективного) описания, но сам в этом отношении не продвинулся далеко. Не говоря уже о введении в космологический словарь новых сравнительно с досократиками антропоморфных категорий (телеологического цикла), он беспомощен против древнейшей антропоморфной – бытовой лексики. При использовании последней молчаливо предполагается, что ее семантика беспристрастна и объективна, свободна от присутствия субъекта.

Например, при описании диалектики устойчивости и изменчивости бытия он пользуется (наряду с другими) терминами антропо-психического происхождения: вечно сохраняющаяся природа, не будучи подверженной возникновению и уничтожению, тем самым "спасается" от гибели (σωιζομένη); β то время как ее изменчивый лик, вызывающий в воображении образ зыбкости и ненадежности всякого конечного существования, передается термином, испокон веков означавшим страдание и аффект (πάθη).

По-видимому, "первые философы", прорвав горизонт обыденного сознания и открыв, что истина умопостигаема (νοητά), испытали не только гордость и чувство превосходства над пребывающей в заблуждении "толпой" (хотя и не без этого). В их суждениях нельзя не уловить нотки досады и огорчения, если не отчаяния, от сознания того, что их образ мышления проигрывает традиционному в коммуникативности и является в сущности безязыковым. Они говорят теми же словами, что и "большинство" (πολλοί), но думают совсем по-другому<sup>18</sup>. Философ, например, оперирует словом "Логос" и вкладывает в него глубокий спекулятивный смысл, в то время как для обыкновенных смертных оно, как утверждает Гераклит, непостижимо "ни до, ни после того, как они о нем впервые услышат" /ДК 22 В1/. Люди "толпы", с точки зрения философа, могут сколько угодно повторять слово "Логос", но они будут только профанировать его содержание, не будучи способными на ноэтический (νοητός) контакт. Как говорит Гераклит /ДК 22 В72/, хотя они "ежедневно" встречаются с этим Логосом, они тем не менее "размежовываются с ним" (ττούτω διαφέρουσαι), θ потому все вещи в их представлении, не объединенные управляющим ими Логосом, кажутся им лишенными отечества (ξένα φαίνεσαι). В досократовской философии апробированы две более или менее заметные возможности обойти обыденный язык или найти ему замену, попросту изобрести некий новый язык, свободный от антропоморфных ассоциаций и в то же время успешно выполняющий коммуникативную функцию.

Одна из этих возможностей отчетливо просматривается в философском эпосе Парменида и Эмпедокла (ее элементы заметны также у Ксенофана и Гераклита). Суть ее в следующем. Философ задается целью установить контемплативно-бессловесную связь между синхронно настроенными субъектами, наподобие сакрально-символического взаимопонимания участников практиковавших в Элладе мистерий (к практике последних, возможно, восходит пифагорейский мотив молчания). Для этого он стремится сбить слушателя (ученика, последователя) с "заезженной дороги" (πολύπειρον ὁδόν) обыденного рассудка, заставить его забыть тиранию общепринятой семантики и тем самым принудить (отсюда повелительно-наставнический тон учения Парменида и Эмпедокла: λεύσσει, χλύθι, νόει, δέρκει) к непосредственному, то есть внесловесному, созерцанию прокламируемых истин. Не случайно Парменид /ДК 29 В1/ предупреждает своего адепта не нарушать умозрительный полет к подлинной реальности "обманчивым зрением" (ἄκοπον ὀμμα), "υрохочущим ухом" (ἠχηέσσων ἀκουήν) или "болтовней" (νωμᾶνυ...λώσσαν). Иналогичную установку на сосредоточенность мышления можно уловить в гераклитовском презрении к "многоучености" (πολυμαθίη), мешающей умному пониманию /ДК 22 В40/. От своего адресата Парменид /ДК 28 В4/ требует прежде всего внимания и доверия как условия возможности прозрения в истине; сам ментальный процесс толкуется им как "шагающее вперед Убеждение" (πειθουκ ἔλευθος), доверительное шествие туда, куда тебя ведут. К обстоятельствам, затрудняющим постижение философских истин, Эмпедокл /ДК 31 В114/ относит "обедненность ума доверием" к ним (δύσζηλος ε'πὶ Φρένα Πιστιος ὀρμή). Эднако этот способ освобождения философии от бремени обыденного языка был менее всего перспективным. Он держался в сущности на поэтических пристрастиях отдельных энтузиастов, и прогресс эллинской рациональности без труда вытеснил его за пределы философии (уже Зенон, "любимчик" Парменида, отказался от методики своего учителя в пользу активной диалогической формы общения и изложения).

Более продуктивным по своим научным последствиям оказалось другое направление в преобразовании и совершенствовании языка возникающей науки и философии. Оно связано с поразительными по своей плодотворности интуициями и предвосхищениями пифагорейцев. В истории европейского мышления они первые предприняли опыт целесообразного перехода от языка антропоморфно-качественного описания действительности к методам ее формально-количественного моделирования. Этот переход был возможен и фактически осуществлялся как реакция пробуждающегося эллинского интеллектуализма на традиционную и в условиях полисной государственности официальную

систему миропонимания. Во всяком случае, в инициативе пифагорейцев нельзя видеть всего лишь естественный продукт филиации первобытной "математики" и архаического художественного стиля (геометрического). Олимпийская картина мира не отвечала ни этико-религиозным, ни логико-мыслительным устремлениям пифагорейцев: она казалась им написанной искусственным, "человеческим" языком, скрывающим или искажающим истинное бытие вещей.

Пифагорейцы, таким образом, пришли к идее существования "подлинной" природы (в отличие от "неподлинной", антропоморфной), доступ к которой возможен только через разрушение мифообыденных канонов восприятия. Чтобы быть познанной, говорит Филолай, самостная природа "нуждается в божественных, а не человеческих средствах познания" /ДК 44 В6/. Однако эпитет "божественный" мыслится при этом весьма нетрадиционно, даже натуралистично. Божественное постижение сводится к использованию самого что ни на есть естественного (φυσικωτάτην) средства, то есть свободного как от случайностей, так и от людского произвола и имеющего прочное основание в самом себе /ДК 44 А13/. Это средство познания "в соответствии с природой, а не по человеческому установлению" (φύσει καὶ οὐ νόμῳ) пифагорейцы видят в языке математики, на котором, по их убеждению, написана сама природа и который не несет на себе антропоморфно-качественных ("ложных") примесей. "Ложь, - говорит Филолай (В11), - ни в каком виде не обитает в числе, поскольку она чужда и ненавистна его сущности; наоборот, истина испокон веков родственна и соприродна числу". Совокупность знаков, которыми исчерпывается сущностный язык природы, состоит из десяти первых чисел натурального ряда - своего рода азбуки вселенной. Поэтому "великая, всесовершенная и всеспособная" декада, взятая в своих внутренних отношениях и зависимостях, лежит в фундаменте всего сущего и объясняет все многообразие и разнообразие "божественного, космического и человеческого миропорядка". Введение математического ("объективного") языка, как утверждает Архит, "прекратило споры и породило согласие между людьми" /ДК 47 В3/.

Безусловно, этим было положено начало чистой математики с ее ориентацией на всеобщие и необходимые истины. Использование ее предметов и средств привело уже в древнейший период пифагореизма к возникновению некоторых отраслей теоретического естествознания, например, математической акустики ("гармоники"), математической астрономии ("небесной механики"), немного позднее - математической географии. Однако в своих разысканиях пифагореизм постоянно наталкивался на тормозящий фактор, заставивший математику двумя столетиями позднее (в "Началах" Евклида) отказаться от философского партнерства и тем самым эмансипироваться в суверенную область частнонаучного знания. Этот тормозящий фактор- антропоморфизм. Пифагорейцы энергично боролись против традиционного антропоморфизма, но не менее энергично проповедовали и развивали свой собственный. Их числовой мистицизм - не что иное, как спекулятивная, философско-математическая разновидность антропоморфизма, генезисно восходящая к первобытной магии, религии и мифологии<sup>19</sup>. В числах и числовых связях они хотели видеть больше, чем позволяли права и возможности математического знания. Формализовав мироздание, сведя все сущее к строгим числовым пропорциям и зависимостям, они "просмотрели" сами числа, отдали их во власть своим предубеждениям и заблуждениям.

Пифагорейцы объективировали на числе свой собственный и традиционный нравственно-религиозный опыт и тем самым создали беспримерную по своей тщательности и по своему изяществу математическую мистификацию, своего рода антропоморфно-теологический карнавал математических объектов. Каждая математическая величина или отношение у пифагорейцев превращается в мифологему, в эмблему своеобразного религиозно-математического культа: монада названа Мнемозиной, диада - супругой Кроноса, декада - Верой, угол треугольника - Реей, Деметрой и Гестией; угол четырехугольника - Кроносом, Аидом, Аресом и Дионисом, угол 12-угольника - Зевсом, угол 56-угольника - Ника - Тифоном и т.д. равным образом числа у пифагорейцев имеют антропологический статус: четверка, например, включает в себе справедливость, шестерка - одушевленность, семерка - ум и здоровье, а восьмерка - любовь и дружбу и т.д. такое прочтение чисел не просто противоречило их математическим свойствам; как остаточное (даже если мы назовем пифагорейское движение реформаторством) явление первобытной сакрально- культовой духовности оно тяготело к традиционным, ритуально-символическим нормам миропредставления и тем самым сдерживало всеобщий процесс рационализации и секуляризации естественно- научного и

гуманитарного знания в раннеисторической Греции. Аристотель /M. Mor. AI.1182a/ справедливо усмотрел здесь непожелательное и с точки зрения становящейся науки вредное размытие границ этики и математики. "Впервые заговорив о добродетели, - замечает Аристотель, - Пифагор сделал это неподобающим образом (οὐκ ὀρθῶς), ибо, отождествив добродетели с числами, он создал неудачную (οὐκ οἰκείαν) теорию добродетели"; ведь сколько ни манипулируй числами, от этого "справедливость не станет числом".

## **Гносис в суфизме и христианстве**

### 1. Метафизические основания гносиса в суфизме и христианстве.

Первоначально может показаться, что есть существенная разница в понимании гносиса в восточном христианстве и суфизме. Последний оказался тесно связанным с пантеизмом, теософскими представлениями и эзотеризмом. Однако суфизм неоднозначен в квалифицировании духовного опыта теогносиса, который может рассматриваться и в аспекте трансцендентности, что сближает его с христианством.

2. Трансцендентный и имманентный аспекты осуществления теогносиса. Рассматривая метафизические основания гносиса в суфизме и христианстве невозможно не остановиться на проблеме трансцендентно-имманентного синтеза, необходимого для возможности осуществления теогносиса.

Ибн 'Араби подчеркивает, что верующий не ошибается в своей вере, но его односторонность заключается в том, что он мыслит свое понимание Бога единственно истинным и полным, в то время как оно может быть доступно лишь гностикам, постигшим одновременно как трансцендентность, так и имманентность Бога миру и человеку, всем формам религий, хотя и в разной степени. С Ибн 'Араби в этом солидаризируется византийский исихаст XI в. Симеон Новый Богослов, в Божественных гимнах которого утверждается одновременно как трансцендентность, так и имманентность Бога человеческому духу.

### 3. Практические аспекты гносиса рассматриваемых традиций.

О возможности обнаружения единых принципов духовного познания в христианстве и суфизме может говорить следующее: первоначально, еще до широкого распространения термина ас-суфи применялись слова *зухд* (аскетизм, воздержание, отречение от мира) и *захид* (аскет), а также *'абид* (богомолец, подвижник). Подобные термины применялись и применяются для характеристики духовно-аскетической практики как в суфизме, так и в христианстве. Для обеих традиций характерно отрешение от всего мирского, благочестие, дополнительные аскетические ограничения и т.д. Если основой духовной традиции восточного христианства является исихазм, то в суфизме - *халва*, что означает уединение. Предание себя воле божией характерно как для осуществления суфийского гносиса, так и христианского, которое более известно как "отсечение собственной воли". Вообще весь набор принципов осуществления суфийского гносиса удивительным образом совпадает с пониманием гносиса в восточном христианстве. Среди этих принципов следующие: культ бедности (*факр*), эсхатологические и покаянные настроения, смирение как удовлетворенность своей земной долей (*рида*), стойкое перенесение страданий и лишений (*сабр*), необходимость наличия духовного учителя (старца-монаха или мюрида), полное послушание, углубленный самоанализ, выявляющий мельчайшие движения души человека, раскрытие потаенных "сердечных" мотивов поступков, внутреннее интимное переживание религиозных истин и т.д. Один из основателей суфизма, ал Хасан ал-Басри разработал целую науку о "сердцах и помыслах" и человеческих намерениях. Такого же сугубого самоанализа требуют и "философы пустыни" восточного христианства. Глубинный самоконтроль и самонаблюдение являются совершенно необходимым элементом в духовных практиках обеих традиций. Это связано с необходимостью вести "внутреннюю брань" со страстями, загрязняющими душу человека. В восточнохристианском гносисе разработана особая "лествица" духовного восхождения, названная так по одноименному произведению о.Иоанна, игумена горы Синайской, где представлен ряд добродетелей, которые необходимо приобрести подвижнику, вершиной этого ряда является любовь. Суфийская "лествица" представляет собой описание состояний духовно подвигающегося,

так называемых "стоянок" (*макам*). Суфийские учения столь же антропоцентричны, как и гносис в восточном христианстве.

#### 4. Универсализм суфийского гносиса.

Суфизм проявил свои универсалистские тенденции еще во времена ал-Халладжа (857-922), религиозный опыт которого свидетельствовал о глубоком субстанциальном единстве всех религий исходя из единства понятия гносиса как духовного познания. Но особенно развернуто данные тенденции проявились в творчестве Ибн 'Араби. В силу того, что Аллах трансцендентен миру, любое знание о нем является его ограничением, превращает Его в идол, а конкретную религию в идолопоклонство и секту. Ибн 'Араби рассматривал все пророческие религии как временные проявления универсального гносиса, всеобщей религии, которую он называл исламом. В суфизме, таким образом, начинает разрабатываться теософия, основанная на интерпретации единства метафизического и практического аспектов гносиса различных духовных традиций. Вместе с тем данная теософия не имеет ничего общего с разновидностями теософии, которые возникли в XIX в.

Так как в исламе нет института монашества, а глубинный духовный путь требует определенного "исихастского" образа жизни, то в суфизме стали возникать братства (*турук*), однако их организация была менее строга и не было такой централизации, как в христианских монастырях, что, видимо, связано с отсутствием института церкви в исламе, который мог бы строго регламентировать и организовывать данный образ жизни. Видимо, это обстоятельство способствовало свободомыслию суфиев в интерпретации своего духовного опыта, которого были лишены их христианские собратья по гносису.

5. Выводы: конечной целью рассматриваемых традиций является теогносис (богопознание) и теосис (обожение). Выход к универсализму потенциально сохраняется в любой духовной традиции в силу единства определения понятия гносиса. Прежде всего это метафизические его основания, заключающиеся в понятии трансцендентного бытия, которое не может быть всецело выявлено какой-либо одной традицией, а также единство духовного опыта, практического аспекта достижения вершин гносиса, характеристики которого также в своей основе универсальны (воздержание, смирение, безмолвие, бесстрашие, покаяние, благодать, любовь и др.). Что касается единства метафизических оснований, то они наиболее ярко выражены в Ареопагитиках и творчестве поэта-суфия Ибн ал-Фарида (1181-1235) и суфия-философа Ибн 'Араби, единство же практического аспекта может быть найдено в творчестве Исаака Сирина и Хасана ал-Басри. Высвобождение из "связанности" определенным набором догматов осуществляется у Ибн 'Араби в мистическом состоянии небытия (*фана*), в Ареопагитиках оно возможно через апофатическую теологию, представление Бога как бездны Ничто, Мрак, выразить и описать который не в состоянии философский логос. Поэтому для суфийского и восточнохристианского гносиса характерно символично-аллегорическое и духовно-нравственное толкование Св. Писания, извлечение скрытого смысла.

Не в метафизическом, а в содержательном аспекте единство суфийского и восточнохристианского гносиса заключается в понятии любви, ибо сам Бог есть любовь, поэтому любовь божественная есть вершина гносиса в его практическом аспекте. Любовь выводит понятие гносиса за рамки его конкретных проявлений, что ярко выразил Ибн 'Араби: "Я следую религии любви, и, какой бы путь ни избрали верблюды любви, такова моя религия, моя вера". Широкая веротерпимость, уважение к иным религиозным исканиям, признание ценности иных культур придает суфизму особую значимость в контексте мирового духовного процесса.

S.A.Nizhnikov

(PFUR)

*Gnosis in Sufism and Christianity*

*This thesis gives a short analysis of the problem of spirituality (gnosis) as manifested in different cultures (Christian and Islamic metaphysics). It investigates the different forms of manifestations of the spiritual phenomenon; elucidates the inner characteristics of the concept of spirit. The aim is to elaborate the concept of spiritual cognition, and to lay bare its essence through an analysis of its manifestations in mankind's culture (mainly in Christian and Islamic philosophy and gnosis).*

## ФОРМЫ ОБОСНОВАНИЯ ЭТИКИ В РАЗЛИЧНЫХ КУЛЬТУРАХ

### ЭТИКА В ДАОСИЗМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ (аннотация)

1. Онтологизм этики даосизма. Этика даосизма непосредственно вытекает из его онтологии. Совершенномудрым и безупречным с этической точки зрения может быть лишь тот, кто познал Дао. Только такой мудрец "свободен от страстей", "видит чудесную тайну Дао, а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме". Как видно из цитаты, познание Дао приводит к высшей добродетели - бесстрастию, которое свидетельствует и о реализации основного принципа даосизма - естественности (*цзы-жань*).

2. Метод построения этики в даосизме осуществляется, как уже указывалось, основываясь на понятии Дао и основного принципа его реализации - естественности, через недеяние и другие добродетели, и, что существенно - это приводит к отрицанию оппозиций, свойственных традиционной и теологической морали: "Когда в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добром, возникает зло".

3. Обоснование этики в теологических системах (христианство) и даосизме. Даосская методология обоснования нравственного поведения прямо противоположна теологической, в частности, христианской. Если в основе христианской этики лежит метафизика трансцендентного начала - божественной Личности, то в даосизме диалектика, вытекающая из центрального понятия - Дао и основополагающих принципов его бытия (естественности, ненасилия, недеяния, безмолвия, бесстрастия и т.д.). Дао является скорее имманентным началом, хотя это и не должно полностью устранять аспект его трансцендентности. Дао естественно, а не личностно, оно внутренне диалектично (инь - ян) и не является волевым началом. Эти основополагающие противоположные характеристики метафизики христианства и онтологии даосизма непосредственно сказываются и на построении этики.

Теологическая этика вытекает из личностно заданных императивов Бога - заповедей, которые строго регламентируют, оценивают действия человека, располагая их по бинарным оппозициям основных этических категорий - добра и зла. Даосская этика пытается стать "по ту сторону" добра и зла, устранить саму причину этой дихотомии через возвращение к исконному естественному началу бытия - Дао.

Согласно этой точке зрения нарушение естественной гармонии приводит к бедам, и лишь в таком неестественном мире возникает и неестественная этика, строящаяся на жестком различении и противопоставлении добра и зла. Отсюда стремление вернуться в "доэтическое" состояние, устранить субъективную человеческую оценку: "Если не почитать мудрецов, то в народе не будет ссор. Если не ценить редких предметов, то не будет воров среди народа. Если не показывать того, что может вызвать зависть, то не будет волноваться сердце народа". Если мир и человек пребывают в естественности, то добро осуществляется само собой. И в этом случае, когда ему нечего противопоставить в виде зла, оно не должно мыслиться и как добро, выявляемое через оппозицию злу.

В даосизме добро есть соответствие естественности, но естественность ликвидирует всякую противопоставленность этических категорий, ликвидирует в этом смысле саму этику, строящуюся на таких оппозициях. Таким образом диалектика даосизма приводит этику к самоуничтожению, но не через релятивизм, а через утверждение ее в онтологии Дао, которая характеризуется понятием естественности. "Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам и не борется [с ними]".

4. Единство даосской и христианской этики. Тем не менее это не уничтожает этику в даосизме и не ставит ее "по ту сторону" добра и зла, а утверждает абсолютное добро, которое с этой точки зрения и есть естественность. Однако и в христианстве добро метафизически абсолютно, оно в итоге восторжествует, а зло будет побеждено. Таким образом даосизм и христианство идут к единой цели но очень различными (до противоположности) методами. Метафизика христианства и онтология даосизма несовместимы, однако черты святого (христианство) и совершенномудрого (даосизм) совпадают. Поведение

того и другого характеризуется ненасилием, постоянством, бесстрашием и безмолвием. В определении идеала духовной личности еще больше принципиального сходства, ведь не даром даосизм называют культурой молчания, а ядром христианской духовной практики является исихазм, что также означает безмолвие. Высшим продуктом духовного познания и совершенствования в двух традициях является достижение состояния бесстрастия, которое и есть естественность - божественная естественность, а не следование страстям. В христианстве естественное состояние можно рассматривать как догреховное - райское, или осуществляющееся через святость жизни, что приводит к преодолению грехопадения, спасению.

5. Итак, формально принципиально различаясь (в метафизике и догматике), даосизм и христианство обнаруживают единство, или, как минимум, схожесть в результатах духовного познания. Их этика, исходя из разных систем координат, достигает единства своих категорий. Дмитрий Карамазов мог бы спать спокойно: у китайцев<sup>1</sup> и европейцев одна мораль, хоть и основанная на разных метафизических посылах.

**Нижников С.А.**

## **ДУХОВНОЕ ПОЗНАНИЕ В КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА И ЗАПАДА: сходство и различие (аннотация)**

1. Прежде чем перейти к анализу духовного познания в культурах Востока и Запада, необходимо определить то, что оно представляет само по себе, описать его свойства и характеристики. Понятие духа (в Древней Греции это *нус* (ум), *пневма*; в Древней Индии – Брахман, Пуруша, *прана*) является метафизическим, может представлять собой или некую нематериальную субстанцию, тождественную миру в его целостности и совершенстве (пантеизм), или абсолютную Личность, Бога (теистический персонализм), или собственно саморазвивающееся понятие как субъект (панлогизм Гегеля). Духовное является продуктом деятельности духа, и может проявляться как откровение (религия) и логос (философия). Духовное отношение к жизни стало рождаться там, где человек начал метафизически осмысливать свою жизнь из своего положения в мире. Духовное в общечеловеческом плане рождается из расцвета национального. В духовном познании чем больше человек отдает, тем больше приобретает, поэтому Будда говорил "дай тому, от кого не возьмешь обратно"

2. Между тем эмпирический анализ различных традиций приводит к обнаружению принципиальных различий в духовном познании Востока и Запада, обнаруживая их отличительные мировоззренческие, понятийные и методологические установки. Согласно этой точке зрения западное религиозно-философское мировоззрение, основанное на авраамическом откровении, исходит из истины как трансцендентного персоналистического начала, в то время как Восток не отрывает трансцендентное от имманентного, склоняясь к пантеизму.

Духовное познание на Западе воспринимает первоначало бытия в качестве личности, отсюда его персоналистическая направленность, Восток растворяет эгоистическое человеческое начало во всеобщем: Атмана в Брахмане (Индия), индивида в Дао (Китай). И если на Западе духовный путь есть *спасение* субъекта Абсолютной Личностью, то на Востоке он заключается в *освобождении*, которое человек предпринимает самостоятельно. Разница между данными понятиями носит принципиальный характер, она определяет и выбор средств духовного познания: на Западе это молитва как обращенность к трансцендентному началу, на Востоке – психо-физический тренинг, медитация. В первом случае необходимо говорить о *вере*, а во втором о йоге или даосской алхимии. Вера представляет собой единственно возможный способ духовного познания трансцендентного начала, запредельного для разума. На Западе гностический идеал представляет собой процесс обожения как приближение, уподобление Абсолютной Личности, к Восточному гносису если и можно применить понятие обожения, то в смысле уничтожения индивидуальных эгоистических сторон субъекта.

Вместе с тем нельзя отрицать способность к трансцендированию как методу духовного познания и на Востоке. Медитация, свойственная Востоку, есть такой же выход за собственные

эгоистические пределы, за порог обыденного сознания, как и вера. Европоцентризм, исходящий из "авраамцентризма", останавливающийся лишь на противопоставлении Запада и Востока, веры и медитации – поверхностен. Методы мгновенного обретения истины известны не только Западу, но и буддистскому Китаю и Японии, а понятие освобождения даже терминологически предполагает наличие субъекта, который "освобождается". Единение Атмана с Брахманом, даоса с Дао можно рассматривать не только и не столько как процесс растворения субъекта в высшем всеобщем начале, сопровождающийся потерей самосознания, но и как процесс расширения индивидуального самосознания до бесконечности<sup>2</sup>.

С точки зрения функционирования сознания человека, изучением которого Восток занимался не одно тысячелетие (йога, буддизм), вера является определенным комплексом, осмысленным высшим чувством (идеализированным переживанием), отраженным в догмате и ритуале. Центральный религиозный символ является стержнем, на котором закрепляется соответствующий духовно-религиозный опыт, его феноменология. Опираясь на данный символ и трансцендируя к нему, сознание оказывается способным к духовной деятельности самоочищения. Однако, вместе с тем, оно закрепощается границами определенного символа, сколь бездонным бы он ни казался. Восток, в виде некоторых духовных течений, смог во многом освободиться от символотворческой работы сознания, пробиться к его изначальным "чистым" структурам, незамутненной интерпретацией (индийский мудрец-аскет начала XX в. Рамана Махарши, даосская медитация, китайский дзэн-буддизм), т.е. осуществить на практике то, к чему стремился в теории западный философ начала XX в., основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль.

Понятие духовного представлено как дух и в буддизме, несмотря на отрицание в нем всякой субстанциальности бытия. И может быть, в силу именно этого отрицания рождается духовное как трансцендентное – нирвана. Буддизм в высшей степени использует метод апафатики, но его же мы находим и в христианской традиции. Определяя Божество Дионисий Ареопагит пишет: "несмотря на то, что оно является Причиной всякого бытия, само оно – не существует, так как за пределами какому бы то ни было существованию<sup>3</sup>. Понятие нирваны обладает такими же характеристиками.

Выход к подобному универсализму потенциально сохраняется в любой духовной традиции в силу единства определения духовного познания. Прежде всего это метафизические его основания, заключающиеся в понятии трансцендентного бытия, которое не может быть всецело выявлено какой-либо одной традицией, а также единство духовного опыта, практического аспекта достижения вершин гносиса, характеристики которого также в своей основе универсальны (воздержание, смирение, безмолвие, бесстрашие, покаяние, благодать, любовь и др.). Что касается единства метафизических оснований, то они наиболее ярко выражены, если брать суфийскую и христианскую традиции, в Ареопагитиках и творчестве поэта-суфия Ибн ал-Фарида (1181-1235) и суфия-философа Ибн 'Араби, единство же практического аспекта может быть найдено в творчестве Исаака Сирина и ал Хасана ал-Басри. Высвобождение из "связанности" определенным набором догматов осуществляется у Ибн 'Араби в мистическом состоянии небытия (*фана*), в Ареопагитиках оно возможно через апофатическую теологию, представление Бога как бездны Ничто, Мрак, выразить и описать который не в состоянии философский логос. Ибн 'Араби подчеркивает, что верующий не ошибается в своей вере, но его односторонность заключается в том, что он мыслит свое понимание абсолюта единственно истинным и полным, в то время как оно может быть доступно лишь гностикам, постигшим одновременно как трансцендентность, так и имманентность Бога миру и человеку, всем формам религий, хотя и в разной степени. Не в метафизическом, а в содержательном аспекте единство суфийского и восточнохристианского гносиса заключается в понятии любви, ибо сам Бог есть любовь, поэтому любовь божественная есть вершина гносиса в его практическом аспекте. Любовь выводит понятие гносиса за рамки его конкретных проявлений, что ярко выразил Ибн 'Араби: "Я следую религии любви, и, какой бы путь ни избрали верблюды любви, такова моя религия, моя вера"<sup>4</sup>.

Тем не менее, духовное невозможно увидеть и сказать "вот оно", но наоборот, здесь скорее подходит апофатический метод Упанишад, который в поисках сущности, на что бы мы не указывали, отвечает отрицанием "не это, не это". Духовное, как и Дао – везде и нигде. Оно присутствует как сущность в том, в чем оно проявляется, и его познание возможно лишь через его явленность. Духовные традиции Востока и Запада хотя и различны в своих методах духовного познания, тем не менее, едины в своих

результатах. Эта общность заключена в духовном архетипе человечества и сущности человека, которые едины, но могут развертываться различными методами.

Нижников С.А.

## Русская философия в ее отношении к духовным традициям Востока и Запада (аннотация)

Если западная традиция стремится "улучшить и углубить", то восточная "накапливать и передавать". На Востоке не идет речь о философии как "науке мышления в понятиях", а "об особом символическом переживании действительности"<sup>5</sup>. Именно поэтому в Китае и Индии никогда не было чисто философских, умозрительных школ, ибо не существовало пропасти между земным и небесным, духовным и материальным, практическим и теоретическим. Это обстоятельство как сближало русскую философию с Востоком, так и препятствовало его познанию одновременно.

С.Радхакришнан отмечает, что "философская попытка определить природу реальности может начинаться либо с размышления о *я*, либо с размышления об объекте мысли. В Индии интерес философии сосредоточен на *я* человека. Когда мысленный взор обращен вовне, человеческий ум поглощен быстрым потоком событий. "Атманам виддхи" - познай самого себя - резюмирует законы и учения мудрецов в Индии". Духовное зачастую, таким образом, рассматривается как результат механических и методических манипуляций с телом и сознанием человека. Для индийской культуры характерна также невыраженность понятия трансцендентного. В ней, как и в Китае, не родилось понятия чистой трансценденции, что влечет за собой не полную дифференцированность души и тела, а отсюда - внимание к физиологическим и психическим процессам, через призму которых рассматривается духовное. Тесная связь ума и тела является общепризнанной. Это является причиной неразработанности (а в Китае и невозможности) понятия *веры*, на котором строится христианство, и понятие трансцендентного, с которым имеет дело европейская метафизика.

Средневековое христианское мировоззрение строится на совершенно иных принципах. Его основа - теоцентризм, который приходит на смену античному космоцентризму. Трансцендентный дух рассматривается как источник совершенства, а вера заменяет собой все психо-физические методики достижения истины: йога в теистическом мировоззрении не только невозможна, но и предосудительна. На смену доктрине *освобождения* приходит понятие *спасения*. Человек не в силах сам себя освободить, его может спасти только Бог, для которого не важно, может ли человек сесть в позу лотоса, или нет. Русский философ Б.Вышеславцев писал, что "вера в Бога необходима, так как только она, как абсолютная, может дать направляющую деятельность. А иначе непременно будут разболтанность, душевные заболевания - в расстройстве функций"<sup>6</sup>.

Как бы там ни было, но христианство, тем не менее, разорвало мир, создав условия для возникновения современной науки, возможной лишь исходя из противопоставления субъекта и объекта (трансцендентного и имманентного). Личностность христианства подготовила субъективизм Нового времени. Современная западная медицина также построена на этом принципе: пассивный объект (пациент) и активный субъект (лекарь, таблетки, уколы, скальпель). Так оказалось возможным то, против чего христианство категорически выступило со своей проповедью любви - насилие. Взаимоотношения субъекта и объекта неизбежно стали строиться по принципу насилия, особенно ярко это проявляется в отношении современной цивилизации к природе, что выражается в экологическом кризисе, экологических катастрофах.

Восток в этом плане совсем другой, он предлагает йогу, китайскую гимнастику, медицину и т.д. Восток пантеистичен и язычен, космологичен, в то время как христианство имеет тенденцию к асоциальности, аскетизму и акосмизму (православие). Католицизм утвердился в качестве светской власти лишь благодаря отказу от некоторых фундаментальных христианских идей, которые сохранились в православии. Русская философия надеялась спасти былые ценности, преодолев недостатки традиционного мировоззрения. Ее вдохновляло не звездное небо и не моральный закон в сердце человека (Кант), а вера и благодать.

Подводя итоги проведенного исследования можно отметить то, что духовная культура формирует не только мировоззрение, психологию, но весь строй жизни, саму физиологию жизни человека и общества. Можно сказать, что традиция есть матрица культуры в самом широком и глубоком смысле слова, а культура есть основание человеческой жизни. Традиция есть форма жизнеобеспечения, жизнестойкости человека и общества. Без традиции они невозможны. Человек не выбирает традицию, он рождается в ее лоне и существует как человек благодаря ей. Вместе с тем она и ограничивает его, хотя без этого ограничения он бы не выжил как человек. Смена традиции, поэтому, есть катастрофа для сознания человека, всего его строя жизни и общества, в котором он живет. Традиция запечатлевает определенного рода истину, и у каждого народа, у каждой культуры и религии - своя абсолютная истина. В данном отношении подходит высказывание Ницше о том, что истина есть конкретно историческая ложь, обеспечивающая выживание определенного вида существ, т.е. человека.

Исходя из этого можно заключить, что любая традиция, мировоззрение ограничены и в чем-то односторонни. Между тем в каждом мировоззрении открывается нечто новое и невиданное, некая тайна о человеке. Мы видели, что для Востока и античности в этом отношении характерно представление о тесной связи земного и небесного, души и тела, из чего вытекали различные психофизические методики. Напротив, в мировоззрении теистических религий, прежде всего христианства, основывающегося на принципе трансценденции и духа, творящего мир из ничего, на первое место выходит принцип *веры*. Однако в рамках данного мировоззрения зачастую происходило игнорирование телесных потребностей человека. Против такого нигилизма выступили многие философы как Западной, так и Восточной Европы, стремясь выработать некое синтетическое мировоззрение и более универсальный подход к пониманию здоровья человека.

Оказывается, что такое целостное представление, не противоречивое, не одностороннее мировоззрение возможно лишь как синтез различных духовных традиций. Но, казалось бы, что разные типы мировоззрений используют совершенно различные принципы, несоотносимые друг с другом. Однако человеческое сознание таково, что оно способно вживаться в различные культуры, воспринимать их в себя, перевоплощаться и постигать, используя метод герменевтики. Целое мировоззрение возможно лишь как итог развития человечества. Оно должно включать в себя все ценное, что было выработано за всю его историю.

В настоящее время любое мировоззрение ограничено, хотя и может быть глубоким (христианство, даосизм, буддизм и т.д.). В мировоззрении, определяемом мировыми религиями выявлена истина, но в определенном ракурсе и неизбежно не полно. Целое мировоззрение необходимо собирать уже сейчас, несмотря на то, что существуют принципиальные различия в его сегодняшних формах. Например, самое острое противоречие между христианством и даосизмом заключается в трансцендентном монотеизме первого и имманентном пантеизме второго. Однако эти определения слишком категоричны и статичны, чтобы передать всю глубину, полноту и необозримую сложность даосского и христианского типов мировоззрения.

## **ЭТИКА В КОНФУЦИАНСТВЕ И ДАОСИЗМЕ**

**(Доклады и выступления на VI Всероссийской конференции "Философия Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация".**

**Институт Дальнего Востока РАН. 24-25 мая 2003 г. – М., 2003.)**

Онтология и этика даосизма. Главным содержанием даосской философии является учение об универсальности пути Дао как закономерности спонтанного развития космоса, человека и общества, идея единства микрои макрокосмоса и аналогичности процессов, происходящих в космосе, человеческом организме и в социуме. В рамках даосского учения постулируются два основных принципа поведения, обязательные для адептов этого учения, а именно: принцип естественности, простоты, близости к природе

("цзы-жань") и принцип недеяния ("у-вэй"), означающий отказ от целенаправленной деятельности, не согласующейся с естественным миропорядком, подчиняющимся "сокровенному пути" Дао. На основе этих принципов развивалась и даосская практика: психофизические упражнения, медитативная техника, дыхательные упражнения и т.д.

К принципам осуществления Дао, таким образом, можно отнести следующие:

– естественности (*цзы-жань*): "Дао не отдает приказаний. а следует естественности"; "совершенномудрый следует естественности вещей";

– недеяния (*у-вэй*): "Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало"; "Обладающий высшим человеколюбием действует, осуществляя недеяние"; нет ничего такого, что бы не делало недеяние";

– ненасилия, – бесстрастия: совершенномудрый не имеет страсти; – безмолвия; – спонтанности; – постоянства; – неслужения; – неучения: "Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает" и др.

Этика даосизма, таким образом, непосредственно вытекает из его онтологии. Совершенномудрым и безупречным с этической точки зрения может быть лишь тот, кто познал Дао. Только такой мудрец "свободен от страстей", "видит чудесную тайну Дао, а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме". Как видно из цитаты познание Дао приводит к высшей добродетели – бесстрастию, которое свидетельствует и о реализации основного принципа даосизма – естественности (*цзы-жань*).

**Онтология и этика конфуцианства.** Последователи конфуция историзировали мифы, сделав их частью традиционной истории. В основе конфуцианства лежит пиетет перед стариной и ритуал. Для Конфуция ритуал был не просто набором слов, жестов, действий и музыкальных ритмов, но мерой осмысления человеческого в человеке, внутренней самооценкой "культурной личности". Именно знанием ритуалов человек выделялся из животного мира и преодолевал свою тварную сущность. Позже конфуцианский ритуал действительно перерос в сложный, но зачастую пустой и утомительный церемониал. Вероятно, опасность этого, заложенную в апологетике ритуала, почувствовал Лао-цзы, за что и критиковал Конфуция.

Конфуций полагал: "Если выдвигать справедливых людей и устранять несправедливых, народ будет подчиняться". "Основные принципы: преданность государю и забота о людях, больше ничего". "Человек не должен печалиться, если он не имеет высокого поста, но он должен печалиться о том, что он не укрепился в морали". "Если государство управляется правильно, бедность и незнатность вызывают стыд. Если государство управляется неправильно, то богатство и знатность также вызывают стыд". Государство в конфуцианстве должно строиться по принципу патриархальной семьи, где император (*ван*) – "сын Неба".

В конфуцианстве выработана концепция "благородного мужа": Учитель сказал: "О как мудр Хуэй! Немного пищи и воды, скромное жилище, то, что других повергает в печаль, ему не портит настроения. О как мудр Хуэй!". "Благородный муж, впадая в неудачу, стойко ее переносит. Низкий человек, впадая в нужду, распускается". Конфуцию первому принадлежит оформление "золотого правила морали": "чего не желаешь себе, того не делай и другим". Если даосизм был по преимуществу мистической философией природы, то конфуцианство – социально-этической концепцией.

**Метод построения этики в даосизме** осуществляется, основываясь на понятии Дао и основного принципа его реализации – естественности, через недеяние и другие добродетели, и, что существенно – это приводит к отрицанию оппозиций, свойственных традиционной и теологической морали, к которой можно отнести конфуцианство: "Когда в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добром, возникает зло".

Даосская методология обоснования нравственного поведения прямо противоположна дуалистической, в частности, конфуцианской. В даосизме диалектика, вытекающая из центрального понятия – Дао и основополагающих принципов его бытия (естественности, ненасилия, недеяния, безмолвия, бесстрастия и т.д.). Дао имманентно, естественно и лично, оно внутренне диалектично (*инь – ян*) и не

является волевым началом. Все эти основополагающие онтологии даосизма непосредственно сказываются и на построении этики.

Дуалистическая и теологическая этика вытекает из лично заданных императивов Бога или *Тянь* (Неба) – заповедей, которые строго регламентируют, оценивают действия человека, располагая их по бинарным оппозициям основных этических категорий – добра и зла. Даосская этика пытается стать “по ту сторону” добра и зла, устранить саму причину этой дихотомии через возвращение к исконному естественному началу бытия – Дао.

Согласно этой точке зрения нарушение естественной гармонии приводит к бедам, и лишь в таком неестественном мире возникает и неестественная этика, строящаяся на жестком различии и противопоставлении добра и зла. Отсюда стремление вернуться в “доэтическое”, состояние, устранить субъективную человеческую оценку: “Если не почитать мудрецов, то в народе не будет ссор. Если не ценить редких предметов, то не будет воров среди народа. Если не показывать того, что может вызвать зависть, то не будет волноваться сердце народа” .

Если мир и человек пребывает в естественности, то добро осуществляется само собой. И в этом случае, когда ему нечего противопоставить в виде зла, оно не должно мыслиться и как добро, выявляемое через оппозицию злу.

В даосизме добро есть соответствие естественности, но естественность ликвидирует всякую противопоставленность этических категорий, ликвидирует в этом смысле саму этику, строящуюся на таких оппозициях. Таким образом диалектика даосизма, казалось бы, приводит этику к самоуничтожению, но не через релятивизм, а через утверждение ее в монистической онтологии Дао, которая характеризуется понятием естественности. “Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам и не борется [с ними]. Она находится там, где люди не желали бы быть. Поэтому она похожа на *Дао*.”

**Метод построения этики в конфуцианстве** традиционен. Он строится по тому же методу, что и этика в теологических мировоззренческих системах, авраамических религиях, т.е. основывается на иерархическом принципе: Тянь, Правитель (Сын Неба), чиновники и простые общинники. Помимо иерархии, второй общий принцип, как указывалось, – дуализм, оппозиция добра и зла. Различие конфуцианской и теологической методологии состоит в том, что во второй источником дуализма оказывается грехопадение человека, а абсолют носит персоналистический характер. В конфуцианстве мораль основывается на ритуальных нормах, “завещанных” стариной. Но и в первом и во втором случае присутствует заповеданный характер обоснования принципов морали, что не характерно для даосизма, основывающегося на монистическом принципе в обосновании морали.

Так как конфуцианская этика строится по традиционному принципу оппозиции добра и зла, то Лао-цзы выступил с ее критикой:

“Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью. Совершенномудрый не обладает человеколюбием и предоставляет народу возможность жить собственной жизнью” (5). И только тогда, “когда устранили великое *дао*, появились “човеколюбие” и “справедливость”. Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников в раздоре, тогда появляются “сыновья почтительность” и “отцовская любовь”. Когда в государстве царит беспорядок, тогда появляются “верные слуги” (18). Более того, лишь “когда будут устранены человеколюбие и справедливость”, народ возвратится к сыновней почтительности и отцовской любви” (19).

В даосизме подчеркивается, что конфуцианские этические регламентации оказываются вторичными по отношению к Дао. Они представляют собою искусственную попытку установить в обществе те отношения, которые должны наступать естественно через следование *Дао*. “По даосской концепции, мудрец, уподобляя себя Дао и достигая мистического слияния с ним, устраняет всякое морально-этическое восприятие мира и властвует над ним через Дао, то есть через самоотсутствие, через “самозабвение” и недеяние. Конфуцианский же “благородный муж” привносит в мир ряд сложных моральных императивов...” (8,89).

Вместе с тем даосская этическая концепция как-бы понуждает человека метаться в поисках чего-то труднодоступного и малопонятного обывателю, в то время как конфуцианство предлагает восстановить гармонию в поднебесной простым следованием ритуалу. Этим самым конфуцианство успокаивает человека и направляет его творческие усилия на культуросозидающую и социальную деятельность, даосизм же требует познания запредельного. Эта сложность и не позволила даосизму стать всеобщим учением.

**Выводы.** Тем не менее даосизм не уничтожает этику и не ставит ее "по ту сторону" добра и зла, а утверждает абсолютное добро, которое с этой точки зрения и есть естественность. Однако и в конфуцианстве добро метафизически абсолютно, оно должно восторжествовать, а зло будет наказано. Таким образом даосизм и конфуцианство идут к единой цели но очень различными (до противоположности) методами. Метафизика и ритуализм Конфуция и онтология даосизма несовместимы, однако черты идеала совершенномудрого совпадают.

Итак, формально принципиально различаясь (в метафизике и догматике), даосизм и конфуцианство обнаруживают схожесть. Их этика, исходя из разных систем координат, достигает единства.

**Нижников С.А.**  
**(г. Москва, РУДН)**

## **ЭТИКА В ДАОСИЗМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ**

1. Онтологизм этики даосизма. Этика даосизма непосредственно вытекает из его онтологии. Совершенномудрым и безупречным с этической точки зрения может быть лишь тот, кто познал Дао. Только такой мудрец "свободен от страстей", "видит чудесную тайну Дао, а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме". Как видно из цитаты, познание Дао приводит к высшей добродетели - бесстрастию, которое свидетельствует и о реализации основного принципа даосизма - естественности (*цзы-жань*).

2. Метод построения этики в даосизме осуществляется, как уже указывалось, основываясь на понятии Дао и основного принципа его реализации - естественности, через недеяние и другие добродетели, и, что существенно - это приводит к отрицанию оппозиций, свойственных традиционной и теологической морали: "Когда в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добром, возникает зло".

3. Обоснование этики в теологических системах (христианство) и даосизме. Даосская методология обоснования нравственного поведения прямо противоположна теологической, в частности, христианской. Если в основе христианской этики лежит метафизика трансцендентного начала - божественной Личности, то в даосизме диалектика, вытекающая из центрального понятия - Дао и основополагающих принципов его бытия (естественности, ненасилия, недеяния, безмолвия, бесстрастия и т.д.). Дао является скорее имманентным началом, хотя это и не должно полностью устранять аспект его трансцендентности. Дао естественно, а не личностно, оно внутренне диалектичное (инь - ян) и не является волевым началом. Эти основополагающие противоположные характеристики метафизики христианства и онтологии даосизма непосредственно сказываются и на построении этики.

Теологическая этика вытекает из личностно заданных императивов Бога - заповедей, которые строго регламентируют, оценивают действия человека, располагая их по бинарным оппозициям основных этических категорий - добра и зла. Даосская этика пытается стать "по ту сторону" добра и зла, устранить саму причину этой дихотомии через возвращение к исконному естественному началу бытия - Дао.

Согласно этой точке зрения нарушение естественной гармонии приводит к бедам, и лишь в таком неестественном мире возникает и неестественная этика, строящаяся на жестком различении и противопоставлении добра и зла. Отсюда стремление вернуться в "доэтическое" состояние, устранить субъективную человеческую оценку: "Если не почитать мудрецов, то в народе не будет ссор. Если не ценить редких предметов, то не будет воров среди народа. Если не показывать того, что может вызвать зависть, то

не будет волноваться сердце народа". Если мир и человек пребывают в естественности, то добро осуществляется само собой. И в этом случае, когда ему нечего противопоставить в виде зла, оно не должно мыслиться и как добро, выявляемое через оппозицию злу.

В даосизме добро есть соответствие естественности, но естественность ликвидирует всякую противопоставленность этических категорий, ликвидирует в этом смысле саму этику, строящуюся на таких оппозициях. Таким образом диалектика даосизма приводит этику к самоуничтожению, но не через релятивизм, а через утверждение ее в онтологии Дао, которая характеризуется понятием естественности. "Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам и не борется [с ними]".

4. Единство даосской и христианской этики. Тем не менее это не уничтожает этику в даосизме и не ставит ее "по ту сторону" добра и зла, а утверждает абсолютное добро, которое с этой точки зрения и есть естественность. Однако и в христианстве добро метафизически абсолютно, оно в итоге восторжествует, а зло будет побеждено. Таким образом даосизм и христианство идут к единой цели но очень различными (до противоположности) методами. Метафизика христианства и онтология даосизма несовместимы, однако черты святого (христианство) и совершенномудрого (даосизм) совпадают. Поведение того и другого характеризуется ненасилием, постоянством, бесстрашием и безмолвием. В определении идеала духовной личности еще больше принципиального сходства, ведь не даром даосизм называют культурой молчания, а ядром христианской духовной практики является исихазм, что также означает безмолвие. Высшим продуктом духовного познания и совершенствования в двух традициях является достижение состояния бесстрастия, которое и есть естественность - божественная естественность, а не следование страстям. В христианстве естественное состояние можно рассматривать как догреховное - райское, или осуществляющееся через святость жизни, что приводит к преодолению грехопадения, спасению.

Итак, формально принципиально различаясь (в метафизике и догматике), даосизм и христианство обнаруживают единство, или, как минимум, схожесть в результатах духовного познания. Их этика, исходя из разных систем координат, достигает единства своих категорий. Дмитрий Карамазов мог бы спать спокойно\*: у китайцев и европейцев одна мораль, хоть и основанная на разных метафизических посылках.

## **ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ**

### **ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ФИЛОСОФСКОГО И БОГОСЛОВСКОГО ДИСКУРСОВ \***

**С.А. НИЖНИКОВ**

**Кафедра истории философии**

**Факультет гуманитарных и социальных наук**

**Российский университет дружбы народов**

**117198, Россия, Москва,**

**ул. Миклухо-Маклая, д. 10а**

В статье осуществляется аналитический обзор современной западной теологической мысли (П. Тиллих, Р. Бульман, Д. Бонхёффер, К. Ранер и др.) и ее интеллектуальное взаимодействие и зависимости от философии М. Хайдеггера. Наряду с достижениями обнаруживаются ограниченные возможности теологического понимания веры, описывается возможность философского вопрошания о вере, ведущего к возможному вскрытию онтологии веры на основе экзистенциальной аналитики Dasein М. Хайдеггера.

По мнению Томаса Альтицера, учение о Боге в современной теологии является самым слабым ее местом; "Все религиозные понятия утратили свое значение в нашем мире", в связи с чем "признание смерти Бога есть та цена, которую христианин должен заплатить за право быть современным" [1, с. 61, 63].

Чтобы выстоять, теология должна провести дезлинизацию и демифологизацию, вернуться к библейскому Богу, беспредпосылочной любви, стать эсхатологической и экзистенциальной. Именно эту задачу и стремились осуществить выдающиеся теологи XX в. (К. Барт, Р. Бультман, П. Тиллих, Д. Бонхёффер, Ю. Мольман, Т.Д. Альтицер и др.).

Либеральная теология XIX в. (Шлейермахер, Гарнак и др.), отвечая на вызовы эпохи Просвещения, на место мифического Христа догматики стремилась поставить исторического Иисуса и таким образом оправдать христианство. Однако эта попытка должна была потерпеть и потерпела поражение, так как история и догматика не совпадают, как не совпадают эмпирическая и духовная реальности. Проблема оправдания христианской веры вынудила марбургского теолога Рудольфа Бультмана (1884–1976) выработать принципиально иной подход к пониманию веры — *керигматический* (от греч. κηρυγμα — провозвестие), основывающийся на “самоистолковании веры”. Он разработал экзистенциально-герменевтическое понимание веры, восприняв элементы аналитики *Dasein* М. Хайдеггера, которой его теология, по словам Рюдигера Сафрански, вдохновлялась: “То, что для Хайдеггера было критикой метафизики, для Бультмана стало “демифологизацией” [14, с. 191]. И действительно, философия Хайдеггера, как и истинная вера, “зовет человека вернуться к самому себе из затерянности в безличном” [6, с. 103]. По мнению Бультмана, “Хайдеггер только потому может призывать человека к решимости существовать в качестве Я перед лицом смерти, что он проясняет ему его собственную ситуацию вброшенности в Ничто; человеку остается лишь решиться стать тем, что он уже есть” [Там же]. Бультман ввел в интерпретацию веры такие экзистенциалы, как подлинность, решимость, забота и др. Тем самым он стремился вывести теологию из-под ударов исторической критики: для такого понимания веры демифологизация уже не страшна, происходит разграничение сферы компетенции историка и теолога. Бультман пожертвовал историческим Иисусом в пользу керигматического понимания Христа, стремясь разрешить “кризис доверия”: вера стала мыслиться как событие, личная встреча, а не историческое повествование. Согласно ему “новозаветную мифологию следует вопрошать не об объективирующем содержании ее представлений, а о высказывающемся в этих представлениях понимании экзистенции. Дело идет об истинности этого понимания, и эту истинность утверждает вера, которая вовсе не должна быть намертво привязана к миру символов и понятий Нового Завета” [Там же. С. 93].

Р. Сафрански так описывает взаимодействие теологии демифологизации Бультмана с философствованием Хайдеггера: “Бультман-философ, как и Хайдеггер, хочет обнажить “экзистенциальную структуру” человеческого бытия; теолог Бультман хочет столкнуть эту “голую” экзистенцию с христианским “возвещением”, тоже освобожденным от исторических догм и сведенным к его базовому экзистенциальному смыслу. Тот факт, что Хайдеггер, как его понимал Бультман, описывал не экзистенциальный идеал, а только экзистенциальные структуры, как раз и позволял согласовать хайдеггеровскую концепцию с теологией Бультмана” [14, с. 191]. Как и экзистенциальная теология, Хайдеггер критикует представление о трансцендентном бытии традиционной платонической метафизики. У Платона “Бытие как  $\iota \delta \epsilon \alpha$  тем самым сразу же перемещается наверх, в сверхчувственное место. Пропась,  $\chi \omicron \rho \iota \sigma \mu \omicron \sigma$ , разверзается между сущим здесь, внизу которое есть лишь видимость, и действительным бытием где-то там, вверху, та пропась, в которой позже поселяется учение христианства, переосмыслив то, что внизу, как тварное, а то, что вверху — как Творца. Перековав, таким образом, оружие, оно ополчается против античности [как язычества] и искажает ее. Ницше в связи с этим прав, говоря: христианство есть платонизм для народа” [19, с. 185 (113)]. Хайдеггер делает упрек историческому христианству в том же смысле, в каком ап. Павел критиковал античную мысль: для “христианской веры философия есть безумие” [Там же. С. 92 (8)]. По Хайдеггеру, философия становится безумием с точки зрения веры, когда вера догматизируется, формализуется и овнешняется. Тогда она уже не есть “безумие перед разумом”. Так, интерпретируя библейское высказывание “В начале сотворил Бог небо и землю”, Хайдеггер отмечает, что оно не может быть ответом на метафизическое вопрошание, и даже не имеет к нему доступа. Хайдеггер подчеркивает, что то, о чем спрашивается в философском вопросе “Почему есть нечто, а не ничто?”, “для веры есть безумие”. Но “вот в этом то безумии и состоит философия”. В целом Хайдеггер характеризует понятие “христианская философия” как “круглый квадрат и сущее недоразумение” [Там же]. Он признает, что

возможна “вопрошающая проработка христианского опыта мира, т.е. веры”, но это называется богословием. То, что философия может оказать услугу богословию, он называет “вредным мнением” и третирует за это эпоху.

Однако Бульман не согласился в этом с Хайдеггером и стремился с успехом использовать в своем новом богословии разработки фундаментального экзистенциализма. Уже в самих текстах Хайдеггера обнаруживается такая возможность. Вот как он, например, интерпретирует понятие славы: являющееся сущее “придает себе видность (Ansehen), δ ο κ ε τ . Δ ο ξ α значит видность, а именно видность, в которой некто стоит. Если видность, соответственно тому, что в ней восходит, — выделяется, δ ο ξ α означает блеск и славу. В эллинистическом богословии и в Новом Завете δ ο ξ α Θ ε ο υ , Gloria Dei есть слава Божия. Оказывать и высказывать честь и прославление (Ansehen) значит по-гречески: ставить в свет и тем самым доставлять постоянство, бытие. Слава для греков не есть нечто, что кто-то дополнительно получает либо нет; она есть способ высшего бытия. Для живущих сегодня быть во славе давно уже означает слыть знаменитым, и в качестве таковой слава является в высшей степени сомнительной вещью... т.е. прямой противоположностью бытия” [Там же. С. 182 (110)].

Для Бульмана “анализ человеческого бытия у Мартина Хайдеггера представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять ли себя в мире наличного и безличного (“man”) либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего! Разве не таково же новозаветное понимание человека? <...> Мне кажется, следует скорее проявить озабоченность тем, что философия в результате собственных усилий смогла разглядеть действительное содержание Нового Завета” [6, с. 25]. Так Бульман превратил творчество Хайдеггера в прототеологию. И в этом он не одинок. Уже Жан Бофре отмечал, что “хайдеггеровская философия отображает в понятиях *бытия и времени* вопросы, считавшиеся приверженностью религиозной медитации” [8, с. 271]; Пауль Тиллих писал, что “за онтологией Хайдеггера стоит мистическое понятие бытия” [17, с. 105].

Винсент Декомб, как и П. Тиллих [Там же] отмечает принципиальное отличие онтологического или фундаментального экзистенциализма Хайдеггера от французского, прежде всего Ж.-П. Сартра, и близость его с теологической проблематикой. Хайдеггер — полная противоположность экзистенциалисту, если под экзистенциалистом понимать тенденцию к подчинению, включение “вопроса о бытии” в “вопрос о существовании”. Настоящий экзистенциалист считает, что собственно онтологические дискуссии бесполезны, они лишь отвращают нас от подлинной заботы — заботы о смысле, который мы должны придать нашей жизни. Хайдеггер же, бесспорно, делает обратное: он подчиняет “экзистенциальный вопрос” вопросу о “смысле бытия”. Тем самым он дает понять, что все вопрошания о благочестивости могут быть возобновлены в строго философском плане благодаря применению феноменологического описания и концептуального анализа” [8, с. 270–271].

Но и в характеристике веры у Бульмана присутствует духовно-экзистенциальный смысл. В его творчестве демифологизируются апокалиптическая и гностическая эсхатология. Отталкиваясь от Евангелия от Иоанна, он утверждает, что “Суд над миром — не предстоящее космическое событие, он состоит в том, что Иисус пришел в мир и призвал к вере (Ин. 3, 19; 9, 39; 12, 31). Кто верит, тот уже жив, он уже перешел от смерти в жизнь (Ин. 5, 24 сл. и т.д.) Внешне для верующего ничего не изменилось, но его отношение к миру стало другим: отныне мир не может причинить ему вреда; вера означает победу над миром (1 Ин. 5, 4)” [6, с. 21-22]. Вера для Бульмана не данность и не состояние, которое требовалось бы боязливо охранять аскезой. Она “не захват, а захваченность, и потому постоянный путь между “еще не” и “уже да”...”. Вера основывается не на экстазе, а на решимости, открытости, покорности, любви — таковы ее экзистенциалы. Бульман демифологизирует дух, заключенный в вере. Он понимает его как возможность новой жизни в мире людей: “вера, освобождая человека от мира, вместе с тем делает его открытым для человеческого существования вместе с другими” [Там же]. Однако после этих философско-экзистенциальных характеристик веры он откровенно ставит принципиальный вопрос: “осуствимо ли христианское понимание бытия без Христа?”

Не является ли его образ также мифологическим остатком, требующим демифологизации? При этом Бультман ведет полемику с Вильгельмом Камла ("Христианство и самоутверждение", 1940), для которого "философия, будучи истинным пониманием бытия, раскрывает полную истину естественной самоотдачи" (2), в результате чего откровение оказывается излишним.

Возникает вопрос, который ставит сам Бультман: "Является ли "вера" в этом смысле естественной человеческой позицией?" Ведь если "да", то отпадает необходимость в Откровении, оно полностью может быть подвергнуто демифологизации. Такой радикализм не входил в планы Бультмана, ведь его задача — как раз защита керигмы откровения от исторической критики. На этот вызов философии Бультман отвечает: "И да, и нет! Да, потому что вера в самом деле представляет собой не какое-то таинственное сверхъестественное свойство, а проявление настоящей человечности". И Новый Завет, по его мнению, до некоторой степени подтверждает философское воззрение на веру и любовь как на "естественные" проявления человеческих отношений. Вместе с тем, продолжает он, является ли человек на самом деле "природным", "естественным" существом? Так ли уж доступна ему его собственная "природа"? Не нуждается ли он для этого в трансценденции? Но именно о трансценденции говорит и экзистенциальная философия. Между тем Бультман упрекает ее в самонадеянности, вере, что достаточно указать на "природу" человека, чтобы это повлекло за собой ее осуществление. В этом он видит ее отличие от Нового Завета, в котором для этого требуется деяние Бога. Второе отличие касается понимания состояния испорченности человека: если в философии при анализе своей ситуации человек может освободиться от него, то "Новый Завет считает самого человека вполне и всецело испорченным" [Там же. С. 28]. Религия не мыслит подлинность природным свойством человека. Философию он обвиняет в своеволии человека. В итоге Бультман заключает: "Вот что решающим образом отличает Новый Завет от философии, христианскую веру от "естественного" понимания бытия: Новый Завет и христианская вера знают и говорят о деянии Бога, впервые делающем возможной самоотдачу, веру, любовь, подлинную жизнь человека" [Там же. С. 32]. Однако многое из сказанного присутствует и в философствовании Хайдеггера.

Последний "мифологический остаток", который требуется рассмотреть, — это Христос. Бультман отвечает на этот вопрос следующим образом: "Не следует задаваться вопросом об историческом происхождении Иисуса. Напротив, его истинное значение обнаруживается лишь тогда, когда мы отвлекаемся от этого вопроса. Не следует вопрошать об исторических причинах его судьбы, его Креста; значение жизни Иисуса определяется тем, что Бог через нее хочет сказать мне... его происхождение берет начало в вечности и не связано с областью природно-человеческого" [Там же. С. 33]. Само воскресение есть предмет веры, а не исторических доказательств. Бультман, будучи откровенен и искренен с собой, обладая интеллектуальной честностью, признает, что ряд догматических положений (богovoплощение, например), "преодолимо не на путях философского диалога, а только в покоряющей вере". Но и это Бультман стремится обратить в защиту вероисповедания. Именно их недоказуемость защищает христианское провозвестие от упрека в мифологичности. Потусторонность Бога не превращается, как в мифе, в посюсторонность. Напротив, утверждается парадокс присутствия потустороннего Бога в истории: "*Слово стало плотью*" [Там же. С. 40]. Вывод можно сделать такой: Бультман осуществил предельно возможную демифологизацию Нового Завета, остановившись лишь перед основополагающими догматами христианства, отметив их принципиальное отличие от традиционной мифологии.

Однако и при этом возникают новые вопросы. Почему само эсхатологическое описание веры должно ограничиваться данной мифологией веры, пусть и высшего полета? Такой вопрос естественно задается философией религии. И на него Бультман отвечает традиционно, как отвечает не него теология уже две тысячи лет: это предмет веры. Но ведь он определяется в религии не самой верой, а "историческими событиями", т.е. опять же мифом (3). Философия же, если она осмысляет веру, стремится мыслить ее, исходя из нее самой. Тогда возникает не христианская или какая-либо другая философия (а, по сути, философствующий вид богословия, как показал Хайдеггер), но метафизика (или онтология) веры, которая в философии еще не только не построена, но и не осмыслена. Р. Сафрански отмечает, что Хайдеггер "признавал правомерность теологии Бультмана при условии наличия необходимой для нее предпосылки, веры, однако считал, что вера не может быть предметом философии. А поскольку он был

философом, то последователем булытмановской теологии стать не мог. Булытман же прошел вместе с Хайдеггером часть его философского пути, чтобы найти то место, где может произойти встреча с христианским "возвещением" [14, с. 192].

Хайдеггер, наоборот, высказывает принципиальное несогласие с мощной теолого-метафизической традицией, конституирующей Высшее Бытие как сферу, неподвластную времени. Он истолковывает такое конституирование как бегство от собственной временности, полагая, что объективированная вера не помогает человеку вырваться за пределы времени. Но именно против такого понимания веры и выступил Булытман, проводя ее демифологизацию, стремясь снять объективации. Духовное возрождение человека — это не воображаемое будущее, а событие, которое может произойти здесь и сейчас или никогда. Но и здесь обнаруживается разница между Хайдеггером и Булытманом: трансценденция Хайдеггера основывается на *ничто* и ужасе от него, а Булытман избирает иные экзистенциалы (любовь, благодать и др.), хотя и основывает их на остаточной после демифологизации новозаветной символике веры. Р. Сафрански поясняет: "Хайдеггер хочет повторить греческое начало философии, не соблазнившись идеей "созерцательной жизни" — платоновским солнцем. Он отмечает эту идею, претендуя на то, что понимает греков лучше, чем они сами понимали себя. И утверждает, что "теория" в греческом смысле ["созерцания"] выражается *"исключительно в страстном желании оставаться вблизи сущего как такового, разделяя его бедственное положение"*. Однако смысл платоновской притчи о пещере заключается как раз не в этом. В ней идет речь о спасении, об освобождении из бедственного положения, в котором находились узники пещеры. Цель Хайдеггера парадоксальна: он хочет платоновского экстаза без платоновского неба идей. Он хочет бегства из пещеры, но без веры в то, что существует какое-то место за пределами пещеры. И полагает, что *присутствие* должно быть захвачено бесконечной страстью, но не страстью к бесконечному" [Там же. С. 336-337]. Там, где когда-то было небо, теперь лишь тьма скрывающего себя сущего.

Западная мысль, идя по пути осмысления веры, последовательно проводит ее демифологизацию. Вера в этом варианте может приобрести очищенный от различных традиционных интерпретаций вид. Она становится даже независимой от "смерти Бога". Суть факта "смерти Бога" заключается в том, что священное покинуло трансцендентность, в результате чего поиски основ существования в запредельной реальности не придают человеку веры. Вера в трансцендентное стала тщетной. "Смерть Бога" можно рассматривать как уничтожение сферы трансцендентного как источника высших ценностей и перевод священного в имманентную сферу [7, с. 557]. Речь может идти только о вере как "трансценденции посреди нашей жизни" (4); "вера — это не чувство в человеческой душе, это есть вступление человека в действительность, в *полную* действительность, без пропусков и сокращений" [4, с. 440]; требуется "жить, как будто Бога не было". Дитрих Бонхёффер полагал, что Булытман в своей демифологизации зашел "недостаточно далеко", ибо сегодня проблематичны не только "мифологические" понятия ("чудо", "вознесение" и т.д.), "но вообще все "религиозные" понятия": "В последнее время я размышляю о том, как следует "мирским образом" (в ветхозаветном смысле и в смысле Ин 1, 14) переинтерпретировать понятия "покаяние", "вера", "оправдание", "второе рождение", "освящение"" [3, с. 207–208]. Тем не менее и он признавал: "Я стремлюсь мыслить теологически" [Там же. С. 205]; "Я понимаю это не в антропоцентрическом смысле либеральной, мистической, пиетистской, этической теологии, но в библейском смысле явленном в миротворении и боговоплощении, в крестной смерти и воскресении Иисуса Христа" [Там же. С. 206]. Хайдеггер также уделил особое внимание трансценденции. Удивление, с которого по Аристотелю начинается всякое философствование, Хайдеггер понимает как открытость Ничто, из которого возникает любое "почему?". Человеческое бытие у философа вообще означает выдвинутость в Ничто, — это забвение всего сущего ради бытия. Ведь бытие, как "абсолютно другое для всего сущего, оно — *несущее*. Но это Ничто есть в своей сущности бытие". Так через символы предельных философских понятий — бытия и ничто — Хайдеггер показывает необходимость трансцендирования, в котором только и обретается сущность как человека, так и мироздания.

В лекционном курсе "Основные понятия метафизики" Хайдеггер проводит анализ генезиса понятия метафизики. Здесь он останавливается на разборе древнегреческого понятия "*фюсис*". В этом

случае философия (метафизика) предстает в виде "осмысления *фюсис*" с целью высказать ее в *логосе*. На этом этапе *фюсис* подчинена логосу как своему собственному закону и *алетейе* как истине в смысле открытости. Таково было понимание метафизики в милетской школе и у Гераклита, однако уже у Парменида Хайдеггер обнаруживает имплицитно содержащийся изъян, двойственность, которая разрешится в теорию идей Платона. Далее в понятие фюсиса вкрадывается двусмысленность, что приводит к порождению понятия "мета та фюсика" (метафизика). Первоначальный смысл фюсиса как внутренней сущности, закона вещей переносится в мир сверхчувственного. В самом зарождении метафизики — констатирует здесь Хайдеггер — коренится и ее падение, извращение, выражением которого стала теория идей Платона и становление трансцендентных христианских ценностей. Началась эпоха "нигилизма" по отношению ко всем земным ценностям, которая продолжалась вплоть до Ницше, но и им не была полностью преодолена. Анализируя теорию идей Платона и понятие сущности, первоудвиателя и теологии у Аристотеля, Хайдеггер квалифицирует отрыв идеи от вещи, сущности от явления, бытия от сущего как извращение метафизики. Вместе с тем Хайдеггер стремился осмыслить проблему метафизики с высоты XX столетия, а не просто возвратиться к досократовскому ее пониманию. Хайдеггер, пытаясь восстановить "истинное", досократовское понимание метафизики, синтезирует его с трансценденцией: "Метафизика — это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом"[21, с. 24].

Однако трансценденция у него не мыслится теологически, она трансцендирует в зияющую пустоту и мрак хаоса, где открывается не благодать и свет, а Ничто, способное вызвать у человека лишь "фундаментальное настроение ужаса" и тоски. Возможно, Хайдеггер здесь, с сохранением трансценденции, возвращается уже даже не к досократовской философии, а к еще более древней, хтонической мифологии, осмысляя ее на языке понятий и экзистенциалов. В результате, как и античные философы, он взыскует "неведомого Бога" (5), его трансценденция открывает лишь Ничто, перед которым цепенеет от ужаса человеческое существо. По словам Мартина Бубера, "он в своей заботе и в своем страхе стоит перед ничем"; "человек Хайдеггера является большим, решающим шагом от человека Кьеркегора к пропасти, где начинается ничто" [5, с. 62, 71]; "чем-то непреодолимо пустым веет на меня от такого понятия бытия" [4, с. 494]. Хайдеггер как бы отбрасывает метафизику веры назад, однако форма этого отрицания в его творчестве несет в себе всю проблематику метафизики веры даже в еще более обостренном виде. В хайдеггеровском понимании метафизики вступают во взаимодействие все эпохально-исторические ее концепции. Он работал, по сути, над проблемой синтеза более чем двухтысячелетнего метафизического опыта европейской мысли. Насколько удалось ему разрешить данную задачу, еще предстоит осмыслить.

Исходя из сказанного, можно прийти к выводу: в экзистенциальной теологии присутствует вера, но форма ее обоснования сохраняет элементы мифологизации, несмотря на всю деструкцию Бульмана и Бонхёффера — таков крест теологии, без этого она не была бы теологией и превратилась бы в философию. Но можно ли игнорировать саму *веру*, содержащуюся в человеческой экзистенции, не является ли она важнейшим экзистенциалом *Dasein*? Как мог это не заметить Хайдеггер? Для него Бог не есть предмет теологии, он ускользнул от ее сетей, так как вера уже опредмечена во внешнем вероисповедании. Поэтому Хайдеггер писал: "Теология по смыслу слова означает науку о Боге. Бог, однако, ни в коей мере не есть предмет ее исследований" [22, с. 14]. Но он же показывает и пути выхода: "В качестве онтологии философия предоставляет возможность, которая может быть реализована теологией" [Там же. С. 20]. Джеймс М. Робинсон замечает, что "пока антрополого-социологическая и экзистенциалистская концептуализация не преодолены и не отставлены в сторону, теология не получит свободу говорить то, что она призвана говорить" [Там же. С. 36], что "для неметафизического Бога дверь остается открытой" [Там же. С. 37]. "Если и должна существовать какая-то теология, — продолжает ход мысли Хайдеггера Робинсон, — то она должна стать неспекулятивным прояснением содержания веры изнутри" [Там же]. И, по утверждению Хайдеггера, "будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам..." [13, с. 356]. Нельзя ли тогда представить веру, мыслимую не метафизико-теологически, а экзистенциально-онтологически истоком будущего возможного вопрошания?!

Хайдеггер определяет веру как "способ существования человеческого здесь-бытия, которое, согласно его собственному свидетельству, сущностно связанному с этим способом существования, не исходит из здесь-бытия, не охватывается временем в нем, но проистекает из того, что открывается в этом способе существования из содержания веры" [22, с. 6]. Таким образом, по определению Хайдеггера, вера, как и философствование, определяется как способ существования человеческого здесь-бытия, но с той лишь разницей, что философствование исходит из самого *Dasein* в его чистом виде, а вера замутнена своим собственным содержанием в виде конкретного вероисповедания. Но в таком случае если соблюдать последовательность, то необходимо признать, что всякая религия двойственна так же, как и любая философия: есть акт откровения и вопрошания и их объективация в соответствующих сферах умознания. Тогда у религии есть такая же онтологическая сторона и сторона онтическая, как и в философии. Онтология в религии — это акт веры, а к ее онтической части относится теология. Философия несет в себе ту же двойственность: акт философствования опредмечивается и овнешняется, превращаясь лишь в логическую систему или идеологию. Поэтому философия находится в такой же опасной и шаткой ситуации, как и вера, и они обе в своем изначальном состоянии вопрошают о бытии, но развертывают далее свое вопрошание в разных системах координат и различными методами.

Узкий подход к теологии лишь как к определенной, конфессионально ограниченной и овнешненной, не дал Хайдеггеру развернуть мышление о *вере* как таковой. Ведь если мы можем выделить параметры чистого философствования, то почему мы не можем в такой же изначальности представить и веру? Иначе говоря, теология настолько онтологическая наука, насколько в ней присутствует чистый феномен веры, так же и философия — поскольку философ философствует. Однако истинное философствование всегда выходит за пределы объективированной, устоявшейся философии и ее метода, т.е. трансцендирует свое собственное содержание: истинная философия есть метафилософствование. Так же обстоит дело и с верой, она всегда выходит за границы своего исповедания, трансцендирует его. Поэтому апофатическое богословие всегда считалось не только высшим, но и опасным полетом теологической мысли. Ведь с точки зрения последовательной апофатики любое конфессиональное ограничение превращает веру в идолопоклонство, в нечто частное, о каком бы высшем предмете не шла речь. Получается, что если через неовнешненную теологию, теологию, в которой пульсирует живая вера, осуществляется вопрошание о Боге (а не объективированное разъяснение того, *что* Он есть), то она приближается к статусу онтологической науки. Если суть философствования в философствовании, тогда суть веры — в *вере*. Они совпадают в единстве захваченности "вопрошанием о...", "ностальгией по...". Но, хотя такое духовное вопрошание едино, его направленность в данных случаях различна и определяется методом и искомым духовным началом: в случае философии таким объектом является бытие, в случае теологии — Бог. Но суть духовного феномена заключается именно в такой захваченности человека целиком вопрошанием: философским, которое разворачивается в философию, или теологическим (или, если позволено будет так выразиться, *верительным*), разворачивающимся в религию. И когда это разворачивание уже произошло, когда философия стала академической дисциплиной, а вера — сведенной к внешним формам вероисповедания и ритуала, тогда между ними начинается борьба. Но не является ли тогда чистая вера и изначальное мышление, будучи едиными в первичном вопрошании, *первофеноменом проявления духовного*?

Несмотря на то, что любое содержание веры, исповедание, уже есть степень отчуждения, оно также является и путем к истокам. Но для этого нужно иметь смелость подниматься вверх по течению. Таков же путь и от философии к философствованию. Исповедание дает возможность пробудиться к *вере*, однако основой ее является сам экзистенциальный акт, в котором она самопроявляется и лишь уже затем получает символическое, понятийно-догматическое оформление в том или ином вероисповедании. В связи с этим необходимо отметить, что до сих пор ни в философии, ни в теологии не рассмотрена в достаточной степени проблема *онтологии веры* как таковой, а она ждет и требует углубления в себя. Даже экзистенциально-онтологическое философствование Хайдеггера не допустило в себя веру, отнеся ее к сфере религии, не говоря уже о других философских течениях. Что касается современной теологии, то она, отталкиваясь от данной философии, восприняла и истолковала веру именно экзистенциально, однако

“нагрузила” ее неприемлемой для философии, хотя и остаточной (после Бульмана, Альтицера и Бонхёффера) христианской догматической понятийной символикой.

Пытаясь синтезировать как достижения хайдеггеровской философии, так и современной теологии, отметим, что вопрошание, которое является сущностной характеристикой *Dasein*, может проявлять себя не обязательно только в понятийном философствовании, но и в экзистенциальном, созерцательно-спекулятивном — акте веры. Суть духовного не в развернутых методах вопрошания, а в самом вопрошании к Бесконечному и Вечному. Оно может осуществляться во всех сферах человеческой деятельности, оставаясь в то же время не связанным способами своего проявления. Таким образом, духовное реализуется в откровении о *теосе* не в меньшей мере, чем в откровении о *логосе*: им обоим принадлежит и через них открывается онтология духовного. В истории они не только вступают в противоречия, но и дополняют друг друга. Верой сознание способно собираться в точку на центральном символе или идее, в результате чего возможен всплеск самосознания, осуществление трансцендирования как духовного процесса. Вера, оказывается “имплицитной метафизикой”, “немотствующим знанием” о первопричинных основаниях сущего [15, с. 4]. Согласно отечественному мыслителю начала XX века В.И. Несмелову, вера есть “непосредственное интуитивное познание трансцендентной реальности” [11, с. 59].

Что же в таком случае есть *вера*, если мы признаем ее достойной именно философского (а не только теологического) вопрошания? Скажем больше, используя достижения философского метода Хайдеггера (экзистенциальной аналитики *Dasein*): *веру* можно признать центральной метафизической проблемой, важнейшим метафизико-экзистенциальным понятием, своеобразным атрибутом *Dasein*, причем более важным, на наш взгляд, чем *ужас* и *забота*, на которых останавливался Хайдеггер в своей аналитике. При этом оказывается, что только онтолого-экзистенциальная философия способна к осмыслению данного феномена, ибо обладает соответствующим ему методом. Вера здесь есть тот “просвет бытия” в котором призван экзистировать человек, т.е. как бы приобщаться реальной, осмысленной духовной жизни. Трансцендируя к бытию, человек разворачивает имманентное в себе. Теология, даже новейшего уровня, глубоко вскрывшая экзистенциалы веры (6), тем не менее, зачастую оказывалась органически не в состоянии произвести их онтологическое рассмотрение (7). В любой попытке такого анализа конечным, как и изначальным пунктом является центральный символ христианской религии. Для философии здесь нет онтологии, поэтому она должна стремиться вскрыть сами истоки, породившие данный высший тип религиозной веры (трансцендентно-теистический). С точки зрения *так* понимаемой философии (онтологии) веры, *вера первична по отношению к Богу религий*. Вера есть то, в чем (уже затем) осуществляется процесс *божествования* — богосозидания и богооформления (при становлении конкретной религии). В теологии трансцендирование осуществляется к определенным образом понимаемому Абсолюту. В *вере* как таковой трансцендирование осуществляется к *Вечности*. Первое, что дает вера, — это опыт переживания Вечности, по отношению к которой человеческий образ Абсолюта вторичен: Абсолют пребывает в Вечности, объемлется ею, Он — определенный ее образ. Так, даже теолог Тиллих, спрашивая, “что в идее Бога составляет божественность?”, отвечает: “элемент безусловного и предельного” [16, с. 139]. Уже почти выходя за рамки теологии, он пишет: “Продумав идею оправдания верой до ее логического завершения, я пришел к парадоксу о вере без Бога” (8). Оказалось, что “при распаде предмета или содержания веры сам акт веры не делается бессмысленным” [9, с. 463]. В этом случае, в горниле сомнений, возможно обретение *безусловной веры*, отделенной от всех утративших доверие и смысл религиозных содержаний. Тем не менее в теологии вера и Бог соотносятся по принципу “взаимной дополнительности”, в ней Бог уже дан, и даже Его определенный образ (9). В теологии всегда речь идет не совсем о *той* вере, которую стремится мыслить философия.

Как ни странно, но именно в этом направлении движется мысль Хайдеггера: теология утрачивает своего Бога, а философия приближается к нему? Р. Сафрански отмечает, что позиция Хайдеггера в рукописи “К делу философии” (1936–1938) иная, чем в марбургском докладе “Феноменология и теология” 1927 г. (на который мы ссылались ранее). Если в докладе, как и в других работах того времени, он, как и Лютер, проводил строгое разграничение между мышлением и верой, то в рукописи уже стремился зафиксировать в мысли место вторжения веры в жизнь. В заметках “К делу философии” Хайдеггер пытался

размышлять о Запредельном, стремился изобрести новый, необъективированный способ вопрошания о Нем. Бытие (уже с ипсилон) здесь определяется как "трепет перед божествованием" (*die Erzitterung des Götterns*)" (10). Вместе с тем бытие в понимании Хайдеггера не есть чисто трансцендентная сущность и не то, что *противостоит* присутствию, а то, что с ним *происходит*. Изменяя терминологию, Хайдеггер, чтобы избежать субстанциального представления об Абсолюте, употребляет слово *божествование*, понимая под ним некое событие, заставляющее нас *трепетать*. Бог, который, в теистической традиции, "сотворил бытие из Ничто, у Хайдеггера Сам сотворен из Ничто. Его вызывает экстатическое мышление" [14, с. 411]. Из руды "осново-настроев" (*Grundstimmungen*) он стремился извлечь определения, и будучи не в состоянии этого сделать посредством мышления, уходит в немотствование (*Erschweigung*). Так, по крайней мере, честно. Возможно, сказалось отсутствие опыта или понимания соответствующего типа трансцендирования, основанного на Вере. Так или иначе, Хайдеггера больше привлекало само бытие, чем такой его атрибут, пусть и важнейший, как Вера?

Изначальная *Вера*, до того, как она *отпускает себя* в представленный выше процесс богосозидания (объективации), до того, как она определяет свой предмет, есть абсолютное *ничто*, содержащее в себе потенции любой религиозности, как у Хайдеггера бытие есть ничто по отношению к любому возможному сущему. Вот *эта* Вера и должна стать предметом соответствующей философской аналитики, направленной на выявление ее сути и соответствующих экзистенциалов. Это то, перед чем остановился Хайдеггер, в результате не проведенного четко различия между теологией и верой как таковой, на основе которой "паразитирует" теология, точнее — которой стремится овладеть теология, сделать ее своей, поставить себе на службу. Но, может быть, философия не менее достойна такого вопрошания и может осуществить его с наименьшим количеством объективаций и наиболее глубоко и универсально? Философия должна открыть для себя новый и достойный метафизической онтологии предмет. Можно вновь повторить слова Бердяева о том, что вопрос о возможности веры, о допустимости ее перед судом разума остро стоит перед сознанием человеческим, требуя своего решения [2, с. 269–270]. Утрата веры, с точки зрения русской философии, порождает общественный недуг, ведет к культурному кризису, ибо если нет абсолютной ценности, к которой устремлена вера, то нечего воплощать, и, следовательно, "невозможно самое понятие культуры" [18, с. 357]. Об актуальности веры в современном мире пишут многие западные мыслители. Так, Ричард Нибур, размышляя над современным состоянием человечества, приходит к выводу, что "наибольшее значение имеет теперь проблема веры" [12, с. 227].

Задача философского осмысления универсальной онтологии Веры не только теоретически захватывающа, она еще и предельно актуальна, когда в глобализирующемся мире происходит конфликт определенных интерпретаций Веры. Конфликт же в духовной сфере продуцирует и все иные виды конфликтов на межцивилизационном, межкультурном, межрелигиозном уровнях. Вскрытие действительно онтологического, а значит и универсального уровня Веры создаст основание для духовного единства человечества, на основе которого только и можно решить глобальные проблемы современности.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 07–03–00374а.
2. Цит. по: Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Избранное: Вера и понимание. — М., 2004. С. 26.
3. П. Тиллих занимает в этом вопросе иную позицию, полагая, что существует секулярный миф и культ, в создании которых особенно преуспели тоталитарные режимы. (Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Тиллих Пауль. Избранное: Теология культуры. — М., 1995. С. 439). Однако трансцендентальная философия в своих поисках истины стремится освободиться от любого типа мифов, в то время как мифы пытаются завладеть и ею.
4. "Бог трансцендентен посреди нашей жизни", "Бог должен познаваться не на пределах наших возможностей, а в гуще жизни" (Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. — М., 1989. С. 203, 233).
5. См. об этом: Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. — М., 2005. С. 411–414.

6. Так, Пауль Тиллих определяет Веру как бесконечную страсть или страсть к бесконечному, интерес к безусловному, целостный акт личного Я, обладающий экстатичностью, когнитивным содержанием и являющийся актом воли; в ней трансцендируются как рациональные, так и внерациональные элементы бытия человека (Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Избранное. — М., 1995. С. 135–138.).

7. За исключением, пожалуй, Карла Ранера, творчество которого требует отдельного тщательного изучения.

8. Цит. по: Лёзов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Избранное. — М., 1995. С. 462.

9. См.: Нибур Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. — М., 1996. С. 228, 346.

10. Цит. по: Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. С. 411–414.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Альтицер Т. Нирвана и Царство Божие // Антропологическая проблематика в западной философии. — М., 1991.
2. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. — М., 1998.
3. Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. — М., 1989.
4. Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии // Два образа веры. — М., 1999.
5. Бубер М. Проблема человека. — К., 1998.
6. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия. // Избранное: Вера и понимание. Том I–II. — М., 2004.
7. Гуревич П. Культ и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. — М., 1996.
8. Декомб В. Современная французская философия. — М., 2000.
9. Лёзов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха // П. Тиллих. Избранное. — М., 1995.
10. Лёзов С.В. Труды и дни Рудольфа Бульдмана // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I–II. — М., 2004.
11. Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. — Казань, 1992.
12. Нибур Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. — М., 1996.
13. Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
14. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. — М., 2005.
15. Семушкин А.В. Метафизика веры как проблема познания // Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. — М., 2001.
16. Тиллих П. Динамика веры // Пауль Тиллих. Избранное. — М., 1995.
17. Тиллих П. Мужество быть // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры. М., 1995.
18. Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. — М., 1996.
19. Хайдеггер М. Введение в метафизику. — СПб., 1997.
20. Хайдеггер М. Введение к: "Что такое метафизика?" // Время и бытие: статьи и выступления. — М., 1993.
21. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: статьи и выступления. — М., 1993.
22. Хайдеггер М. Феноменология и теология // Мартин Хайдеггер и теология. Ч.1., ИФ АН. — М., 1975.
23. Berger K. Exegese und Philosophie. — Stuttgart, 1986.

**S.A. NIZHNIKOV**  
**Department of History of Philosophy,**  
**Faculty of Humanities and Social Sciences,**  
**Russian Peoples' Friendship University**  
**117198, Russia, Moscow,**  
**Miklucho-Maklay Str., 10a**

In the article accomplished the analytic review of modern western theological thought (P. Tillich, R. Bultmann, D. Bonhoeffer, K. Rahner, etc.) for the object of its intellectual interaction and dependence on M. Heidegger's philosophy. Alongside with achievements are found out the limited opportunities of theological understanding of faith, described the admissibility of philosophical inquiring about faith, conducting to possible opening of faith ontology on the basis of existential analytics of Heidegger's Dasein.

**Нижников С.А.**  
**В поисках евразийской духовности**  
**(патрологический опыт Г. Флоровского)**

Г.Флоровский ("самый "неевразийский" в кругу евразийцев, по меткому замечанию С. Хружего<sup>1</sup>) вначале принадлежал движению евразийства, а затем отошедший от него и вставший к нему в оппозицию, считал, что сперва это движение хотело быть призывом к духовному пробуждению, но потерпело неудачу в силу того, что представители его "увлеклись исканием легких и скорых путей", "вождедением быстрой и внешней удаче"<sup>2</sup>, увлеклись политическими задачами. И действительно, евразийство начало политизироваться, идеологизироваться, занимая все более пробольшевицкую позицию. Флоровский ответил на этот процесс своей статьей "Евразийский соблазн" (1928), в которой он встал в оппозицию к данному течению. Исследователи отмечают, что эта работа и по сей день является самым основательным критическим рассмотрением евразийства<sup>3</sup>. Он нисколько не разделял ни геософских, ни геоисторических построений, полагавших в основу самобытности исторического развития народа или цивилизации то или иное материальное или биологическое начало.

Уже в первом евразийском сборнике было представлено несколько политических направлений: от национал-большевизма П.Савицкого до противобольшевизма Г.Флоровского. В конце концов идейные расхождения разорвали первоначальное единство "настроения". И первым, – по словам А.В.Соболева, – оказался отторгнутым Г.Флоровский, "а вместе с ним отсекалась самая глубокая и самая значительная перспектива развития евразийских идей". Это произошло потому, что "все попытки Флоровского втянуть в орбиту евразийской духовной и интеллектуальной работы наиболее талантливые и плодоносные силы русской эмиграции натолкнулись на вполне объяснимую, но досадную политическую и общественную незрелость его соратников, на их амбициозность и склонность к "водительству"<sup>4</sup>. Так позднее П.Сувчинский стал троцкистом, выступал против участия И.Ильина в евразийском движении, перестал считаться с Савицким и Трубецким, дезинформировал их и интриговал.

Первоначально Г.Флоровский с воодушевлением включился в евразийский манифест. Он изначально был нацелен на глубинные историософские размышления: "Исход к Востоку", – писал он, – не символическая книга нового общественного направления. Задача его в другом – вновь поставить на обсуждение культурно-философскую проблему смысла русской истории и русской революции, привлечь внимание к проблемам духовного творчества, пробудить гложущий вкус к культуре, к чистым, а не прикладным ценностям<sup>5</sup>.

Чувствуя, что не все выступления евразийцев соответствуют его устремлениям, он пытался, не придираясь к словам, и других отвлечь от политики своими философскими рассуждениями. "Ведь, в конце концов, важно не то, что евразийцы думают, – пишет он в небольшой статье "Окамененное бесчувствие" (1925), – а то, о чем они думают (выд. мной, – С.Н.), – та правда, которую они ищут и видят". Досталось здесь и противникам евразийства: "Главное недоразумение спора состоит как раз в том, что большинство

оппонентов вообще никакой правды искать не желают, а в евразийцах казнят именно беспокойство их искания”<sup>6</sup>.

Флоровский не останавливался на критике западничества (как это делал, например, Н.С.Трубецкой), придавая решающее значение религиозно-метафизической ориентировке, основывающейся на *катастрофическом* мироощущении, на видении *исторического трагизма*. В определенном смысле его критика Запада была, тем не менее, более основательна, чем его коллег по движению. Он пытался задуматься над предельными судьбами европейской культуры, не отвергая ее с порога, а пытаясь вскрыть ее глубинные болезни. Он рассматривал историю Европы “в перспективе истории Христова дела на земле”, то есть мыслил *религиозно-эсхатологически*. Пытался он также оправдаться за своих коллег, за слишком благодушное их отношение к большевистской революции. По его мнению евразийцы не “приемлют”, а *учитывают* революцию, и никакого пробольшевизма в этом нет. По его мнению, “в СССР есть и Россия”, и “СССР существует доселе именно потому, что еще есть Россия”<sup>7</sup>. Он считал, что евразийство знаменует собой битву за Святую Русь, и пытался перевести эту битву в духовную, религиозно-философскую, историософскую плоскость, но его усилия не увенчались успехом, что и привело к разрыву.

В одном из писем о.Георгий пишет, что он разошелся с евразийством еще в 1923 г., настаивая на христианской философии истории<sup>8</sup>. Эти расхождения заметны уже в работе 1921 г. “Вечное и преходящее в учении русских славянофилов”, где он выступает против “ложного, антропологического национализма”.

\* \* \*

В евразийстве меняется понимание религиозной традиции, отношение к ней. Это новое понимание и отношение вызвало резкую критику со стороны приверженцев православной традиции, к которым можно отнести Г. Флоровского и В. Зеньковского. Прежде всего Флоровский критикует евразийцев за “непогрешимость истории”, за “разумность действительного и действительность разума”, за “огрубелый и упрощенный “панлогизм”<sup>9</sup>. По его мнению взглядам евразийцев на историю свойственен “натуралистический морфологизм”. “Евразийская историософия отлилась по морфологическому типу”, – считает он. Эта методология у евразийцев “исчерпывает до дна смысл и содержание культурно-исторической проблемы”. Эта точка зрения обнаруживается еще у Вл.Одоевского, затем Герцена (социализм неизбежен). Флоровский видит в этой методологии “старую биологическую теорию множественных видов, перенесенную в историческую область”. Так слагалась *теория культурно-исторических типов* Данилевского и затем Леонтьева, для которого “история человечества есть биология”. Далее Флоровский делает неожиданное наблюдение: теория культурно-исторических типов строилась для опознания и оправдания национального своеобразия, а пришла в итоге к утверждению “самого острого субстанциального “монизма”, которому отдаются в кабалу народы еще до своего рождения. Этот “роковой процесс всечеловеческого развития и роста” Флоровский сравнивает с “прогрессом кораллового рифа”. К этому, по его мнению, пришла “последняя мудрость исторической морфологии”. Основная же проблема в том, что “в евразийской морфологии исторических типов теряется проблема христианской философии истории”, когда “схемы и типы заслоняют конкретную и трагическую судьбу”<sup>10</sup>.

Упрек евразийцам со стороны Флоровского состоит в том, что “они заняты морфологией России-Евразии и на это уходит все их внимание. Географическое единство и своеобразие “евразийской” территории настолько поражает их, что в *их представлении подлинным субъектом исторического процесса и становления оказывается как бы территория, – даже не народы*”<sup>11</sup>. Поэтому, – продолжает С.С.Хоружий, – евразийская философия истории оказывалась местнической и партийной, написанной духом национальной и геополитической розни; и неизбежно утрачивалось то качество *всечеловечности*, которое было сполна присуще старшим славянофилам, а Достоевским утверждалось затем как одна из заглавных ценностей российской культуры”<sup>12</sup>.

Кроме того, порок Петербургского периода истории России евразийцы целиком сводят к “разрыву” правительства с “народом”. Флоровский не отрицает этого разрыва, но считает, что дело не

только в этом, но и в "недостатке страха Божия, нравственной чуткости, духовного смирения и простоты". Выбор, с точки зрения Флоровского, необходимо делать не между "интеллигентской хилостью" и "новой народной "силой", но между "греховным самоутверждением и творческим самоотречением в покаянной покорности Богу". "Не от Духа, а от плоти и от земли хотят набраться они силы"<sup>13</sup>. Флоровский поэтому и не согласен со слишком благодушным отношением евразийцев к большевикам. Однако революционную смуту и гражданскую войну, считает Флоровский, необходимо прежде всего преодолеть духовно, чего евразийцы не сумели понять.

Но основной недостаток идеологии евразийства, по мнению Флоровского, заключается в том, что они с "территориальной" точки зрения рассматривают и "религиозные принципы", которые для них – "такое же общее начало как, начало "жизни". В итоге выходит так, что "религиозные принципы" получают по "месторазвиям" многообразное выражение и только в совокупности этих "местных" выражений могут осуществляться". "Религиозные начала" у евразийцев "вводятся в состав культурно-типового своеобразия, в множественность "местных одежд". Флоровский обвиняет здесь евразийцев в религиозном релятивизме, нечуткости к этой тонкой материи, ибо получается, что "все исторические религии и религиозные формы рассматриваются как равноправные "индивидуации" или воплощение общей религиозной стихии, одних и тех же "религиозных начал"<sup>14</sup>.

Флоровскому ближе старшие славянофилы, ибо их философия истории *христоцентрична*. Славянофилы осознали трагедию Запада, а евразийцы ее не замечают; славянофилы через имя Христа объединяют Россию и Запад, а евразийцы осуществляют крен в сторону Азии, при котором тонут и русские, православные черты. У евразийцев, считает он, смешиваются географические, этнические, социологические, религиозные мотивы. Религиозный мотив здесь стоит в общей цепи знаменателей что приводит к его нивелированию, когда забывается, что действительная религиозно-культурная граница полагается Православием. Понимая разницу вер, евразийцы пытаются утвердить некое религиозное единство Евразии, но "странным образом, – подчеркивает Флоровский, – без снятия граней по вере". Веротерпимость евразийцев распространяется и на мистическую сферу, что никак невозможно, слагается "соблазнительная и лживая теория "потенциального Православия"<sup>15</sup>. А само православие распадается у них на "многие исповедания", национальные по типу. Несогласен Флоровский и с превозношением евразийцами язычества, будто оно в своем саморазвитии приближается к православию, что то же должно произойти с буддизмом и исламом.

Заключает свой анализ отношения евразийства к православию Флоровский следующим выводом: "на Православие евразийцы смотрят и должны смотреть, как на культурно-бытовую подробность, как на историческое достояние России. Евразийцы чувствуют *православную стихию*, переживают и понимают православие как *историко-бытовой факт*, как подсознательный "центр тяготения" евразийского мира, как его (*именно его*) потенцию. И вместе с тем, конкретно-исторические задачи Евразии они определяют совсем не по этому "центру", не из живого православно-культурного самосознания, но из размышлений теософического, этнического, государственно-организационного порядка... Россия превращается в их сознании в "Наследие Чингисхана". Тем самым Россия выключается "из перспективы истории христианского, крещенного мира", а "византийское наследство" заслоняется "монгольским"<sup>16</sup>. Не остается места для Церкви, а лишь для государства с церковью, когда последняя слишком нагружается миром и мирским. Флоровский упрекает евразийство в "кровавом почвенничестве", т.е. только территориальном, а не духовном. Духовное же почвенничество возможно, по-видимому, лишь через глубину православия.

Таким образом Флоровский вместо евразийских геософских понятий геофилософии и геоистории выдвигал противоположные им принципы духовного *творчества, эсхатологической историчности и всечеловечности*, ибо народный дух для него не дан биологически, но творится исторически через трансцендентную веру. Этим самым он сближался с линией, проводимой Достоевским и Вл.Соловьевым.

В.В.Зеньковский в работе "Русские мыслители и Европа" (1926) пишет, что евразийский замысел создания "православной культуры" был "крайне узок и беден", ибо он был сведен евразийцами к воссозданию "православного быта", "померкшего конкретно-народного исповедничества", что отнюдь не исчерпывает самой идеи православной культуры.

Кроме того, так как пафос евразийства лежит в борьбе с Западом, в нем "совершенно отсутствует внимание к опыту западного христианства", в связи с чем евразийцы "стоят как бы в исторической пустыне...". Так Н.С.Трубецкой считал, что европейская культура вовсе не есть общечеловеческая. "Европейская культура, – пишет Трубецкой, – есть продукт истории определенной этнической группы, которой *без всяких оснований* придают вид общечеловеческой". Зеньковский усматривает вину Трубецкого и евразийства в целом в том, что они не осознали "*универсализма христианского идеала*", который присутствует в основаниях и всей жизни западноевропейской культуры, и который не тождественен космополитизму. По мнению Зеньковского, в претензиях Европы на выработку общечеловеческой культуры нет шовинизма, потому что "идеалы, которые одушевляли и одушевляют европейскую историю, имеют не местный, а универсальный характер"<sup>17</sup>.

Зеньковский заключает, что евразийство не может жить одной ненавистью к Западу, попытка же его разработать положительную идеологию, в основе которой лежало бы понятие "православной культуры", так и осталась попыткой. Зеньковский считает, что православие вообще вошло в евразийскую идеологию поверхностно и случайно.

Согласно современным исследованиям С.С.Хоружего, у евразийцев явно виден "огрубленный материалистический подход к проблемам духовным, соединяемый с пристрастием к упрощенным схемам"<sup>18</sup>. Этот "врожденный и родовой порок евразийства" не мог быть уничтожен формальными заявлениями о приверженности православию. Евразийская методология привела к тому, – подводит итог С.С.Хоружий, – что самобытность стала трактоваться "по преимуществу в материальных категориях, низводясь до этнических и географических факторов – так что, в итоге, и православие, сколь бы оно истово ни утверждалось, приобретало качества местного или племенного культа"<sup>19</sup>. Этой тенденции к огрублению и заземлению духовной проблематики и пытался противостоять Флоровский.

Из проведенного анализа казалось бы можно заключить об отрицательном отношении православных философов к евразийскому замыслу. Многие в их критике объективно, но многое исходит только из конфессиональной или монорелигиозной определенности, в то время как евразийцы пытались выйти за границы жесткой религиозной заданности, учитывая то, что Россия – полирелигиозное и межконтинентальное государство. Между тем Флоровский рассматривал сущность евразийства как не противоречащую его религиозному мировоззрению. Подчеркивая, что учение отцов – единственно верное основание, он отмечал, что "сама по себе "древность" еще не доказывает истинности". Предание отцов для него не заключается в постоянстве обрядов и обычаев: предание – это цветущее установление, а Церковь не должна быть связана буквой. Богословие не "наука, оно должно обращаться к "*видению веры*"<sup>20</sup>. В этом суть "неопатристического синтеза" Флоровского.

Для Флоровского евразийство отнюдь не исчерпывается собранием политических лозунгов, хотя логическим следствием разработанной философской концепции вполне может быть политическая реализация. Флоровский исходит из "*примата культуры над общественностью*", считая, что в основе всего должна находиться вера. В связи с этим он считал самым важным национальным делом культурно-философскую рефлексию, а не политическую борьбу. "Или мы можем культурно возродиться и восстать в духе, или Россия уже погибла", – утверждал он в 1921 г. Евразийское движение он предлагал называть не политической партией, а "лигой русской культуры"<sup>21</sup>.

В связи с этим Флоровский стремился представить глубинную сущность "евразийского" мировоззрения в установке сознания, ориентированной на личную ответственность, на творческое осознание проблем жизни, что должно привести к "внутреннему "перерождению" и спасению России. Евразийская идея рассматривается им как "истинный национализм", как национализм не политический, а прежде всего духовный, ибо "нация есть начало духовное"<sup>22</sup>. Так как духовное основывается на безусловном уважении к личности, то Флоровский пытался отвести евразийское движение от

большевизма (признавая одновременно историческую необходимость революции), но, увы, тщетно, что в конечном итоге и привело данное движение к разложению. Флоровский считал, что евразийская идеология лежит в плоскости "истинного национализма", который не может быть связан с большевизмом.

Таким образом, Флоровский призывал начинать разрабатывать и реализовывать евразийскую идею не с политической активности, не с экономического ремонта или государственной реставрации, и даже не с гипостазирования нации, а с духовного возрождения личности и культурного обновления. При этом "личность должна быть подлинным критерием и направляющим заданием культурного творчества"<sup>23</sup>.

Видя то, что движение евразийства включало в себя весьма разнонаправленных мыслителей, Флоровский пытался акцентировать внимание на том позитивном, что могло бы всех их объединить. В качестве объединяющего начала он не стремился выдвинуть какое-либо догматизированное вероучение (будучи сам православным философом), а общий настрой, характеризующийся принципиальным отвержением позитивизма, узкого рационализма и хилиастического историзма.

Особенно остро он критиковал последний (теорию прогресса) за его наивную, "малодушную и развращающую" веру в "имманентную целесообразность. Такую позицию и такое понимание исторического развития он называл самой "безответственной" и вредной настроенностью духа. Он считал, что спасти может не "логика истории", не "стихийно-неотвратимый процесс", а "интуитивно осязаемый "смысл жизни". Данный исторический прогрессизм вырос на почве "рационалистического оптимизма", породив рассудочную "философию истории", поэтому Флоровский подвергает жесткой и глубокой критике установочные идеи немецкой классической философии от Канта по Гегеля, которые стали основой для различных форм социального утопизма.

Высказывая рассмотренные идеи Флоровский не брал на себя ответственность за все движение. Он признавался в том, что говорил исключительно от себя, не касаясь своих коллег по сборнику "Исход к Востоку". Саму задачу данного манифеста евразийцев он видел в том, чтобы поставить на обсуждение культурно-философскую проблему смысла русской истории, привлечь внимание к проблемам духовного творчества, пробудить стремление к культуре, к истинным, а не мнимым ценностям. И не его вина в том, что его слова оказались "гласом вопиющего в пустыне". Может быть этот зов будет услышан и творчески осмыслен потомками?

**Восточный фактор в евразийском проекте\***  
**(К публикации трудов основателя евразийской идеи: Н.С.Трубецкой.**  
**Наследие Чингисхана. М., "Аграф", 1999.)**

**А.В.СЕМУШКИН**

В языковой обиход россиян настойчиво и уверенно внедряется евразийская лексика, до недавнего времени бытовавшая лишь в узком кругу специалистов и знатоков. Теперь же она становится достоянием не только рядовых научных работников, политиков и журналистов, но и многочисленных граждан, причисляющих себя к образованной публике. При этом евразийская идея и все, что с ней ассоциируется, как правило, воспринимается довольно неоднозначно. Для одних евразийская доктрина актуальна до злободневности: в ней усматривается единственно верный стратегический проект оздоровления и возрождения современной России, подсказанный самим проведением и гарантирующий (в случае его осуществления) заглавное место нашего отечества в будущем мировом сообществе. Для других, наоборот, евразийство - предмет не надежд, а воспоминаний (любопытных штудий), или еще хуже - звучное и колоритное словечко, отстоящее от его первоисточника так же далеко, как пресловутая "платоническая любовь" от платоновской метафизики Эроса.

Лучший способ прояснить евразийский вопрос и тем более беспристрастно и вразумительно ответить на него - обратиться к первоисточнику. Издательство "Аграф" предоставляет такую возможность, публикуя культурологическое, историософское и геополитическое наследие зачинателя и лидера

евразийского движения Н.С.Трубецкого. Среди своих сподвижников он по праву носил титул "верховного евразийца" (по аттестации П.П.Сувчинского). Именно к нему восходит замысел, программные положения и целевые установки евразийского проекта; он же инициировал организационное ("партийное") оформление приверженцев евразийской идеи. В свете личной творческой судьбы Н.С.Трубецкого отчетливо просматривается и уточняется генеалогия евразийского учения и его место в истории русского самосознания. Принято считать, что евразийский образ мыслей сформировался в опыте переживания и осмысления октябрьского переворота в России (даже близкий к евразийству и его вождям Р.Якобсон расценивал книгу Н.С.Трубецкого "Европа и человечество" как идейно-психологическую реакцию на русскую революцию). Если это и верно, то лишь отчасти. Безусловно, выступление евразийцев с трудом мыслится безотносительно к революции: последняя опередила и во многом обусловила само событие евразийского движения (к тому же начало евразийских публикаций датируется 1920 г.).

И тем не менее евразийский миросозерцательный комплекс зарождается помимо революции: базовые основоположения проекта "исхода к Востоку" были продуманы и сформулированы "верховным евразийцем" до революции и независимо от нее (тематика "Европы и человечества" обдумывалась автором с 1909 г.). "Азиафильские" убеждения Н.С. Трубецкого явились итогом его предреволюционных историософских рефлексий над петербургским периодом российской истории, в промежутке которого Россия подверглась интервенции романо-германской культуры и утратила свои исконные начала, а вместе с ними и духовно-историческое самобытие. Революция есть лишь драматическое следствие процесса европеизации российского жизненного уклада и в то же время подсознательный опыт преодоления "романо-германского ига". Во всяком случае, она не инспирировала евразийское мировоззрение; она лишь предопределила чрезмерную его идеологизацию и ускорила консолидацию группы единомышленников по образу и подобию политического объединения.

В книгу избранных трудов Н.С.Трубецкого вошло практически все, написанное им по евразийской тематике. Здесь собраны его статьи, первоначально опубликованные в евразийских сборниках ("Исход к востоку". София, 1921; "На путях". Берлин, 1922; "Россия и латинство". Берлин. 1923) и периодических печатных органах ("Евразийский временник", "Евразийская хроника", "Евразийские тетради"). Но основу и приоритетную значимость публикуемых текстов образуют три работы "верховного евразийца", изданные отдельными книгами: "Европа и человечество" (София, 1920), "К проблеме русского самосознания" (Париж, 1927) и "Наследие Чингисхана" (Берлин. 1925). Эти три сочинения связаны между собой не просто именем или автором; их связывает единство концептуального видения и цельность интеллектуально-волевого побуждения. Они планировались как части единой трилогии под названием "Оправдание национализма", призванной обосновать идею самобытно-русского (евразийского) национализма как средства обретения Россией своей культурно-исторической самости.

Для реализации этой идеи Н.С.Трубецкой призывает народы России совершить тройственный подвиг обновления и преображения своего природно-исторического естества. "Европа и человечество" (первоначальное название "Об эгоцентризме") имеет назначение "чисто отрицательное"; ее цель - развенчать универсалистские ("эгоцентрические") притязания романо-германской цивилизации и аттестовать последнюю в терминах возрождения и упадка. Напротив, книги "К проблеме русского самосознания" (первоначальное название "Об истинном и ложном национализме") и "Наследие Чингисхана" (исходный вариант названия "О русской стихии") несут в себе догматически-положительные утверждения и требования. Для возврата к своей цивилизационной идентичности, полагает Н.С. Трубецкой, Россия должна, во-первых, совершить "революцию в сознании" и понять свою провиденциально заданную внеположность европейским либерально-демократическим ценностям; во-вторых, познать самое себя в качестве субъекта внеевропейской истории и культуры, Россия обязана предпринять "исход к Востоку", а именно к геополитическому и географическому Континенту - Евразия и преобразовать его в соответствии с заветами допетровской Московии и на основе имперских начал, унаследованных ею от Чингисхана.

Все это необычно, интересно и значительно, но для истины этого недостаточно. В особенности если речь идет о возможности и правомерности применения той или иной теории к практике социальных преобразований. Патриотические умонастроения в подобных случаях, как правило, убедительнее

логических суждений. Любовь "верховного евразийца" к "родному пепелищу" понять можно, но понять (и принять) его утопический проект континентальной (евразийской) автаркии России - почти невозможно. По замечанию Льва Гумилева (в адрес Н.С. Трубецкого), это тот случай, когда "автор более прав, чем его утверждение". И когда составитель тома и автор вступительной статьи А. Дугин заверяет, что рано или поздно евразийская доктрина "утвердится в качестве доминирующей идеологии Российской Государственности", то ему очень хочется поверить, ибо А. Дугин - искренний патриот (и, к слову, талантливый писатель). Но от желания поверить до самой веры - дистанция огромного размера. После нашего опыта неудавшейся веры в известную идеологию эта дистанция заметно увеличилась. И все же евразийство - достойно нашего внимания. В конце концов, не будем забывать, что "верховный евразиец" завещал нам не только проект "истинной идеологии", но и приглашение к самопознанию.

**Семушкин А.В.**

## **Евразийский "исход к Востоку" как формула самосознания России\***

1. Среди доктринальных заявлений и утверждений евразийцев идеологема "исхода к Востоку" кажется наиболее неожиданной, надуманной и вызывающей. В ее звучании, безусловно, улавливается некий авантюрно-провокационный оттенок, затрудняющий и ограничивающий доверие к ней. И тем не менее эта идеологема продиктована соображениями, далекими от скандального умысла или литературно-публицистического самоутверждения. Ее смысл и идейное измерение глубже ее пространственно-географического звучания. За ней угадывается опыт десятилетних раздумий Н.С.Трубецкого о судьбах отечества (по его собственным признаниям), впервые концептуально представленный в его книге "Европа и человечество" (1920) - протоевразийской по своим умонастроениям и установкам. И вовсе не случайно, что первый коллективный сборник евразийцев, своего рода их программный манифест, носит название "Исход к Востоку" (1921). В нем сформулировано и развернуто изложено исходное культурно-стратегическое условие, пренебрегая которым Россия, по убеждению евразийцев, обречена на перманентный застой и утрату цивилизационной самобытности. Это условие как раз и есть "исход к Востоку".

2. Н.С.Трубецкой сознавал, что при оценке евразийских симпатий к Востоку "легко быть неверно понятым". Как и следовало ожидать, доктрина "исхода к Востоку" в эмигрантской среде или не была понята, или понята превратно. Ее восприняли как "приват-доцентские выдумки", уверяющие в необходимости и полезности для России "обезьянничания" перед лицом Востока вместо прежнего "обезьянничания" перед лицом Запада. В этой идеологеме усмотрели "самую дешевую, самую плоскую формулу" слабонервных псевдомыслителей, призывающих "шарахнуть на Восток" во имя "грядущего урало-алтайского чингисхамства" (И.Ильин). Евразийцев упрекали чуть ли не в предательстве. Им предъявляли обвинение в том, что "они не верны русской идее" и заслуживают наименования "азиатства, а не евразийства", ибо в своем заблуждении "более гордятся своей связью с Чингисханом, чем своей связью с Платоном", не говоря уже о том, что "Чингисхана они явно предпочитают св. Владимиру" (Н.Бердяев). В формуле "исхода к Востоку" евразийские оппоненты вычитали кощунственное требование: во имя оздоровления и возрождения отечества "на русской почве Азия должна восторжествовать над Европой", благодаря чему Россия только и сможет обрести и проявить "свою, истинную азиатскую духовную природу" (А.Кизеветтер).

3. А между тем идеологема "исхода к Востоку", по логике евразийцев, должна прочитываться вне какой бы то ни было связи России с Востоком в его привычном историческом или географическом значении. В своем отношении к традиционным восточным культурам евразийцы сохраняют такой же пафос патриотической дистанции (пафос неприятия), как и к культуре Запада (отсюда резкое осуждение евразийцами оккультно-теософских религий восточного происхождения, популярных и притягательных в России начала века). Разница лишь в том, что, по мнению евразийцев, европейская цивилизация угрожает нашей самобытности и уже разрушает ее, поэтому для нас единственно приемлемое средство сохранить

свое духовно-историческое первородство - бескомпромиссная борьба против "европейского, или романо-германского ига" (Н.С. Трубецкой); в то время как Восток в смысле культурной интервенции безопасен (ибо сам испытывает давление и агрессию со стороны западного цивилизационного стандарта), поэтому в отношении к нему оптимальной являются стратегия "мирного сосуществования" и взаимного культурного невмешательства (если не считать возможного временного союза России и Востока против глобальной европеизации автохтонных культур).

4. Мировоззренческая воля к Востоку в евразийском учении имеет не положительный, а отрицательный смысл, а именно не как направление к Востоку, а как направление от Запада. Ее главная интенция - не в тяготении к Востоку, а в требовании "отмежеваться от Запада" (П. Савицкий). Восточная ориентация евразийцев означает не более чем "взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока" (Н.С. Трубецкой), т.е. речь идет о видении и постижении России с того места, где она сама находится, и поэтому идеологема "исхода к Востоку" равнозначна исходу России к себе самой, к своей культурно-исторической идентичности, к своим истокам, сущности и целевым предназначениям. Евразийский "Восток", следовательно, локализуется в пределах самой России как этнокультурного, географического и геополитического (государственного) единства, и потому формула "исхода к Востоку" имеет в виду еще не заверченный Россией опыт самопознания; его завершение рассматривается евразийцами как единственное и неизбежное условие, пренебрегая которым Россия-Евразия не может рассчитывать на обретение собственной (евразийской) духовности и себя в качестве независимого и культурно значимого субъекта мировой истории.

5. Идея самосознания - сквозная и определяющая в учении евразийцев. Ее связующим и конструктивным влиянием отмечены и частности, и целостный образ их идеологической концепции. Она присутствует в их настроениях и размышлениях на правах первичного императива духовного и этносоциального домостроительства. И в этом ее отличие от типичных для европейской культуры форм моральной и гносеологической рефлексии - форм, как правило, индивидуальных по своей процедуре и по своим результатам. Самосознание для евразийцев - более чем операция рефлексирующего сознания индивида. Оно мыслится ими как процесс, происходящий не только в сознании индивида, но и во всем существе личности, причем в своей "персонологии" евразийцы расширяют понятие личности (в ее индивидуальном выражении) до понятия народной, национальной и даже "многонародной личности", имеющей (по аналогии с индивидуальной личностью) свой душевный строй, свою ментальность и даже свое природно-физическое тело ("месторазвитие", природный ландшафт). Самосознание такой "многонародной личности" ("симфонической") тождественно с жизненно-историческим процессом обретения социумом (в данном случае евразийским единством народов) своего провиденциального назначения; оно (самосознание) проявляет и выражает себя в качестве некоей "идеи-правительницы", пробуждающей в человеческой общности дух природно-исторического родства и побуждающей эту общность ("многонародную личность") к "соборному" действию по воплощению ее провиденциально заданного проекта.

**А.В.Семушкин**

## **Религиозные и метафизические интенции в философском дискурсе евразийства\***

О философии евразийцев принято говорить без уточнения границ, в пределах которых ее претензия на статус философского мировоззрения может быть оправдана. Предполагается, что таким правом она обладает безоговорочно, как если бы мы имели дело с мыслительным образованием, отвечающим привычным канонам философского знания. А между тем, не осмысляя и не пересматривая сам факт принадлежности евразийского движения к философии, мы рискуем рассуждать о нем не по существу философского дела. Вопрос не в том, чтобы усомниться в философичности евразийского учения:

евразийство, безусловно, несет в себе типичное философское умонастроение и немислимо вне историко-философского контекста.

Вопрос в том, чтобы самое эту принадлежность выявить и описать в ее единичном духовно-историческом выражении и на этом основании аттестовать состав и сущностное ядро евразийской доктрины именно в качестве философской. Ибо, будучи немислимой вне истории философии, она в то же время мыслима в контексте внефилософского знания (например, истории, этнологии, этнографии, лингвистики, географии), причем мыслима настолько явно и настоятельно, что при знакомстве с евразийскими текстами невольно испытываешь недоумение: если это философия, то почему она так прозрачно контрастирует с традиционным архетипом философского сознания. Другими словами, проблематично не само наличие философии в учении евразийцев; проблематична та неявная и ускользающая от наблюдения линия, которая разграничивает собственно философские и околофилософские реалии в их теоретических построениях. Внятное обозначение этой линии - необходимое предварительное условие, при котором возможен предметный разговор о том, что с автоматической непосредственностью именуют философией евразийства.

Сами евразийцы, по-видимому, пользовались термином "философия" без опережающей установки на устойчивые границы его смысла. И это можно понять, в особенности учитывая, что протогонисты и вожди евразийского движения (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский), при всех их научно-теоретических дарованиях, не были профессиональными философами или философами "божьей милостью". Ни определений философии, ни разъяснений и толкований ее природы и сущностного центра в текстах евразийцев не просматривается. Это, естественно, предрасполагало к свободному и некритическому обращению с понятием философии. У евразийцев, как правило, речь идет о философии в ее отношении к чему-то другому, но никогда, о философии в ее отношении к себе самой, к своему проблемному и назначенческому существу. В их представлениях она как бы лишена умозрительного и настроенческого самостояния.

Почти все исследования и проектные разработки евразийцев (не говоря уже о манифестах и программных сочинениях) посвящены истории, этнографии, географии. Но сами по себе эти науки, по мнению евразийцев, не в состоянии осмыслить и постичь планетарное таинство человеческой культуры. Поэтому над ними надстраиваются дисциплины более высокого теоретического ранга: "историософия", "этнософия", "геософия"; они как раз и претендуют на звание философии. Но отождествлять все эти дисциплины с философией не более правомерно, чем выдавать за философию учение Ламарка об эволюции видов (в его "Философии биологии") или учение Карла Линнея о происхождении и строении растений (в его "Философии ботаники"). Если и существует некая зоологическая или "ботаническая философия" (К. Линней), то она мыслима не иначе как философия в ее применении к определенной сфере эмпирической реальности, и потому мы вправе домогаться распознавания того, что такое философия сама по себе, в своих умопознавательных принципах и интенциях и до своего применения. В другом случае первичная функция философии понимается евразийцами в упрощенном позитивистском варианте О.Конта: философия уподобляется самодержице всей совокупности человеческого опыта; ее царственная суть и назначение заключается в обобщении, упорядочении и стратегии планирования всего частно-научного знания.

Иногда философия в понимании евразийцев вообще теряет какую бы то ни было связь с хрестоматийным содержанием философии, и тогда последнюю находят там, где ее по всем признакам безнадежно искать, не приравнивая ее к чему-то отдаленно напоминающему философию. Так, Н.С.Трубецкой, вопреки всяким ожиданиям, находит философию в Московской Руси, будто бы существовавшую там не в форме сознательной спекулятивной системы западного типа, а в виде неявного, но действенного по своей жизнестроительной функции "бытового исповедничества", в виде "подсознательной философской системы", воспринятой от туранского психического склада и вытеснившей из русской души греко-византийскую страсть к отвлеченному мудрствованию. (Именно в силу специфики туранского менталитета, полагает Н.С. Трубецкой, тюрки, в частности, монголы и турки не дали ни одного видного философа или богослова европейского подобию). Философия, подмеченная Н.С. Трубецким в средневековой Московии, сводится не к размышлению о сущем, не к разгадке загадки бытия, а к

образцовому культовому благочестию, для которого духовно-практическое служение истине, как правило, предпочтительнее ее спекулятивного поиска. При всем своеобразии древнемосковской православной духовности, нельзя согласиться с непозволительной и искусственной процедурой переосмысления культа (как объекта философской рефлексии) в духе философии как таковой с ее свободой мыслящего самополагания, с ее сомнениями и никогда не окончательными результатами их преодоления.

Философия, таким образом, в евразийской доктрине не имеет дисциплинарной самостоятельности и понимается или по признаку обобщающего мышления (и тогда она занимает место, хотя и почетное, в ряду других наук), или по признаку культовой ориентации сознания (и тогда она сближается, если не отождествляется, с религией). Но что более всего настораживает и смущает в евразийском облике философии, так это противоестественное и потому призрачное родство в ее пространстве таких расходящихся и непримиримых понятий как метафизика и идеология. В контексте евразийской мысли они почти синонимичны. Здесь окончательно размываются границы философии как суверенного знания, и при ее оценке теряешься в догадках: философия ли это или благожелательная решимость покушения на нее.

Примирить метафизику и идеологию - все равно что примирить свободу личностного мыслеполагания и принудительную (целесообразную) необходимость какого-то коллективного убеждения. Но именно этот логически немыслимый, но практически осуществимый синтез и является, по расчетам евразийцев, гарантией жизнеспособности и подлинности мировоззрения. Все дело в том, чтобы реабилитировать "подмоченную" репутацию идеологии, снять с нее клеймо "ложного сознания" и противопоставить всем предшествующим ошибочным идеологиям "истинную идеологию", которая была бы "несомненно, т.е. абсолютно, обоснованной в своих истоках". Эти истоки, как можно догадаться, следует искать не в утопической изобретательности отдельных лиц (идеологов) и не в интересах какой-то группы людей (класса), а в самих основаниях сущего, в трансцендентных (метафизически постигаемых) измерениях бытия. Тем самым метафизике предписывается роль, традиционно чуждая ее призванию, - роль прислужницы в реализации идеологического проекта возрождения России-Евразии. Попытка скрестить идеологию с философией (метафизикой) обернулась издержками для последней. Как бы евразийцы не критиковали марксистскую идеологию, их учение без натяжки напоминает марксизм наизнанку, и упрек в "славянофильском большевизме", брошенный им оппонентами, при всей его эксцентричности констатирует схематическое родство их "истинной идеологии" с идеологией большевизма. В обоих случаях предлагается программа счастливого обустройства человечества. Различие только в выборе фундаментальных аксиом бытия, задающих условия мировой игры (в том числе идеологической): для марксистов эти условия - естественная необходимость и неизменные законы естества; для евразийцев - супранатуральное Существо (Абсолют), провиденциально порождающее мир и его нормативные и целевые масштабы.

Евразийское философствование собственно и сводится к попытке построения метафизически обоснованной идеологии. Эту попытку едва ли следует признать успешной, если, разумеется, допустить, что антиномия умозрительного (теоретического) и ценностного (практического) вообще разрешима в пределах доказательной и непротиворечивой философской системы. Европейский опыт их согласования, особенно в этическом рационализме Сократа и в трансцендентальном идеализме Канта, обнаружил тщетность и безнадежность подобных притязаний. Примирить рационально-теоретическое и ценностно-практическое не удастся без ущерба для самой философии: при этом или практическое сознание преобразуется в духе мыслящей рациональности и тем самым теряет свою специфику (как у Сократа), или теоретическое сознание вынужденно обедняет философию, отказывая ей в праве на положительный метафизический дискурс (как у Канта).

И дело здесь не столько в просчетах, личных пристрастиях и заблуждениях отдельных философов, сколько в самой проблеме, неразрешимость которой сопоставима лишь с бесконечным опытом ее разрешения. Любая теория, ищущая примирения мыслеполагаемого и волеизъявляемого, сталкивается с их фатальной несовместимостью и в итоге отбрасывается к исходной точке их феноменологически очевидной внеположности друг другу. Не приходится сомневаться, что евразийцы пришли к этому итогу: они так же мало преуспели в преодолении антиномии "понятие-ценность", как и их предшественники.

Поэтому если есть основания (а они безусловно есть) говорить о достоинствах и приобретениях философии евразийцев, то не иначе как с поправкой на бесцеремонную решительность, с которой они вытесняют из создаваемой ими философии бесценный опыт традиционной онтологии и гносеологии. С точки зрения логики идеологической целесообразности, все это расценивается ими как безжизненный интеллектуальный обскурантизм, в лучшем случае грезящий об истине, вместо того чтобы использовать ее в качестве орудия индивидуального и национального делания. Евразийское движение с момента своего возникновения ориентировано не на разыскание истины, а на практический (национально-исторический) результат ее воплощения, и потому "обскурантам и гносимахам здесь делать было нечего".

И когда Вл. Ильин квалифицирует евразийское мирозерцание как "универсальную систему", построенную на надежных и достоверных основаниях, его утверждение воспринимается не более, чем заверение или декларация о намерениях. Во всяком случае, такой системы у евразийцев мы не находим, и не только потому, что такая система, по-видимому, мыслима лишь в качестве заветной и притягательной цели, к которой призвана стремиться философия без гарантии когда-нибудь ее обрести, но и потому, что философию евразийцев, в особенности ее метафизические составляющие, вряд ли приемлемо рассматривать как коллективный продукт работы философствующих единомышленников. Ибо евразийцы солидарны далеко не во всем. Всех их объединяет сотериология России, т.е. разрабатываемая ими национально-этническая идея спасения России через постижение ее культурно-исторической самобытности и ее мирового предназначения.

Однако этого единства настроений, убеждений и чаяний оказалось недостаточным для философского взаимопонимания, что и предопределило расхождение евразийцев в толковании метафизики и метафизических оснований искомой "универсальной системы". Уже в первом евразийском сборнике "Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев" (1921), своего рода доктринальном манифесте движения, об авторах публикуемых в нем статей сказано, что "они написаны людьми, в некоторых вопросах думающих по-разному". Учитывая идейно-патриотическое единомыслие евразийцев, нетрудно догадаться, что к этим "некоторым вопросам" относятся в первую очередь фундаментальные вопросы философии, касающиеся метафизических основоположений и их креативно-причинностных связей с космическим, историческим и антропогенным процессом.

Это как раз тот перекресток умозрительных интересов, где все философы (метафизики) сходятся в постановке проблемы генеративно-беспредпосылочного начала сущего, но где они неизбежно расходятся в способах ее понимания и тем более разрешения. Ибо познавательное приближение к трансцендентному и, тем более, прорыв к нему прямо пропорциональны уменьшению круга лиц, пытающихся это сделать сообща. Диалог с трансцендентным персонален по определению и не знает свидетелей (даже "товарищей по партии"), и то, что открывается мыслителю в этом диалоге, не может приобрести авторитет абсолютной истины, если ей не "помогут" в этом усилия конфиссеонально-идеологического или организационно-догматического порядка.

Метафизика, способы ее обоснования, ее место в системе целостного мировоззрения, действительно, понимались евразийцами "по-разному", несмотря на то что их общие и неизменные конфессиональные настроения (православно-христианские), казалось бы, исключали разномыслие в этом направлении. И в этом нет ничего неожиданного, если иметь в виду, что по крайней мере некоторые мыслители, в целом приемля религиозно-богословскую доктрину христианства, тем не менее оставили за собой свободу метафизического суждения. Это обстоятельство не могло не сказаться на состоянии и судьбе евразийской "истинной идеологии" как единой системы принципов и утверждений.

Несводимость метафизики (философии) к идеологии и научному знанию дает о себе знать почти сразу же после организационного оформления движения (1921). На всем протяжении развития классического евразийства (до 1929г.) в нем отчетливо просматривается полоса отчуждения, демаркирующая евразийский идейный комплекс на умозрительную (философско-богословскую) и "прикладную" (научную и идеологическую) стороны. Именно в этом заключается разгадка противоестественного, на первый взгляд, обстоятельства: метафизический потенциал евразийцев-философов (Г.Флоровский, Вл.Ильин, Л.Карсавин) развертывается в довольно условной зависимости от

идейно-политической и культурно-исторической стратегии движения. Метафизика и принадлежность к евразийству как бы вопиют о своей внеположности друг другу: Г. Флоровский, тяготея к спекулятивному богословию, отвергает наукообразный "натурализм" и "географический детерминизм" евразийских вождей; Вл. Ильин выходит из евразийской организации не соглашаясь с просоветскими интонациями "истинной идеологии"; Л. Карсавин завершает свою "метафизику христианства" до того как он стал евразийцем (1926г.), и она имеет лишь косвенное отношение к его "феноменологии революции" евразийского периода.

И тем не менее говорить о евразийской метафизике (по меньшей мере, о метафизических интуициях в рамках евразийского умозрения) есть достаточно веские основания. Для историка философии знакомство с нею интересно и поучительно как с точки зрения типологии философских мировоззрений, так и с точки зрения эволюции и судьбы учения, которое взяло на себя смелость приписать метафизике функцию, по всем вероятностям противопоказанную ее природе, - функцию идеологического служения. В любом случае любопытно проследить мотивы евразийской тяги к обновлению метафизического мышления и те деформации, которые претерпевает традиционная метафизика, превращаясь в метафизику, какой она должна быть согласно евразийским представлениям.

Сами евразийцы не претендуют на авторитет новаторов и первооткрывателей. Свою волю к обновлению мышления они осознают как веление времени, побуждающее к беспощадной и бесповоротной "переоценке всех ценностей" в связи с уже осуществившимся, по мнению евразийцев, фактом "заката Европы". Западная мысль, полагают они, закончила свою творческую миссию вместе с "убыванием души" европейской культуры, "вместе с упадком великих философских систем XIX в." Продлить свое существование философия может только при одном условии: она должна преодолеть западные нормативы мышления и возродиться на новых предпосылочных и целевых началах. Только тогда она в состоянии адекватно ответить на вызов новой, уже грядущей "органической эпохи", предвещающей новый культурный опыт и новые горизонты философствования. По идеологическим верованиям евразийцев, именно в России предрассветным блеском уже занимается "заря новой философской эпохи". Задача лишь в том, чтобы, прислушавшись к ее внушениям, рекомендациям и требованиям, послушно им внять и "объяснить основы нового научно-философского мирозерцания".

Однако, как оказалось, в обход или вопреки накопленного (той же Европой) умозрительного опыта "сочинить" метафизику не удастся, не покушаясь на то, без чего она и немислима, и невозможна, - без учения о предмирном начале мира и механизме его развертывания в мировой процесс. Евразийцы чувствовали неизбежную в подобных случаях связь с метафизической традицией и при всем их неприятии западной философии не могли избежать явной или неявной преемственности с ней. Эта преемственность особенно недвусмысленна в отношении евразийцев к тем метафизическим системам прошлого, в которых монистически обосновывается причинно-целевая зависимость абсолютного начала всего сущего и обусловленного этим началом природного и человеческого миропорядка.

Именно поэтому евразийцам импонирует "идеология" Гегеля и Шеллинга, именуемая ими не иначе как "предвозвестница" нового миропонимания и жизнеотношения. В духе их спекулятивной систематики проектируется евразийцами мирозерцание новой эпохи, понимаемое ими непременно как "органическое единство идеи". Способ его построения и изложения также мыслится по образу и подобию "вегетативной" лексики немецких метафизиков: в своем логическом генезисе система нового миропонимания "подобна развивающемуся из семени растению и является внутренне необходимым самораскрытием основной идеи". Однако так получилось, полагают евразийцы, что "идеология" немецких метафизиков "осталась непонятой" или извращенной (в марксистском материалистическом монизме) и потому нуждается в преобразовании в соответствии с требованиями и запросами "новой философской эпохи".

Избранный Гегелем и Шеллингом "путь от идеи к жизни" сам по себе признается верным и полностью принимается евразийцами, но способ нисхождения идеи к жизни, "небесного" к "земному", а так же практические результаты этого нисхождения (например, прусская государственность у Гегеля) не устраивают евразийцев. Не устраивают прежде всего потому, что в учении немецких метафизиков слишком преобладают элементы гностической (эволюционно-принудительной) онтологии и рационалистической

схоластики; все это является соблазнительным и притягательным в лучшем случае для отдельных любопытствующих умов и никак не служит побуждением к "сознательно-волевой деятельности" человека и человеческой общности. В то время как для евразийцев важно, чтобы абсолютное начало не только мыслилось и гносеологически разъяснялось, но и обладало какой-то жизненно значимой ценностью. Оно должно обладать авторитетом безусловной святости, требующей к себе вероисповедного поклонения и предписывающей, на правах "категорического императива", нормативы человеческого волеизъявления и поведения. Другими словами, абсолютное начало ("архэ") должно обладать прерогативой авторитарной духовной власти, диктующей параметры предвечной истины и пути их "соборного" осуществления на земле. Только при таком допущении абсолютное начало будет тем, чем оно, по логике "истинной идеологии" евразийцев, должно быть: не просто абсолютной идеей, которую можно знать или не знать, но "идеей-правительницей", превращающей человека как наблюдающего и созерцающего существа в своего добровольного и практически-деятельного "подданного".

Отсюда понятно подсознательно-симпатическое тяготение евразийцев к типу миропонимания, напоминающему сакральные варианты первобытных (племенных) космогоний, в которых предвечное начало выступает не только в функции космообразующего импульса, но и в роли директивной инстанции, программирующей социально-бытовой строй жизни народа, в роли образца для подражания и попечителя племени или племенного союза. С той только разницей, что вместо божественного "пролога на небесах" (как правило, персонифицированного), у евразийцев выступает "правлящая идея", "абсолютно несомненная основная идея", предопределяющая сценарий природно-исторического процесса, а вместо родоплеменной общности - евразийское единство народов и наций. Разумеется, к реконструкции архаической картины мира (мифа) евразийцы непосредственно не обращаются, и тем более не копируют ее. Речь идет лишь об архаизирующей интенции евразийского мышления, ищущего того же, что мы находим в мифопоэтическом диалоге "верха" и "низа", - сопряжения образотворческого вымысла и верования, понимаемого и волеизъявляемого, божественного "слова" и человеческого "дела". Ибо эффект соприкосновения божественного и человеческого как раз и есть та цель, которую евразийцы пытаются осмыслить и приблизить в своем проекте метафизически обоснованной идеологии, или "верующей философии" (Вл.Ильин).

Но главный ориентир и прообраз евразийской идеологической метафизики - библейская модель абсолютного начала и его отношения к миру и человеку, ибо "только Библия есть раскрытие последнего смысла". При этом Библия вовсе не рассматривается как руководство к действию, и тем более к мышлению. Признать авторитет Библии - не значит автоматически следовать ее речениям. Она скорее должна восприниматься как наиболее подходящий и надежный ключ к постижению последней тайны (истины), и этого уже достаточно, чтобы не обойти ее стороной. "Последний смысл" не явствует из буквального прочтения библейского текста; он зашифрован в нем и должен быть извлечен через опыт научной и философско-богословской экзегетики, поскольку библейская метафизика - не система понятий, а система символических суждений (мифологем), нуждающихся в трансляции на язык рационального понимания и дискурса. Как выразился Вл.Ильин, Библия - прежде всего "вопрос, а не ответ". Ответ принадлежит тому, кто овладеет библейским ключом к разгадке таинства единораздельности божественного и человеческого. Евразийство как раз и заявляет о готовности разрешить эту задачу в своем проекте "истинной идеологии".

Кроме того, евразийцы дистанцируются по отношению к Библии не только экзегетически. Как и всякого, кто задумывался над вероисповедным составом Библии, их смущает разнородность ее культовых слагаемых. Иудейский пласт (в особенности Тора) менее всего поддается трансформации в нужном (евразийском) направлении. Ветхозаветная концепция Бога отталкивает евразийцев своим чрезмерным и навязчивым антропоморфизмом. Для них неприемлемо Верховное Существо в образе мстительного и карающего судьи. Библейский (ветхозаветный) креационизм не согласуется с идеей провиденциальной мудрости: в акте творения мира и человека просматривается больше произвола и демонстрации мощи, чем милости и благодати Творца. Не говоря уже о том, что национальный в своих истоках иудейский Яхве не

мог претендовать на роль абсолютного начала, взявшего под свое покровительство многонациональный евразийский Континент (Россию).

Наоборот, новозаветная религия кажется евразийцам идеальным субстратом для формирования метафизически обоснованной идеологии. Причем не только в силу исторической традиции русского православия, но и в силу заложенных в христианстве метафизических возможностей, в особенности при разрешении проблемы абсолютного и относительного, Бога и человека. В иудейской религии Бог и человек разделены, и им не суждено встретиться; Бог всегда остается недоступным для человека; их связывает только божественный закон и человеческое обязательство его исполнять. В то время как в христианстве "Божество с человечеством соединено и только потому человечеству ведомо и доступно". Богочеловеческая идея христианства как раз и лежит в основании метафизических претензий евразийцев создать проект абсолютно достоверной и "истинной идеологии".

*(Статья подготовлена для опубликования в коллективной монографии "Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия" М.: Изд-во РУДН, 2008 г.)*

**Анаксагор** (500 - 428 гг. до н.э.)- греческий философ, основоположник аттической философской традиции, согласующей мыслительный опыт милетской и элейской школ.

**Августин Аврелий** (354 - 430 гг. до н.э.) - христианский богослов, в мировоззрении которого согласуется философское наследие античности (платонизм) и христианская вера.

**Аристотель** (384 - 322 гг. до н.э.) - греческий философ и ученый - энциклопедист, основатель перипатетической школы.

**Бердяев Н.А.** (1874 - 1948 гг.) - русский философ и публицист, представитель русской версии экзистенциальной и персоналистической философии.

**Болотов В.В.** (1853 - 1900 гг.) - русский православный историк раннего христианства, рассматривающий феномен гностицизма как "опыт примирения язычества и христианства".

**Бьюкенен Патрик** – современный американский политик и социолог, теоретик концепции заката и "смерти Запада".

**Будда** (VI - V вв. до н.э.) - основатель мировой религии буддизма, альтернативной традиционной ведийской религии и идеологии.

**Булгаков С.Н.** (1871 - 1944) - русский философ и богослов, создатель софиологического учения в контексте христианской теологии божественного триединства.

**Васубадху** (410 - 490 гг. до н.э.) - индийский мыслитель, теоретик буддизма хинаяны и махаяны, систематизировавший буддийскую доктрину в её умозрительном и морально - практическом измерениях.

**Валлерстайн Иммануэль** - современный американский социолог и публицист, выступающий в роли теоретика и "пророка" заката и конца современного мира.

**Вебер Альфред** (1868 - 1958 гг.) - немецкий историкософ и социолог, предвосхитивший (под влиянием О.Шпенглера) современную концепцию "конца истории Ф.Фукуямы".

**Гарнак Адольф** (1851 - 1930 гг.) - немецкий либеральный теолог, истолковавший происхождение гностицизма как продукт заражения христианства греческим рационализмом.

**Гераклит** (540 - 480 гг. до н.э.) - древнегреческий философ, толкователь архетипического понятия "единства противоположностей", в котором тождество и различия - есть параллельные измерения одного и того же.

**Гегель** (1770 - 1831 гг.) - немецкий философ, создатель системы абсолютного идеализма, основанной на принципах логицизма, историзма и диалектики.

**Григорий Нисский** (IV в.) - христианский богослов, в учении которого о Боге явственно прослеживаются апофатические признаки и интонации платонизма и неоплатонизма.

**Дионисий Ареопагит** – псевдоним раннехристианского богослова (V - VI вв.), ставившего своей целью переосмыслить неоплатонический мистицизм в духе христианского апофатического богословия.

**Декарт** (1596 - 1650 гг.) - французский философ и математик, превративший скепсис (сомнение) в универсальную методологическую отправную точку рационально положительного, системного философствования.

**Ильин И.А.** (1883 - 1954 гг.) - русский религиозный философ и публицист, исследовавший сущность и своеобразие русской духовности в контексте мирового культурогенеза.

**Кант И.** (1724 - 1804 гг.) - немецкий философ, создатель трансцендентального идеализма, альтернативного традиционной метафизике.

**Конфуций** (551 - 479 гг. до н.э.) - первый китайский философ, создатель конфуцианства - этико - религиозного учения, доминирующий признак которого - осознанная социально - нормативная направленность и стремление к взаимодействию с государственной властью.

**Кьеркегор С.** (1813 - 1855 гг.) - датский философ, выступивший против логизированной системы метафизики Гегеля и предвосхитивший философию европейского экзистенциализма.

**Климент Александрийский** (150 - 211 гг.) - христианский философ и богослов, христианизировавший понятие "гнозис" в качестве "истинного знания" в противоположность ложным еретическим версиям гностицизма.

**Лосев А.Ф.** (1893 - 1988 гг.) - русский философ, антиковед, в своих исследованиях давший масштабную и убедительную картину синкретизации религиозно - философской мысли эпохи эллинизма.

**Лао - Цзы** (VI в. до н.э.) - древнекитайский философ, основоположник даосизма - главного течения китайской умозрительной мысли, оппозиционного конфуцианству.

**Мэн - Цзы** (IV в. до н.э.) - китайский мыслитель и педагог, идеолог конфуцианства, внесший в учение Конфуция экономические компоненты и воспитательно - поведенческие нормативы.

**Николай Кузанский** (1401 - 1464 гг.) - философ и богослов эпохи Возрождения, синтезирующий в своём мировоззрении традиционную патрестическую тематику с позднеантичным неоплатонизмом.

**Ницше** (1844 - 1900 гг.) - немецкий философ, предтеча "философии жизни", инициатор переоценки и преодоления всех ценностей европейской культуры, сформировавшихся на основе отреченных идеалов платонизма и христианства.

**Ориген** (185 - 254 гг.) - христианский богослов, в учении которого троичность христианского Бога истолковывается в духе субординационизма, онтологически родственного концепции божественной эманации (нисхождение) в религиозной философии эллинизма.

**Парменид** (VI - V вв. до н.э.) - древнегреческий философ, основатель элейской школы, родоначальник европейской традиции метафизического монизма, в системе которого Бытие (Единое) так же отличается от мира становления, как мысль отличается от предмета мысли.

**Пифагор** (VI в. до н.э.) - античный философ, выступивший против философии ионийского натуралистического монизма и противопоставивший ей умозрительную религиозно - нравственную модель антиномизма мирообразующих начал ("предела" и "беспредельного").

**Платон** (427 - 347 гг. до н.э.) - греческий философ, в учении которого опыт пифагорейского, элейского и гераклитовского философствования модернизируется с помощью негативной диалектики и трансформируется в концептуально выраженную систему сосуществования и взаимодействия умопостигаемого и чувственновоспринимаемого миров.

**Радхакришнан** (1888 - 1975 гг.) - индийский философ и культуролог, создатель концептуально развернутой системы "вечной религии", претендующей на статус надэтнического (универсального) мировоззрения.

**Рерих Н.К.** (1874 - 1947 гг.) - русский религиозный философ, автор и проповедник учения "живой этики", целью которой является универсальный синтез западной и восточной культуры, науки и мировоззрения.

**Сократ** (469 - 399 гг. до н.э.) - древнегреческий философ, антинатуралистического и нравоучительного (антропологического) направления, переосмысливший досократовский анто - эпистомологический императив "познай самого себя" в духе нормативно - поведенческой, духовно - нравственной ориентации человека.

**Сартр Ж.П.** (1905 - 1980 гг.) - французский философ и публицист, основатель атеистического экзистенциализма, в учении которого упраздняется Бытие в его метафизической или вещественной значимости и постулируется Бытие, конститутивным измерением которого является экзистенция, свобода индивидуального самополагания и самовыражения.

**Филон Александрийский** (1 в. до н.э. - 1 в. н.э.) - иудейский философ эпохи эллинизма, который, используя опыт стоической экзегезы мифопоэтики Гомера, истолковал иудейскую Гору как закодированный источник и прообраз эллинского философствования.

**Флоренский П.А.** (1882 - 1937 гг.) - русский философ и культуролог, рассматривающий европейский культурогенез как ритмическую смену противоположных типов культуры: органически целостной (средневековье) и хаотически - энтропийной (от Ренессанса до 20в.); следующая стадия культурогенеза - возврат к утраченной духовной целостности, к "новому средневековью".

**Ху Ши** (1891 - 1962 гг.) - китайский философ антитрадиционалист, сторонник американского прагматизма, лидер "движения за новую культуру", ориентированного на преобразование традиционной китайской духовности по образцам и моделям западно - европейской рациональности.

**Хабермас Юрген** - современный немецкий философ и культуролог, создатель теории коммуникативного действия, способствующего как сохранению культурной традиции, так и обновлению и совершенствованию культурного потенциала в "жизненном мире" мирового цивилизационного процесса.

**Хайдеггер Мартин** (1889 - 1976 гг.) - немецкий философ - экзистенциалист, в трактовке Бытия отрицающий концептуальные варианты традиционной (догматической) метафизики и истолковывающий его в качестве рационально - невыразимой ("потаённой") энергийной возможности ("силы"), открытой для экзистирующего вопрошания и прозрения.

**Эмпедокл** (490 - 430 гг. до н.э.) - древнегреческий философ пророческого типа, синтезировавший натуралистический, поэтико - метафизический и рационально - логический (математический) опыт предшествующего философствования, предопределив последующие интенции философского сознания (в особенности эллинистического) к универсальному мировоззренческому синтезу.

**Юнг К.Г.** (1875 - 1961 гг.) - швейцарский психоаналитик, теоретик концепции коллективного бессознательного, в своём исследовании синкретизировавший религиозно - философские (включая эзотерические) традиции Востока и Запада в качестве духовной альтернативы современной технической цивилизации.

**Ясперс Карл** (1883 - 1969 гг.) - немецкий философ, историософ экзистенциального направления, инициатор идеологии "осевого времени" (1 тыс. до н.э.) как отправной точки "всемирной истории философии", диалогически связывающей духовные традиции Востока и Запада.

**Архе** (греч. - начало) - термин древнегреческой философии, используемый для обозначения первопричинного обоснования всего сущего. Смысловое содержание понятия "архе" двойственно: с одной стороны архе - есть "начало", отправная точка мирового процесса, т.е. то, из чего все происходит; с другой стороны архе означает "власть", господство, т.е. является некоей разумно - созидательной, "начальствующей" инстанцией, благодаря которой все происходящее обретает смысл и назначение.

**Архетип** - термин, производный от "архе" и означающий: первообраз, основополагающая структура, исходная модель, т.е. устойчивая, универсальная онтогносеологическая система мировидения, в единстве которой многообразии сущего находит свое место, сущностное измерение и функциональное определение.

**Абсолют** (лат. Absolutus - законченный) - религиозно - философский термин, используемый для обозначения безусловной, самобытной, честной и беспредпосылочной реальности, являющейся основанием, истоком и предпосылкой сущего во всех его возможных измерениях.

**Атман** (скр. Atman - дух, дыхание) - ключевое понятие умозрительной философии индуизма, означающее некое всеобъемлющее духовно - жизненное начало, существующее одновременно и в измерении вселенского самосознающего "я" (бытие Атмана в себе), и в измерении всего сущего, наделённого жизнью и сознанием (присутствие Атмана в другом).

**Брахман** (скр. Brahman - первоначало, священная сила) - понятие индийской философии, содержательно родственному понятию "Атман", но не тождественное ему: в Атмане преобладает его присутственное бытие в мире, в то время как Брахман - есть Абсолют, Бытие как таковое, онтологически и трансцендентное, и имманентное миру вещественного многообразия.

**Гностицизм** (греч. - знание) – синкретическое мировоззренческое направление мысли эпохи позднего эллинизма (I - III вв. до н.э.), в котором эллинская рациональность и восточная религиозность при соприкосновении и взаимодействии утрачивают свою духовную самобытность, трансформируясь в концептуальный формат мировидения и мироотношения, в своей специфике невыводимой ни из европейской (эллинской), ни из восточной духовной традиции.

**Герметизм** - религиозно - философское учение поздней античности, которое его последователями приписывается египетскому богу Титу (= греческий Гермес). В этом учении ближневосточная монотеистическая религиозность с её мифологемой божественного откровения органически сливается с эллинской традицией философского монотеизма (прежде всего с платонизмом), порождая феномен синкретичного западно - восточного (надэтнического) мировоззрения.

**Глобализация** - социокультурный и историософский термин, используемый для обозначения процесса изменения всех сторон общественной и духовной жизни современного человечества в контексте общемировой тенденции к взаимной зависимости, открытости и сближения региональных цивилизационных идентичностей; перспектива глобализации проблематична и зависит от того, будут ли доминировать в глобализующемся мире геополитические интересы или общечеловеческие духовные ценности.

**Дискурс** (лат. - *discursus* - движение, изложение, выражение мысли) - словесно артикулированная форма объективации содержания сознания в его логической последовательности, смысловой определенности и непротиворечивости; дискурс - рационально - мыслительный путь к сути вещей, альтернативный непосредственному, индивидуально - мистическому созерцанию истины.

**Дао** - понятие древнекитайской философии, обозначающее вечное, неизменное, беспредпосылочное и совершенное первопричинное основание ("корень", "мать") всех вещей, присутствующее одновременно в чувственновоспринимаемом мире в качестве "пути" просветления, нравственного послушания и совершенствования.

**Евроцентризм** - аналитическая и оценочная установка концепций общественно - политического и культурного развития, которая отстаивает и теоретически обосновывает преобладающую и господствующую роль Запада (сравнительно с Востоком) в мировом цивилизационном процессе рассматривает европейскую модель культурогенеза в качестве нормативного образца общечеловеческого прогресса.

**Идентичность** (лат - *identidem* - постоянство, устойчивость) - термин, используемый во всех дисциплинарных исследованиях для обозначения любого предмета или процесса в его смысловом равенстве (тождестве) самому себе при всей его периферийной изменчивости, не нарушающей и не упраздняющей бытийной самобытности; в этом смысле понятие идентичности однородно с понятием индивидуальности, означающим целостную неделимость, самобытную неповторимость единичного человеческого существа.

**Компаративистика** (лат. - *komparatio* - сравнение) - методологическое направление современной философии, предмет которого - сравнительный анализ философских систем, традиций и направлений, выявление интеркультурных коммуникативных оснований философского диалога разнородных культур с целью раскрытия механизма взаимодействия универсального и уникального (партикулярного) в мировом историко - философском процессе.

**Логос** (греч. - слово, речь, основание) - понятие древнегреческой философии, обозначающее высшую нормативно - законодательную инстанцию, разумное первопричинное основание всего сущего (в том числе и мир богов), прибывающее в своей извечной и неизменной самотождественности и в то же время излучающее свет нормирующей разумности на мир стихийного вещественного естества.

**Метафизика** (греч. - *metataphysika* - то, что после физики) - философское учение о сверхчувственных и сверхопытных (трансцендентных) принципах и первопричинных основаниях бытия, по своим целевым установкам и эпистемологическим притязаниям альтернативное натурфилософии (философии природы), предмет осмысления которой - чувственно воспринимаемый мир. Термин был введен в оборот перипатетиком Андроником Родосским (I в. до н.э.) для обозначения "первой философии" (учения о "первых родах сущего") Аристотеля.

**Мультикультурализм** (лат. - multus - многочисленный; cultura - возделывание, т.е. культура) - современное культурологическое понятие, означающее не столько факт сосуществования многообразия региональных культур, сколько проект актуализации и реализации горизонтальных (ризоматических) межкультурных взаимодействий, в результате которых разнородные культуры сближаются на основе объединяющих их общечеловеческих ценностей, сохраняя при этом свои этнокультурные идентичности. Мультикультурализм - это единство культурного многообразия.

**“Осевое время”** - историософское понятие, введенное К.Ясперсом для обозначения всемирнозначимой исторической эпохи (эпицентр - середина 1 - го тысячелетия до н.э.), когда, несмотря на региональное своеобразие цивилизационных процессов, формируются родственные духовно - мировоззренческие архетипы Востока и Запада, как основание и предпосылка диалога, взаимопонимания и взаимодействия **внеположных** социо - культурных традиций.

**Синкретизм** - (греч. - synkretismos - соединение) - культурологическое понятие, обозначающее процесс встречи, коммуникации, взаимодействия и объединения (синтеза) различных и внеположных друг другу этнокультурных традиций Востока и Запада, трансформирующихся в универсальную систему миропонимания и мироотношения надэтнического (общечеловеческого) формата.

**Транскультурация** - понятие современной культурологической мысли, отражающее и фиксирующее процесс взаимовлияния и взаимопроникновения разнородных культур, активизировавшийся (процесс) в эпоху глобализации вследствие развития и совершенства коммуникативных технологий и расширения возможностей и мотивов массовой этнической миграции.

**Парадигма** - (греч. - образец) - восходящее к античности понятие, в своем употреблении имеющее бинарное смысловое измерение: онтологическое, когда парадигма рассматривается в качестве неизменного метафизического образца (идея) для изменчивых (несовершенных) вещей материального мира, и гносео - методологическое, когда парадигма понимается как концептуальная модель постановки проблем и их решений в русле последовательских задач.

**Ориентализм** (лат. orientalis - восточный) - альтернативное европоцентризму направление историофилософской и культурологической мысли, в своём происхождении восходящее к идеологеме позднего эллинизма “свет с Востока”, теоретически и фактологически обосновывающее преобладание и доминирование восточных духовных ценностей в мировом культурно- историческом процессе.

**Философская вера** - понятие, введенное в оборот К.Ясперсом, означающее тип мировоззрения и мироотношения, в котором вера, свободная от какого - либо религиозного культа, и философия, свободная от концептуально - догматических притязаний, объединяются в мысляще - веровательное (экзистенциальное) переживание трансцендентности.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абулмагд А., Ариспе Л., Ашрави Х. Преодолевая барьеры: диалог между цивилизациями. М., 2002.
2. Адо Пьер. Философия как способ жить. СПб., 2004.
3. Адо Пьер. Духовные упражнения и античная философия. СПб., 2005.
4. Адорно Т.В. Негативная диалектика. М., 2003.
5. Антология даосской философии. – М.: "Клышников-Комаров и К", 1994.
6. Андрей Белый. Душа самосознающая. М., 1999.
7. Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1976.
8. Армстронг Артур. Истоки христианского богословия. СПб., 2003.
9. Асмус В.Ф. Платон. М., 1969.
10. Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2007.
11. Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. – М.: Междунар. отношения, 1999.
12. Бжезинский З. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство. М.: Междунар. отношения, 2007.
13. Бек У. Что такое глобализация? М., 2001.
14. Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. М., 1998.
15. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. – В 2-х т. – М., Искусство, 1994.
16. Богомолов А.С. Диалектический логос. М.: , 1982.
17. Бьюкенен П. Смерть Запада. М., 2003.
18. Буддизм. Четыре благородные истины. Харьков, 1999.
19. Вебер Альфред. Кризис европейской культуры. СПб., 1999.
20. Валлерстайн. Конец знакомого мира. М., 2003.
21. Вейнберг И.П. Рождение истории. М., 1993.
22. Вебер А. Кризис европейской культуры. СПб., 1999.
23. Веиз Д.Э. Времена постмодерна. Минск, 2002.
24. Вернан Ж-П. происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.
25. Вернер Йегер. Пайдейя: воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001.
26. Вестник РУДН. Серия "Международные отношения". М., 2007.
27. Вестник РУДН. Серия "Философия". 2006. № 1(11), М.: Изд-во РУДН, 2006.
28. Вивекананда Свами. Философия Йоги. Магнитогорск, "Амрита", 1992.
29. Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997.
30. Виндельбанд В. Дух и история. М., 1995.
31. Вольер М.Н. Раннегреческая философия и древний Иран. СПб., 2007.
32. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 464 с.
33. Гайденко П.П. Философия культуры К.Ясперса. // Вопросы литературы, 1972, № 9.
34. Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963.
35. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3-х книгах. СПб., 1993-1994.
36. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В трех томах. М, 1974.
37. Глобализация и истолкование идентичностей. Сборник материалов. М., 2003.
38. Глобализация и мультикультурализм. М.: Изд-во РУДН, 2005.
39. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М., 1987.
40. Гране Марсель. Китайская мысль. М., 2004.
41. Грегори Надь. Греческая мифология и поэтика. М., 2002.
42. Громыко Н.В. Мюнхенская школа трансцендентальной философии. М., 1993.
43. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Избранные работы. М., 2005.

44. Дао и даосизм в Китае: Сборник статей. – М., 1982.
45. Двяконов Н.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
46. Делез Жиль. Ницше и философия. М., 2003.
47. Делез Ж., Феликс Гваттари. Что такое философия. СПб., 1998.
48. Деррида Жак. Письмо и различие. М., 2000.
49. Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Кирабаева: Сб. статей. М.: РУДН, 2007.
50. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: М., 1995.// – С. 213-255.
51. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
52. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000.
53. Евразийская идея и современность. М.: Изд-во РУДН, 2002.
54. Жан Бофре. Греческая философия: диалог с Хайдеггером. СПб., 2007.
55. Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.
56. Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. СПбГУ, 2001.
57. Зелинский Ф.Ф. Религия Эллинизма. Томск, 1996.
58. Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М., 1998.
59. И Цзин – “Канон перемен”. М., 2005.
60. Древнекитайская философия. В 2-х т. М., 1994.
61. Зиммель Г. Философия и культура М., 1996.
62. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно–гражданском плане. // Сочинения. Т.8. М., 1994.
63. Кант И. К вечному миру // Там же. Т. 7.
64. Кассирер Э. Познание и действительность. М., 2006.
65. Кессиди Ф.Х. Гераклит. М., 1982.
66. Кессиди Ф.Х. К истокам греческой мысли. СПб., 2001.
67. Кессиди Ф.Х. От мифа к Логосу: становление греческой философии. СПб., 2003.
68. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. М., 1994.
69. Кант и философия в России. М.: Наука, 1994.
70. Кирабаев Н.С. Мусульманская культура перед дилеммой: мультикультурализм или культурная вестернизация // Глобализация и мультикультурализм. М.: Изд-во РУДН, 2005.
71. Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. М.: Изд-во РУДН, 2005.
72. Классическая йога. – М.: Наука, 1992.
73. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в классической китайской философии. М., 1993.
74. Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1-2. М., 2002.
75. Конфуций. Уроки мудрости. Харьков, 1998.
76. Конфуций. Я верю в древность. М., 1998.
77. Конфуцианское “Четверокнижие” (“Сы Шу”). М., 2004.
78. Корелин М.С. Падение античного мирозерцания. СПб., 2005.
79. Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб., Изд-во “Лань”, 2003.
80. Круглов А.Н. Трансцендентализм в философии. М., 2000.
81. Культура: теории и проблемы. М., 1995.
82. Куртц Поль. Новый скептицизм. М., 2005.
83. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. I–VIII. М., 1963–1988.
84. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996.
85. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993.
86. Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. М., 2002.
87. Лукьянов А.Е. Лао-цзы. М., 1991.
88. Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 2000. – 384 с.
89. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке. – М., 1989.
90. Лу Куань Юй. Даосская йога, алхимия и бессмертие. Орис, СПб., 1993. – 368 с.

91. Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М., 2004.
92. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
93. Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта. М., 2004.
94. Мокшадхарма. Ашхабад–ылым, 1983.
95. Мень А. К проблематике "осевого времени". // Трудный путь к диалогу. М., 1992.
96. Мистерия Дао. Мир "Дао дэ цзина". М.: Изд-во "Сфера", 1996. – 512 с.
97. Морозова Н., Дернов–Пегарев В."Воспаряющий журавль..."- М., 1993.
98. Нижников С.А. Ареопагитики: встреча Запада и Востока, античности и христианства. Научно-методические материалы к курсу "История древней и средневековой философии". М.: Изд-во РУДН, 1997.
99. Нижников С.А. Гносис в суфизме и христианстве // V Международный философский симпозиум "Диалог цивилизаций: Восток-Запад". РУДН, 2001.
100. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: Изд-во РУДН, 2001.
101. Нижников С.А. Опыт обоснования этики в различных культурных традициях // Глобализация и мультикультурализм. М., 2005. // – С. 278–294.
102. Нижников С.А. Поиски духовного единства человечества и глобализация // Культурная идентичность и глобализация. 5-й Межд. фил. симп. "Диалог цивилизаций: Восток – Запад". М.: Изд-во РУДН, 2002.// — С. 178-188. \_\_
103. Нижников С.А. Проблема духовного в Западной и Восточной культуре и философии. М.: Изд-во РУДН, 1995.
104. Нижников С.А. Древнегреческая метафизика классического периода. М.: Изд-во "Уникум-центр", 1999.
105. Нижников С.А. Становление древнегреческой метафизики. М.: Изд-во РУДН, 1998.
106. Нижников С.А. Творчество И. Канта в русской философии. М.: Изд-во РУДН, 2005.
107. Нижников С.А. М. Хайдеггер о природе философского знания // Вестник РУДН. Серия: История, философия. № 2., 1995. Изд-во РУДН, 1996.// – С. 117-126.
108. Нижников С.А. Экзистенциальное измерение веры // Вестник РНДН. Серия "Философия". М., 2007.
109. Нижников С.А. Философия: учеб. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2006.
110. Проблема человека в западной философии. М., 1988.
111. Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. М., 1994.
112. Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католицизме и протестантизме. М., 2003.
113. Онианс Ричард. На коленях богов: истоки европейской мысли. М., 1999.
114. Островская Е.П. Классический буддизм. СПб., 1999.
115. Парфенова Л.Б. Миграция и этническое самоопределение в контексте многокультурности // Глобализация и столкновение идентичностей. М., 2003.
116. Поликультурное общество: стабильность и коммуникация. М., 2003.
117. Поль Пети. Эллинистическая цивилизация. М., 2004.
118. Православие и религия Востока. М., 2005.
119. Платон. Собрание сочинений в 4 т. М., 1990-1994.
120. Психологические аспекты буддизма. – 2-е изд. – Новосибирск, Наука, 1991.
121. Радхакришнан. Индийская философия. Т. 1-2. М., 1993.
122. Ранович А.Б. Эллинизм и его историческая роль. М., 1950.
123. Рассел Б. История западной философии. М., 1993.
124. Рассел Б. Мудрость Запада. М., 1998.
125. Рашковский Е. Древневосточная проблематика в истории западной философии XX века: Карл Ясперс. // Народы Азии и Африки, 1985.
126. Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998.
127. Рожанский Н.Д. Анаксагор. М., 1972.
128. Рожанский Н.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.

129. Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000.
130. Роллан Р. Жизнь Рамакришны; Жизнь Вивекананды. М.: Политиздат, 1991.
131. Семушкин А.В. Литературный корпус Греко-египетского философского синкретизма // Человек как философская проблема. Восток – Запад. М., 1991.
132. Семушкин А.В. Метафизика веры как проблема познания (предисловие) // Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М., 2001.
133. Семушкин А.В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания // Историко-философский ежегодник. М., 1991.
134. Семушкин А.В. Начало философии как методологическая проблема // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986.
135. Семушкин А.В. "Осеевое время" в культуре Востока и Запада. Материалы к курсу "История античной философии". М.: Изд-во РУДН, 1996.
136. Семушкин А.В. "Осеевое время" как условие и предпосылка генезиса философии на Западе и Востоке // Вестник РУДН. Серия "Философия". № 2 (12), 2006.
137. Семушкин А.В. Предфилософское богословие // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. М., 1994.
138. Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности (Начало древнегреческой философии). – М.: Интерпракс, 1996.
139. Семушкин А.В. Философия эллинизма в поисках универсальной мировоззренческой парадигмы // Глобализация и мультикультурализм. М., 2005.
140. Семушкин А.В. Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировоззрение // Глобализация и мультикультурализм. М., 2005.
141. Семушкин А.В. Эпименид Критский как историко-философский факт // историко-философский сборник. М., 1972.
142. Семушкин А.В. Эмпедокл. М.: Мысль, 1994.
143. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – М.: Наука, 1993.
144. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки: критика современной философии постмодерна. М., 2002.
145. Солдатова Г. Психология межэтнической напряженности. М., 1998.
146. Сорокин Питирим. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000.
147. Стивенсон Лесли. Десять теорий о природе человека. М., 2004.
148. Судзуки Т. Наука Дзен – Ум Дзен. – К.: "Пресса України", 1992
149. Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. М., 2001.
150. Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М.: Наука, 1989
151. Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М., 1949.
152. Типсина А. Философия религии Карла Ясперса. Л., 1982.
153. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005.
154. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. СПб., 2005.
155. Тоффлер Элвин. Шок будущего. М., 2002.
156. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Избранное. М.: Канон, 1997.
157. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2003.
158. Трубников Н.Н. Проспект книги о смысле жизни. М., 1990.
159. Упанишады в 3-х кн. – М.: Наука, 1992.
160. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление. М., 2001.
161. Философия в поисках своей идентичности. Историко-философский сборник. – М.: Изд-во РУДН, 2008.
162. Философия Канта и современность. М., 1974.
163. Флоровский Г. Вера и культура. СПб., 2002.
164. Форрестер Д. Мировая динамика. СПб., 2003.
165. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.

166. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
167. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.
168. Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. М., 1984.
169. Франциско Суарес. Метафизические рассуждения. М., 2007.
170. Фрейд З. Психопанализ. Религия. Культура. М., 1992.
171. Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989.
172. Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
173. Фуко М. Археология знания. К., 1996.
174. Фукуяма Ф. Великий разрыв. М., 2003.
175. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004.
176. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. М., 2004.
177. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.// — С. 134-148.
178. Хабермас Ю. Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной к постнациональной структуре // Вестник Российского философского общества. № 3(27), 2003.// — С. 14–23.
179. Хабермас Юрген. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
180. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.
181. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
182. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
183. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2006.
184. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. М.: Academia, 1994. — 632 с.
185. Целлер А.В. Очерк истории греческой философии. М., 1996.
186. Чанышев А.Н. Аристотель. М., 1981.
187. Чанышев А.Н. Методологические проблемы исследования истоков философии // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986.
188. Чанышев А.Н. Начало философии. М.: Изд-во МГУ, 1982.
189. Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2001.
190. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. М., 1983.
191. Шлюмберже Даниель. Эллинизированный Восток. М., 1985.
192. Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997.
193. Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН, 1998. – 249 с.
194. Шпенглер О. Закат Европы. М. 1993.
195. Шри Рамана Махарши: Весть Истины и Прямой Путь к себе. Л., 1988.
196. Эдвард В. Саид. Ориентализм: западные концепции Востока. СПб., 2006.
197. Эллинизм: Восток и Запад. М., 1992.
198. Эллинизм: экономика, политика, культура. М., 1990.
199. Эпштейн М. От многокультурия к транскультуре // Вестник Российского философского общества. № 3. М., 2003.
200. Юнг К.Г. Исследование феноменологии самости. М., 1997.
201. Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994.
202. Яйленпо В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990.
203. Ясперс К. Всемирная история философии. СПб., 2000.
204. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 28-50.
205. Ясперс К. Сократ // Ежегодник "История философии". №10. М., 2003.
206. Dawson Ch. Progress and religion. – N.-Y., 1960.
207. James G. Stolen Legacy. N.Y., 1954.
208. Schibli H.S. Pherekydes of Syros. Oxf., 1990.
209. Wegt M. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxf., 1971.

210. Yaspers K. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Munch. 1962.
211. Yaspers K. Die frage der Entmythologisierung. Munch., 1954.
212. Yaspers K. Vernunft und Existenz. Bremen, 1965.

## **Материалы конференций и сборники**

1. Диалог цивилизаций: Восток-Запад (Материалы I-го Международного философского симпозиума). – М.: РУДН, 1994.
2. IV межвузовская конференция по русской философии: "Русская философия: Восток-Запад. – Пятигорск, изд-во Пятигорского госпединститута иностранных языков. 1994.
3. Диалог философских культур в зеркале компаративистики (Материалы межвузовской конференции 14-15 ноября 1994 г.). – СПб.: ЛГУ, 1994.
4. Диалог цивилизаций: Восток-Запад. Тезисы выступлений на втором Международном философском симпозиуме. Выпуск I. – М.: РУДН, 1995.
5. Тезисы к межвузовской конференции "Тенденции развития современной зарубежной философии и философской компаративистики в конце XX века". – СПб., 1995.
6. Актуальные проблемы гуманитарных наук. Тезисы всероссийской научной конференции, посвященной 35-летию РУДН (Секция: философия, политика, культура). – М.: Изд-во УМУ РУДН, 1995.
7. VII межвузовская конференция по русской философии: "Русская философия: Восток-Запад. – Пятигорск, изд-во Пятигорского госпединститута иностранных языков. 1996.
8. Тезисы докладов и выступлений на международной конференции "П.А.Флоренский и наука XX века". – М.: Издательская группа Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996.
9. Проблема интеграции философских культур в свете компаративистского подхода: материалы межвузовской конференции. – СПб., 1996.
10. Проблемы преподавания философии в высшей школе. Материалы конференции. – М., 1996.
11. Материалы конференции "Современная зарубежная философия: проблемы трансформации на рубеже XX-XXI веков". – СПб., 1996.
12. Толстой и религия. Научные доклады Московского толстовского общества. Вып.5. – М., 1996.
13. История философии: методы исследования, концептуальные альтернативы, опыт преподавания. – М.: Изд-во РГГУ, 1996 г. – 0,3 п.л. (с.64-69)
14. К историко-философским исследованиям отечественной мысли. Материалы теоретического семинара. Российский межвузовский Центр по русской философии и культуре. – М.: Изд-во МАИ, 1997.
15. Третий международный философский симпозиум "Диалог цивилизаций: Восток – Запад". Тезисы докладов и выступлений. – М.: Изд-во РУДН, 1997.
16. Человек-Философия-Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4-7 июня 1997 г.). В 7 томах. – СПб.: Издательство СПбГУ, 1997.
17. Философия языка и имени в России (Материалы круглого стола 25 июня 1997 г.). – М.: МАИ, издательская группа Центра "Начала".
18. Новые тенденции в политической жизни и экономическая безопасность России. Материалы научно-практической конференции. М.: РУДН, 1988.
19. Отечественная философия: Русская, Российская, Всемирная. Материалы V Российского симпозиума историков русской философии. – Н.Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 1998.
20. Тезисы всероссийской конференции "Киреевские чтения". Ноябрь 1999 г. Г. Калуга.
21. Православие в русской культуре. Сборник статей. СПб.: ИПК "Вести", 1998.
22. А.С.Пушкин и современность (к 200-летию со дня рождения поэта). – М.: Изд-во РУДН, 1999.// – С. 14-21.

23. IV Международный философский симпозиум "Диалог цивилизаций: Восток-Запад". Вып. 1. – М.: Издво РУДН, 2000. С. 317-319.
24. Материалы VII Российского симпозиума историков русской философии (Москва, 14-17 ноября 2001 г.). – М.: ЭкоПресс, 2001.
25. Тезисы III Российского философского конгресса. – Ростов-на-Дону, Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. Т.4.
26. Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев. Калининград: Изд-во КГУ, 2002
27. Культурная идентичность и глобализация. Доклады и выступления. 5-й Международный философский симпозиум "Диалог цивилизаций: Восток – Запад". М.: Изд-во РУДН, 2002. – 286 с.
28. Диалог цивилизаций: исторический опыт и перспективы XXI века. Доклады и выступления. Российско–иранский международный научный симпозиум, 1–2 февраля 2002 г. М.: Изд-во РУДН, 2002.
29. Тезисы научной конференции "Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева". СПб., 2003.
30. Тезисы III Российского философского конгресса. – Ростов-на-Дону, Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. Т.4.
31. Тезисы научной конференции "Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева". СПб., 2003.
32. Философские и прикладные аспекты герменевтики: Сборник научных трудов. Воронеж: Воронежский государственный университет, 2003.
33. Духовное основание подлинного единства XXIst World Congress of philosophy: Facing world Problems. August 10-17, 2003. Turkey. P. 283-284. (Тезисы международного конгресса по философии.)
34. Диалог цивилизаций: история, современность и перспективы: Материалы Четвертой межвузовской научной конференции. М.: Изд-во РУДН, 2003.
35. Лучшие публикации "Кантовского сборника". 1975–2001. К.: Изд-во КГУ, 2003.
36. Соловьевские исследования. Периодический сборник научных трудов. Вып. 4–8. Иваново, 2002–2006 гг.;
37. Философия Канта и современность. Материалы межвузовской конференции. РГГУ, 2004-2005.
38. Доклады и выступления. VII Международный философский симпозиум "Диалог цивилизаций: Восток – Запад". М.: Изд-во РУДН, 2003.
39. Диалог цивилизаций: история, современность и перспективы: Материалы Четвертой межвузовской научной конференции. М.: Изд-во РУДН, 2003.
40. Философия и современный мир: Доклады и выступления: По материалам XXI Всемирного философского конгресса: Философия перед лицом всемирных проблем (Стамбул, август 2003 г. XXIst World Congress of philosophy: Facing world Problems. Turkey). Под ред. Н.С. Кирабаева, А.В. Семушкина, С.А. Нижникова. – М.: Изд-во РУДН, 2004.
41. Philosophical Traditions and Contemporary World: Russia–West–East. – Moscow: Publishing House of the Peoples' Friendship University of Russia, 2004.
42. 10-й международных философский симпозиум "Диалог цивилизаций: Восток-Запад", "Образование и культура XXI века: вызовы глобализации" 18-20 апреля. РУДН, 2005 г.
43. IV Российский философский конгресс "Философия и будущее цивилизации" 24-28 мая 2005г. Диалог цивилизаций: история, современность и перспективы: Материалы Четвертой межвузовской научной конференции. М.: Изд-во РУДН, 2003.
44. Образование и культура XXI века: вызовы глобализации. 10-й Международный философский симпозиум "Диалог цивилизаций: Восток – Запад" // М.: Изд-во РУДН, 2007.

## Контрольные вопросы

1. Духовное познание и культура.
2. Сущность и специфика духовного познания
3. Понятие духовного архетипа человечества

4. Исторические формы духовного познания
5. Понятие духовной сущности человека
6. Единство и разнообразие становления духовных культур человечества
7. Становление метафизического знания в духовных культурах Востока и Запада
8. Генезис даосского миропонимания
9. Практические и теоретические аспекты культуры Дао
10. Генезис духовного в древнеиндийской предфилософии
11. Концепция Брахмана-Атмана в Упанишадах и Веданта
12. Развертывание архетипа Упанишад в философской культуре Индии
13. Становление понятия первоначала (*архэ*) и закона сущего (*логоса*) в древнегреческой философии
14. Религиозно-философское понимание *архе* в эпоху эллинизма
15. Трансценденция и гносис в христианской философии
16. Критика трансцендентного начала в современной философии
17. Общее и особенное в архетипах духовных культур Востока и Запада
18. Обоснование этики в культурах Востока и Запада
19. Глобальные проблемы и духовно–нравственный кризис человечества
20. Глобализация, мультикультурализм и духовное единство.

## Вопросы для самоконтроля

1. Эволюция представлений о душе (анимизм, гилозоизм, политеизм, пантеизм и монотеизм)
2. Является ли философия лишь “мышлением в понятиях” (Гегель)?
3. Философия и экзистенциальные переживания. Пограничные ситуации
4. Настроение как философская проблема
5. Соотношение философии и философствования (Хайдеггер)
6. Понятие сердца (русская философия)
7. Любовь в античности (платонизм) и христианстве (ап. Павел)
8. Любовь в суфизме и буддизме (сострадание)
9. Любовь как квинтэссенция духовного познания
10. Любовь как познание истины (любовь и философия)
11. Определение понятия совести
12. Историчность содержания совести
13. Проблемность совести (парадокс “нечестной” (а не нечистой) совести, Ницше)
14. Понятие творчества и искусства
15. Творчество и искусство как духовные феномены
16. Творчество и спасение (православие, Гоголь, Бердяев и др.)

## Темы возможных работ по Компаративистским исследованиям

1. Понятие духовного познания: критерии определения и специфика.
2. Генезис понятия духовного.
3. Духовный архетип человечества и сущность человека.
4. Роль и значение понятия трансцендентного в духовном познании.
5. Духовное познание и экзистенция.
6. Духовное познание с точки зрения функционирования сознания человека.
7. Содержание духовного познания /любовь, совесть, творчество и др./.
8. Формы духовного познания и их специфика.
9. Понятие духовного кризиса человечества.
10. Вопрос о смысле и понятие духовного.
11. Гнозис, откровение и духовное познание

12. Духовное познание как самопознание и развертывание сущности человека.
13. Духовное познание и гуманизм.
14. Духовное познание и иные формы познания (наука, мистика, культура и т.д.).
15. Проблема духовного единства человечества.
16. Символ в культуре и сознании человека.
17. Определение духовного архетипа человечества.
18. Духовное познание и архетип человечества.
19. Соотношение национального и общечеловеческого.
20. Религия и вера, философия и разум.
21. Творчество в искусстве и духовное.
22. Генезис духовного и сущность человека.
23. Понятие души как сущности человека в анимизме, поли- и монотеизме.
24. Архетипы культур Востока и Запада (*Дао, Брахман–Атман, Логос*): единство в многообразии.
25. Понятие "осевого времени", его предпосылки и сущность.
26. Генезисные модели возникновения философии: миф, наука или беспредпосылочность?
27. Понятие метафизики.
28. Логический генезис понятия метафизики.
29. Становление сущего в архаическом представлении Китайцев.
30. Генезис Дао в предфилософии Древнего Китая.
31. Исходные принципы даосизма.
32. Понятие духа в древнекитайской культуре.
33. Практические аспекты даосизма (традиционная медицина, Ци-гун, Тай-цзи-чжуань и др.).
34. Предфилософский комплекс Древней Индии. Основные черты древнеиндийского мировоззрения.
35. Основные понятия древнеиндийской духовной культуры и их генезис (Пуруша, Атман, Карма, Ахимса и др.).
36. Упанишады как основа духовной культуры Индии.
37. Понятие Брахмана и Атмана в Упанишадах.
38. Черты познавательной культуры ("не это, не это", йога, "Ты еси То" и т.д.; бессмертие, блаженство, сознание).
39. Гуманизм понятия Атмана как сущности человека.
40. Преломление идей Упанишад в философской культуре Индии.
41. Упанишады и Веданта.
42. Проблемы философии Веданты, ее три основных разновидности.
43. Индуизм и Веданта в современном мире.
44. Архэ в эволюционной космогонии ("от мифа к логосу").
45. Архэ в инволюционной теокосмогонии ("от мифа к теосу").
46. Религиозно–философский синтез Платона.
47. Неоплатонизм о первооснове бытия и судьбе человеческой души.
48. Сущность мира и судьба души в синкретических течениях эллинистической мысли (герметизм, гностицизм и др.).
49. Неоплатонизм и христианство: преемственность и отрицание.
50. Специфика христианского гносиса.
51. Значение тезиса Ницше "Бог мертв".
52. Критика европейской метафизики М.Хайдеггером.
53. Русская философия и трансценденция.
54. Трансценденция в культурах Востока и Запада.
55. Черты духовного архетипа человечества и формы его отчуждения.
56. Этика в даосизме и конфуцианстве.
57. Этика в даосизме и христианстве.
58. Гносис в суфизме и христианстве.

60. Глобальные проблемы: их характеристика, причины и время возникновения.
61. Духовно–нравственный кризис человечества как основа глобальных проблем.
62. Глобализация как вестернизация или диалог культур?
63. Мультикультурализм или духовное единство?
64. Унификация или единство разнообразного?
65. Становление понятия трансцендентного в античной культуре.
66. Понятие совести в античности и христианстве.
67. Понимание трансцендентного в античности и христианстве: общее и особенное.

# Описание курса

## Цель курса:

Выявить комплекс теоретико-методологических проблем, обусловленных процессами кросскультурного взаимодействия в сфере философии; показать место и роль национальной философской культуры в современном историко-философском процессе; раскрыть значение компаративистской методологии для понимания механизма взаимодействия философских дискурсов в современной истории философии;

Определение структурных и функциональных составляющих философского дискурса, в его генезисе и преемственности с культурно-историческим опытом конкретного этноса; анализ особенностей западного и восточного способов трансляции культур-философского опыта.

Курс нацелен на системное объяснение проблем и ключевых понятий философии, разработанных в культурах Востока и Запада. При этом акцентируется внимание на общем и особенном философских культур, вскрываются их архетипы (*Дао, Атман–Брахман, Логос*), что позволяет развивать диалог между различными мировоззренческими мирами.

**Инновационный характер курса** заключается, прежде всего, в концептуальном пересмотре тенденциозного подхода к пониманию и истолкованию соотношения глобальных преобразований современного мира и их исторических предпосылок. Обычно эти предпосылки датируются Новым временем; в предлагаемом проекте симптомы глобализации отодвигаются к началам исторического времени и к формированию того, что впоследствии получило название "всемирной истории". В данном курсе исследовательской доминантой является аналитическое и оценочное освещение исторических форм цивилизационного диалога культур Востока и Запада. Научная новизна определяется стремлением выявить особенности трансляции культурного опыта в условиях глобализации применительно к западной и восточной философии, кросскультурного взаимодействия в сфере философии в эпоху глобализации; обозначением некоторых аспектов "децентрации" историко-философского процесса.

## Содержание дисциплины:

Курс нацелен на системное объяснение проблем и ключевых понятий философии, разработанных в культурах Востока и Запада. При этом акцентируется внимание на общем и особенном философских культур, вскрываются их архетипы (*Дао, Атман–Брахман, Логос*), что позволяет развивать диалог между различными мировоззренческими мирами.

Спецкурс отвечает насущной потребности и наметившейся тенденции к взаимопониманию и сближению современных духовных культур с различными метафизическими предпосылками и историческими судьбами, с внеположными традициями и ценностными установками.

Проблематика с/к определялась и разрабатывалась в рамках общепринятой в гуманитарной науке формулы "диалога цивилизаций: Восток–Запад". Термин "диалог" для обозначений взаимоотношений различных культурных миров указывает не столько на процесс и результат их продуктивного единения, сколько на отправную точку, проектирующую будущие судьбы восточной и западной духовности в контексте единой мировой культуры.

Учитывая начальный, в сущности становленческий этап развития философской компаративистики как науки, в с/к включены некоторые общие проблемы сравнительного изучения и оценки различных типов мыслительной культуры: истоки и природа реально существующих демаркаций, разъединяющих культурные регионы и препятствующих их взаимному притяжению; роль философии как формы самосознания человечества в постижении и преодолении межкультурной изоляции.

Преимущественное внимание в с/к уделяется конкретным вопросам противостояния и взаимодействия мыслительных культур Востока и Запада в мировом историко–философском процессе: выявлению и описанию сходных архетипов мышления в философском творчестве древневосточной и античной (западной) цивилизации; анализу родственных структур генезиса и становления философского знания в социокультурных регионах, не связанных ни единством происхождения, ни общностью традиций; установлению взаимной инфильтрации умозрительных идей Востока и Запада; выяснению особого места русской духовности в развитии мировой культуры и ее роли в диалоге цивилизаций Востока и Запада.

### **Содержание курса:**

В с/к проводится сравнительный анализ и устанавливается параллелизм между древневосточным и древнегреческим типами рациональности (культуры Логоса в Греции, Брахмана–Атмана – в Индии, Дао – в Китае); определяются и изучаются базовые признаки духовности в ее западном и восточном вариантах; подвергается сомнению устойчивая, но не оправдывающая себя презумпция несовместимости и взаимного отталкивания западной и восточной моделей философского знания. Обозначается сфера кросскультурного взаимодействия философских культур и традиций в контексте современных философских и историко-философских проблем. В частности, аналитически и оценочно рассматриваются становление и развитие национальных философских дискурсов. При этом в качестве сквозной доминанты кросскультурного взаимодействия развернуто освещение традиционной и современной культурологической и историко–философской антиномии “Восток – Запад” в ее ретроспективе, современном состоянии и перспективе. С интеркультурных позиций современная историко-философская ситуация рассматривается как новый способ “разговора” с Азией, Африкой, Латинской Америкой и т.д.

Выявляются и фиксируются структурные, функциональные и телеологические составляющих глобальных преобразований современного мира, причем не только в качестве реалий современной истории, но и в их генезисной наследственности и связи с предшествующим культурно–историческим опытом человечества; реализуется возможность адекватной оценки сущности и перспектив глобальных взаимодействий современного мирового сообщества.

Определяется комплекс теоретико-методологических проблем, связанных с исследованием моделей и механизмов трансляции культурного опыта в условиях глобализации, раскрываются особенности западного и восточного способов трансляции культурного опыта, роль национальной философии в этих трансляционных процессах; раскрывается значение компаративистской методологии для понимания механизма взаимодействия философских дискурсов в современной истории философии.

### **Организационно-методическое построение курса.**

Курс состоит из диалоговых лекций, на которых производится обсуждение (критическая оценка) текстов по курсу, подготовка развернутых ответов на вопросы, предложенные преподавателем для обсуждения. Проводится письменное тестирование на основе пройденного материала и по дополнительной литературе. Студенты должны выступать с докладами на выбранную тему и принимать активное участие в их обсуждении.

### **Условия и критерии выставления оценок:**

От студентов требуется посещение лекций, обязательное участие в аттестационно–тестовых испытаниях, выполнение заданий преподавателя. Особо ценится активная работа на занятиях (умение вести дискуссию, творческий подход к анализу текстов, способность четко и емко формулировать свои мысли), а также качество подготовки эссе, контрольных работ (тестов), докладов и итоговое испытание)

## Балльная структура оценки:

Формы контроля

Посещение занятий – 20 баллов

Активная работа на занятиях, выступления с сообщениями – 40 баллов

Внутрисеместровая аттестация – 18 баллов

Конспектирование первоисточников – 15 баллов

Итоговая творческая работа (эссе) – 15 баллов

Всего – 108 баллов

## Шкала оценок:

		Неуд		3		4	5	
Кредит	Сумма баллов	F	FX	E	D	C	B	A
		2	2+	3	3+	4	5	5+
1	36	менее 13	13	19	22	25	31	34
2	72	менее 25	25	37	43	49	61	67
3	108	менее 37	37	55	64	73	91	100
4	144	менее 49	49	73	85	97	121	133
5	180	менее 61	61	91	106	121	151	166
6	216	менее 73	73	109	127	145	181	199
7	252	менее 85	85	127	148	169	211	232
8	288	менее 97	97	145	169	193	241	265
Пояснение оценок								
A	Выдающийся ответ							
B	Очень хороший ответ							
C	Хороший ответ							
D	Достаточно удовлетворительный ответ							
E	Отвечает минимальным требованиям удовлетворительного ответа							

FX	Оценка 2+ (FX) означает, что студент может набрать баллы только до минимального удовлетворительного ответа
F	Неудовлетворительный ответ (либо повтор курса в установленном порядке, либо основание для отчисления)

## **Правила выполнения письменных работ (эссе и контрольных тестовых работ)**

Список тем письменных творческих работ (эссе) и докладов предлагается студентам в начале учебного года. Студент вправе выбрать тему из данного списка или предложить свою (согласовав с преподавателем). Не разрешается представлять одну и ту же работу более чем по одному предметному курсу. Вопросы и задания по контрольным работам становятся известны непосредственно при тестировании. Требования к набранным на компьютере творческим работам: один интервал, кегль –14, цитирование и сноски в соответствии с принятыми стандартами, тщательная выверенность грамматики, орфографии и синтаксиса. Текст эссе должен быть не менее 8 и до 12 страниц.

Творческая работа не должна быть реферативного, описательного характера, большое место в ней должно быть уделено аргументированному представлению своей точки зрения студентами, критической оценке рассматриваемого материала и проблематики, что должно выявить их аналитические способности. То же касается и устного выступления–доклада, который должен представлять собой не пересказ чужих мыслей, а попытку самостоятельной проблематизации и концептуализации определенной, достаточно узкой и конкретной темы, связанной с той или иной категорией теории или истории философии религии. Тестирование проводится с тем, чтобы проверить усвоение студентами материала курса, рекомендуемой преподавателем литературы, их умение успешно концептуализировать философский материал, предложенный их вниманию, а также, применять полученные знания на практике, в анализе и в процессе “понимания” философских и религиозных текстов. Поэтому в контрольную работу включены как вопросы, проверяющие собственно степень знакомства и понимания студентами философских текстов, основных понятий философии религии, так и более свободные, творческие задания, рассчитанные на проверку способности студентов к анализу духовных и религиозных феноменов. Объем контрольной работы, включая творческие задания, - 2 академических часа.

### **Академическая этика**

Все имеющиеся в творческой работе (эссе) сноски тщательно выверяются и снабжаются “адресами”. Не допустимо включать в свою работу выдержки из работ других авторов без указания на это, пересказывать чужую работу близко к тексту без отсылки к ней, использовать чужие идеи без указания первоисточника. Это касается и источников, найденных в интернете. Необходимо указывать полный адрес сайта. Все случаи плагиата должны быть исключены. В конце работы дается исчерпывающий список всех использованных источников.

## **Архетипы философских культур Востока и Запада**

### **Тематический План**

## **Часть I. ЦЕННОСТНО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ САМОБЫТНОСТИ ФИЛОСОФСКИХ АРХЕТИПОВ ВОСТОКА И ЗАПАДА**

Тема 1.1. Познание, его виды, формы и функциональные измерения

Тема 1.2. Сущность и специфика духовного познания:

антиномия рационального и иррационального в феномене духовного

Тема 1.3. Становление философских архетипов в культурах Востока и Запада

Тема 1.4. Духовный архетип человечества и его своеобразие

в культурных традициях Востока и Запада

## **Часть II. Единство и разнообразие становления духовных культур человечества**

Тема 2.1. Исторический синхронизм зарождения философии на Западе и Востоке: концепт "осевого времени"

Тема 2.2. Специфика античной модели трансформации сознания от Мифа к Логосу

Тема 2.3. Вероятность и возможность духовной коммуникации Востока и Запада

в период становления философии

Тема 2.4. Между Мифом и Логосом: предфилософское богословие в Древней Греции

Тема 2.5. Своеобразие эллинского философского архетипа эпохи классики

Тема 2.6. Встреча духовных культур Запада и Востока в эпоху эллинизма

## **Часть III. ЭТИЧЕСКИЕ АРХЕТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР**

Тема 3.1. Античная калокагатия как общечеловеческий идеал совершенства

Тема 3.2. Духовное познание и этика в различных культурных традициях

Тема 3.3. Соотношение религии и морали в трансцендентальной философии: этикотеология И.

Канта

Тема 3.4. Ценностно-смысловые ипостаси духовного архетипа человечества: совесть и любовь.

## **Часть IV. ДУХОВНЫЕ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА И ЗАПАДА В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМся МИРЕ**

Тема 4.1. Опыт трансцендентальной философии как основание и предпосылка интеркультурного диалога

Тема 4.2. Онтология веры как универсальный принцип духовного единства

Тема 4.3. Проект модели универсального мировидения в экзистенциализме

Тема 4.4. Россия между Западом и Востоком: евразийский проект разрешения культурно-исторической антиномии "Восток – Запад"

## **Часть I. ЦЕННОСТНО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ САМОБЫТНОСТИ ФИЛОСОФСКИХ АРХЕТИПОВ ВОСТОКА И ЗАПАДА**

### **Тема 1.1. Познание, его виды, формы и функциональные измерения**

Человек как существо познающее. Иерархия форм человеческого познания. Характеристики чувственного, рационального и разумного познания. Знаемое, неведомое и непостижимое. Формы познавательной деятельности человека (чувство, рассудок, разум и вера). Чувственное познание и его виды: ощущение, восприятие, представление. Рассудок как форма познания. Разум, его статус, роль и значение в познавательном процессе. Место разума и веры в системе познавательной иерархии субъекта. Вера как способ познания непостижимого. Суеверия и вера. Органы, методы и предметы различных видов познания.

Знание непосредственное и опосредованное. Непосредственное знание в сфере чувств и разума (чувственное и интеллектуальное созерцание). Понятие созерцания, интуиции и умозрения (теории).

Истина и ее значение для жизнедеятельности человека. Духовная истина как смыслообразующий идеал. Ф. Ницше и Ф. Кафка о духовной истине. Проблема критерия истины. Истина в науке, философии, религии и искусстве.

Исторические формы религиозного сознания (анимизм, тотемизм, политеизм, пантеизм и монотеизм). Религия как форма духовной деятельности человека и вера как метод религиозного познания. Различия по предмету, методу познания и его органу между наукой, религией и философией. Чувственное познание, рассудок, разум и вера. Кант о происхождении знания, разуме и вере. Вера и суеверие. Мировоззренческая потребность в вере. Место веры в мировоззрении человека и ее "незаменимость". Достоевский о вере. Человек как существо верующее.

История взаимоотношений религии и философии. Античность: от политеизма к монизму и монотеизму, от мифа к логосу и теосу. Средневековье: Климент Александрийский. Новое время: теория двух истин, дуализм и деизм, понятие "естественной теологии", материализм и атеизм. Немецкая классическая философия: Кант, Шеллинг, Фейербах и Маркс. Предмет и метод философии и религии в философской концепции Гегеля и радикализм Б. Паскаля.

Русская философия: понятие философии религии и религиозной философии. Религия и философия в концепции всеединства Вл. Соловьева. Антиномизм Булгакова и Флоренского, единство веры и знания в творчестве Трубецких. В. Несмелов о вере и знании. Единство и антиномичность религиозного и философского познания. Хайдеггер о философии и теологии.

Итоговые определения специфики духовного познания относительно науки и мистики, философии и религии. Разум в философии, вера в религии и творчество в искусстве. Установление принципиальной разницы между познанием духовным, с одной стороны, научным и мистическим – с другой. М. Хайдеггер о различии философии и науки. Философствование как духовное познание в философии. Трансцендирование и экзистирование как характеристики духовного познания, их универсальный характер.

Многообразие форм духовного познания в культурах Востока и Запада. Архетипы культур Востока и Запада как единство в многообразии (*Дао, Брахман–Атман, Логос*). Концепции возникновения философии в различных культурах.

### **Вопросы:**

1. Духовное познание и наука.
2. Духовное познание и мистика.
3. Духовное познание и искусство.
4. Трансценденция и экзистенция в духовном познании.
5. Вера как метод духовного познания.
6. Многообразие духовного познания Востока и Запада.
7. Генезисные модели возникновения философии (мифогенная, гносеогенная и "качественного скачка" (М. Хайдеггер)).

### **Литература обязательная:**

Нижников С.А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии. М.: Изд-во РУДН, 1995. С. 13-29.

Нижников С.А. Философия: учеб. М., Изд-во Проспект, 2006. С. 10-23, 172-207.

### **Литература дополнительная:**

Адо Пьер. Философия как способ жить. СПб., 2004.

Адо Пьер Духовные упражнения и античная философия. СПб., 2005.

Гайденко П.П. Философия культуры К. Ясперса. // Вопросы литературы, 1972, № 9.

Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1-2. М., 2002.

Маритен Ж. Искусство и схоластика // Избранное. М., 2004.

Маритен Ж. Ответ Жану Кокто // Там же.

Мень А. К проблематике "осевого времени" // Трудный путь к диалогу. М., 1992.

Нижников С.А. Духовное познание в культурах Востока и Запада // Глобализация и мультикультурализм. М.: Изд-во РУДН, 2005.// - С. 264-277.

Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М., 2001. Гл. 1.

Нижников С.А. М. Хайдеггер о природе философского знания // Вестник РУДН. Серия: История, философия. № 2., 1995. Изд-во РУДН, 1996.// – С. 117-126.

Православие и религия Востока. М., 2005.

Рашковский Е. Древневосточная проблематика в истории западной философии XX века: Карл Ясперс // Народы Азии и Африки, 1985.

Семушкин А.В. "Осевое время" в культуре Востока и Запада. Материалы к курсу "История античной философии". М.: Изд-во РУДН, 1996.

Типсина А. Философия религии Карла Ясперса. Л., 1982.

Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. СПб., 2005.

Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 28-50.

## **Тема 1.2. Сущность и специфика духовного познания антиномия рационального и иррационального в феномене духовного**

Человек как существо социально-духовное. Необходимость смысла как конституирующего самосознание человека. Сущностные характеристики духовного познания: поиски смысла жизни, трансцендирование в экзистенциальной захваченности, разотождествление Я и не-Я, самопознание как развертывание сущности человека, выявление духовного архетипа человечества и др. Отчаяние как следствие фанатизма и смыслоутрата как следствие статического смыслообретения. Смысл жизни как бесконечная задача. Гуманизация личности как непосредственный результат духовного познания и основание морали. Отличие духовного познания от научного, а также от суеверий и мистики.

Духовное с точки зрения функционирования сознания человека. Сознание как предельное понятие философии и категория "чистого сознания". Основополагающие теории сознания (даосизм, буддизм, исихазм, Фихте, Кант, Гуссерль, Мамардашвили, Хайдеггер и др.). Принципы функционирования сознания. Интенциональность и символотворческая деятельность сознания. Вера как принцип функционирования сознания. Универсальность духовного познания с точки зрения теории сознания.

### **Вопросы:**

1. Соотношение понятий "культура", "духовность", "духовное" и "дух".
2. Культуросозидающая духовная деятельность и ее иерархия (философия, религия и искусство).
3. Вопрос о смысле и понятие духовного.
4. Духовное познание как самопознание и развертывание сущности человека.
5. Духовное познание и мораль.
6. Духовное и сознание.

### **Литература обязательная:**

Нижников С.А. Проблема духовного... М., 1995. Гл. 1. § 1.

### **Литература дополнительная:**

Андрей Белый. Душа самосознающая. М., 1999.

Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. М., 1998. Гл. III, XII.

Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. М., 1994. Т. I. Гл. I. Философия как творческий акт. С. 47-76.

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер. М. Время и бытие. М., 1993. // - § 3-6.

Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католицизме и протестантизме. М., 2003.

Стивенсон Лесли. Десять теорий о природе человека. М., 2004.

Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Избранное. М.: Канон, 1997.

Трубников Н.Н. Проспект книги о смысле жизни. М., 1990.

Флоровский Г. Вера и культура. СПб., 2002.

Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.

### **Тема 1.3. Становление философских архетипов в культурах Востока и Запада**

Становление понятия духовного в культурах Востока и Запада. Процесс утончения первоначала и перенос его в сферу трансцендентного (*Дао, Атман, архэ*). Взаимосвязь представлений о первоначале и сущности человека (Брахман-Атман, Богочеловек и др.). Развитие и углубление понятия души в истории различных культур (от анимизма до теизма и трансцендентизма).

Архетип древнекитайской культуры, его основные мифо- и философемы. Основопологающие памятники предфилософской культуры Китая. Мифы Древнего Китая, их социальные мотивы. Основопологающие понятия древнекитайской культуры и общество. Горизонтальная и вертикальная био-социальная дифференциация.

Социально-исторические условия развития культуры Древней Индии. Основные памятники предфилософской культуры Древней Индии (эпос *Махабхарата* (*Бхагавадгита* и *Мокшадхарма*, *Веды* и комментарии к ним). Миросозерцательные концепты гимнов Ригvedы и Атхарваvedы. Базовый признак индийской философии: единство традиционализма и полиморфизма. *Упанишады*: основные символы, мифы и образы-идеи предфилософской культуры (Космогонический гимн, мифы о происхождении мира: гимн *Пуруше*, образ жертвенного коня и др. Символ сущности человека (колесницы, лошади и наездника). Начало формирования основных философских понятий (*Пуруша, Дхарма, Карма, Ом, Прана* и др.). Принципы их генезиса. Понятие "*Брахман*" и "*Атман*", их взаимодействие и познание.

#### **Вопросы:**

1. Происхождение человека как духовного существа.
2. Генезис духовного и сущность человека.
3. Понятие души как сущности человека в анимизме, поли- пан- и монотеизме.
4. Предфилософский комплекс Древней Индии.
5. Основные черты древнеиндийского мировоззрения.
6. Основные понятия древнеиндийской духовной культуры и их генезис (*пуруша, карма, мокша, дхарма, сансара, ахимса* и др.).
7. Генезис понятия Атмана в древнеиндийской предфилософии (Мокшадхарма)

#### **Литература обязательная:**

Бердяев Н.А. Смысл творчества. Гл. I. Философия как творческий акт // Философия творчества, культуры и искусства. – В 2-х т. Т. I. М., 1994. // – С. 47-76.

Нижников С.А. Проблема духовного... М., 1995. Гл. 1. § 2.

#### **Литература дополнительная:**

Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.

Фрейд З. Психопсихология. Религия. Культура. М., 1992.

Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989.

Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. § 54-60.

Юнг К.Г. Исследование феноменологии самости. М., 1997.

Ясперс К. Сократ // Ежегодник "История философии". №10. М., 2003.

#### **Тема 1.4. Духовный архетип человечества и его своеобразие в культурных традициях Востока и Запада**

**Понятие символа и архетипа** (З. Фрейд, К.-Г. Юнг, С.Н. Булгаков, Э. Кассирер, П. Флоренский, М. Элиаде и др.). Символотворческая деятельность человеческого сознания. Архетип как символ символов. Понятие духовного архетипа культуры и человечества, их взаимосвязь с представлением о сущности человека.

##### **Духовные архетипы древнекитайской культуры**

"Книга Перемен", ее метод и универсальный характер. Время возникновения и общая характеристика философских школ Древнего Китая, их социально-этическая задача и пути решения социальных проблем. Специфика формирования духовной культуры Древнего Китая. Мифопоэтические истоки и предпосылки древнекитайской философии: "Книга перемен" (Чжоу и) как памятник предфилософской мысли Китая. Методологическое своеобразие древнекитайской мысли: аналогия в функции категориального мышления; нумерология как вариант логического норматива. Онтологическая антиномия Неба и Поднебесной в древнекитайской философии. Смысловой горизонт категории Дао, ее этимологические и культурно-исторические основания.

##### **Концепция Брахмана-Атмана как архетип древнеиндийской культуры**

Философские школы Древней Индии и принципы их деления. Ортодоксальные школы, их характеристика. Индуизм, веданта: стадии развития и основные понятия. Основные направления веданты о сущности человека. Йога как универсальный метод самопознания.

Неортодоксальные философские школы. Буддизм: происхождение и исходные принципы философствования. Основные течения буддизма, их характеристика. Особенности хина- и махаяны. Определение основополагающих понятий буддизма (*дхарма, нирвана* и др.).

##### **Вопросы:**

1. Символ в культуре и сознании человека.
2. Духовное познание и архетип человечества.
3. Выявление духовного архетипа человечества в лоне различных культур.
4. Миф и специфика формирования духовной культуры Древнего Китая.
5. Книга перемен как основа предфилософской культуры.
6. Упанишады как основа духовной культуры Индии.
7. Веданта и ее основные направления.
8. Неоведантический синтез в современности.

##### **Литература обязательная:**

*Лукьянов А.Е.* Становление философии на Востоке. М., 1989.

*Нижников С.А.* Проблема духовного... М., 1995. Гл. 1. § 3.

##### **Литература дополнительная:**

###### **Китай:**

Антология даосской философии. М.: "Клышников-Комаров и К", 1994.

Гране Марсель. Китайская мысль. М., 2004.

Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Древнекитайская философия. В 2-х т. М., 1994.  
И Цзин – “Канон перемен”. М., 2005.  
Конфуций. Уроки мудрости. Харьков, 1998.  
Конфуций. Я верю в древность. М., 1998.  
Конфуцианское “Четверокнижие” (“Сы Шу”). М., 2004.  
Кравцова М.Е. История культуры Китая. СПб., 2003.  
Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. М., 2000.  
Лукьянов А.Е. Лао-цзы. М., 1991.  
Лу Куань Юй. Даосская йога, алхимия и бессмертие. Орис, СПб., 1993.  
Морозова Н., Дернов-Пегарев В. “Воспаряющий журавль...”. М., 1993.  
Психологические аспекты буддизма. 2-е изд. Новосибирск, Наука, 1991.

### **Индия:**

Буддизм. Четыре благородные истины. Харьков, 1999.  
Вивекананда Свами. Философия Йоги. Магнитогорск, 1992.  
Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М., 1998.  
Классическая йога. М., 1992.  
Мокшадхарма. Ашхабад–ылым, 1983.  
Нижников С.А. Проблема духовного... М., 1995. Гл. 3.  
Психологические аспекты буддизма. 2-е изд. Новосибирск, 1991.  
Радхакришнан. Индийская философия. Т. 1-2. М., 1993.  
Роллан Р. Жизнь Рамакришны; Жизнь Вивекананды. М., 1991.  
Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. М., 2001.  
Упанишады в 3-х кн. М., 1992.  
Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997.  
Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.  
Шри Рамана Махарши: Весть Истины и Прямой Путь к себе. Л. 1988.

## **Часть II. Единство и разнообразие становления духовных культур человечества**

### **Тема 2.1. Исторический синхронизм зарождения философии на Западе и Востоке: концепт “осевого времени”**

1. Проблематичность генезисного начала философии.

Равномочность европоцентристских и ориенталистских аргументов относительно цивилизационно-географической прародины философского знания. Типологическое сходство, как и самобытность философских дискурсов Востока и Запада безотносительно к проблеме генезисного первенства.

2. Дуальная модель исторического начала философии, ее синхронное и генетически независимое зарождение в цивилизационных регионах Запада и Востока. Социально-культурные предпосылки генезиса философии. Теория двух культур А. Вебера: культура “первичная” (традиционная) и “вторичная” (либеральная). “Вторая” культура как основание и исток происхождения философии.

3. Понятие “осевого времени” К. Ясперса как времени синхронного прорыва западной и восточной цивилизаций в принципиально новое измерение исторического бытия и сознания. Драматизм трансформации доосевого культуры к культуру “осевого времени”: энергия распада традиционной системы

ценностей сопрягается с энергией созидания культуры нетрадиционного типа. "Осевое время" как итог и перспектива мирового исторического процесса.

#### 4. Трансформация сознания в эпоху "осевого времени".

Появление культурно-мировоззренческого пространства, связывающего Восток и Запад в единую зону ("ось") духовного родства. Условия возможности коммуникативного диалога культур Востока и Запада. Родственная судьба мифа в эпоху "осевого времени": из священного предания он превращается в объект рационального или морального толкования; из формы мысли он превращается в предмет мысли. Рефлексия как новое качество сознания, немислимое в доосевую эпоху.

Становление метафизического знания как закономерный продукт углубляющегося умозрения. Становление культуры умозрения в "осевое время": креационистские мотивы в мифах о Пань-гу и Пуруше; трансцендентные характеристики *Дао*, *Атмана-Брахмана*; *Нус* и *Логос* как сверхсущие начала. Торжество трансцендентного начала в христианстве, преобразование им неоплатонизма.

#### **Вопросы:**

1. Социально-культурные предпосылки генезиса философии.
2. "Осевое время" как духовная революция.
3. Универсализм "осевого времени".
4. Понятие метафизики.
5. Логический генезис понятия трансцендентного.
6. Становление понятия трансцендентного на Востоке и Западе.
7. Неоплатонизм и христианство: преемственность и отрицание.
8. Специфика христианского гнозиса. Критика гностицизма.

#### **Литература обязательная:**

*Семушкин А.В.* "Осевое время" как условие и предпосылка генезиса философии на Западе и Востоке // Вестник РУДН. Серия "Философия". № 2 (12), 2006.

*Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.

#### **Литература дополнительная:**

Вебер Альфред. Кризис европейской культуры. СПб., 1999.

Гайденко П.П. Философия культуры К. Ясперса // Вопросы литературы, № 9. 1972.

Мень А.К. К проблематике "осевого времени" // Мень А. Трудный путь к диалогу. М., 1992.

Рашковский К. Древневосточная проблематика в истории западной философии XX в.: Карл Ясперс // Народы Азии и Африки. М., 1985.

Типсина А.Н. Философия религии Карла Ясперса. Л., 1982.

Ясперс К. Всемирная история философии. СПб., 2000.

Dawson Ch. Progress and religion. – N.-Y., 1960.

Yaspers K. Die frage der Entmythologisierung. Munch., 1954.

#### **Тема 2.2. Специфика античной модели трансформации сознания от Мифа к Логосу**

1. Контрарное противостояние мифа и становящейся философии. Границы отрицательного отношения к мифу: философия отрицает не миф как таковой, а его внеположность рефлексии. Понимание первыми философами философии как мифа, обретшего рефлексию. Демифологизация как опыт преодоления антропоморфизма.

2. Социогенные основания и мотивы генезиса философии. Параллелизм демифологизации родового мирозерцания (мифа) и прогресса либерализации греческого социума и, следовательно,

сознания. Признаки демифологизации в эстетическом рационализме Гомера и мифопоэтическом концептуализме Гесиода.

3. Языковой барьер на пути к философскому самовыражению. Консервативная инертность философского словаря первых философов. Способы преодоления этой инертности: смысловая и мировоззренческая пересемантизация традиционного (обыденного) языка; переход от языка антропоморфно-качественного описания действительности к методам ее формально-количественного (математического) моделирования.

Становление понятия первоначала (*Архэ*) и закона сущего (*Логоса*) в древнегреческой философии.

#### **Вопросы:**

1. Архэ в эволюционной космогонии ("от мифа к логосу").
2. Архэ в инволюционной теокосмогонии ("от мифа к теосу").
3. Религиозно-философский синтез Платона.
4. Религиозно-философское понимание *архэ* в эпоху эллинизма.
5. Сущность мира и судьба души в синкретических течениях эллинистической мысли (герметизм, гностицизм и др.).

#### **Литература обязательная:**

*Семушкин А.В.* У истоков европейской рациональности. М., 1996.

*Семушкин А.В.* Мифологический и эмпирический истоки философского знания // Историко-философский ежегодник. М., 1991.

*Семушкин А.В.* Эмпедокл. М.: Мысль, 1994.

#### **Литература дополнительная:**

Богомоллов А.С. Диалектический логос. М.: , 1982.

Вернан Ж-П. происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.

Вернер Йегер. Пайдейя: воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3-х книгах. СПб., 1993-1994.

Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М., 1987.

Грегори Надь. Греческая мифология и поэтика. М., 2002.

Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000.

Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. СПбГУ, 2001.

Кессиди Ф.Х. К истокам греческой мысли. СПб., 2001.

Кессиди Ф.Х. От мифа к Логосу: становление греческой философии. СПб., 2003.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. I-VIII. М., 1963-1988.

Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993.

Онианс Ричард. На коленях богов: истоки европейской мысли. М., 1999.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.

Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. М., 1984.

Чанышев А.Н. Начало философии. М.: Изд-во МГУ, 1982.

**Тема 2.3. Вероятность и возможность духовной коммуникации Востока и Запада в период становления философии**

1. Европоцентристская модель становления античной философии. Преобладание в ней убеждения над фактической и теоретической доказательностью. Истолкование эллинской философии как самооткровения греческого гения.

2. Встречное европоцентризму истолкование эллинской философии: ориентализм. Немецкий литературно-философский романтизм (В. Шеллинг, Ф. Шлегель); его преклонение перед богатством восточного видения мира и человека. Возрождение раннехристианского кредо: "свет с Востока". Теоретизация романтической любви к Востоку в историко-философских исследованиях (А. Гладиш, Г. Джеймс).

3. Проблематичность ориенталистского восприятия восточной мудрости как архетипической модели, по которой сконструированы первые философские системы греков. Типологическое сходство учений Запада и Востока есть единственное основание ориенталистской аргументации. Недостаточность этого основания: сходство учений не есть свидетельство причинной зависимости одного от другого. Духовные контакты культур Востока и Запада не исключают их духовной самобытности.

#### **Вопросы:**

1. Европоцентристская модель становления философии и ее ограниченность.
2. Мотивы и основания ориенталистской концепции становления философии.
3. Типологическое сходство умозрений Запада и Востока в период становления философии.
4. Проблематичность генезисной преемственности духовных культур Востока и Запада.
5. Своеобразие античной модели трансформации сознания от Мифа к Логосу.
6. Специфика восточной модели преодоления мифопоэтической архаики.

#### **Литература обязательная:**

*Семушкин А.В.* Начало философии как методологическая проблема // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986.

*Семушкин А.В.* Западно-восточный контекст генезиса античной философии // Россия и Китай: взаимное восприятие. Часть 2. М., 2006.

*Семушкин А.В.* Античная философия: свое и чужое в ее генезисе // IX всероссийская конференция: "Философия восточно-азиатского региона и современная цивилизация. М., 2004.

#### **Литература дополнительная:**

Абдуллаев Е.В. Идеи Платона между Элладой и Согдианой. СПб., 2007.

Вольф М.Н. Ранняя греческая философия и древний Иран. СПб., 2007.

Доддс Э. Греки и иррациональное. СПб., 2000.

Дьяконов Н.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.

Рассел Б. Мудрость Запада. М., 1998.

Рожанский Н.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.

Семушкин А.В. Эпименид Критский как историко-философский факт // Историко-философский сборник. М., 1972.

Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005.

Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. М., 1983.

Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984.

Эдвард В. Саид. Ориентализм: западные концепции Востока. СПб., 2006.

Яйленпо В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990.

James G. Stolen Legacy. N.Y., 1954.

West M. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxf., 1971.

#### **Тема 2.4. Между Мифом и Логосом: предфилософское богословие в Древней Греции**

1. Понятие предфилософского богословия. Проблематичность его однозначной мировоззренческой квалификации. Предфилософское богословие: уже не миф, но еще не философия. Мировоззренческий гермафродитизм предфилософского богословия: присутствие в нем конца мифологии и начала философии.

2. Проблемный состав предфилософского богословия. Эволюционная мифопоэтическая онтология (теогония) как прообраз философской космогонии. Практическое сознание в предфилософском богословии; религиозная антропология.

3. Теология предфилософской мысли. Бог в функции верховного и всеопределяющего начала. Сходство и различие Бога предфилософии и философского первопринципа (*архэ*). Антиномия религиозного ("*теос*") и рационального ("*логос*") в предфилософском богословии.

#### **Вопросы:**

1. Социокультурные и мировоззренческие предпосылки эволюции сознания от Мифа к Нусу и Теосу.
2. Смысловые границы понятия "предфилософское богословие".
3. Философское и теологическое понимание *архэ*: сходство и различие.
4. Статус и функция Мифа в предфилософском богословии.
5. Соотношение ценностного и онтологического измерения в предфилософском богословии.
6. Натурфилософский аспект предфилософского богословия: теокосмогония.

#### **Литература обязательная:**

*Семушкин А.В.* У истоков европейской рациональности. М., 1996.

*Семушкин А.В.* Предфилософское богословие // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. М., 1994.

#### **Литература дополнительная:**

Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2007.

Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993.

Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

Кессиди Ф.Х. К истокам греческой мысли. СПб., 2001.

Онианс Ричард. На коленях богов: истоки европейской мысли. М., 1999.

Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2003.

Чанышев А.Н. Методологические проблемы исследования истоков философии // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.

Schibli H.S. Pherekydes of Syros. Oxf., 1990.

#### **Тема 2.5. Своеобразие эллинского философского архетипа эпохи классики**

1. Предпосылки философского понятия первоначала (*архэ*) в мифопоэтике Греции. Трансформация архаического принципа от образа к понятию. *Архэ* в эволюционной космогонии; *архэ* в инволюционной теокосмогонии.

2. Архаический дуализм в ранней классике: *архэ* как деятельный принцип (совершенство бытия) и *архэ* как принцип пассивности (то, из чего происходит сущее). Диалектика бытия и становления в милетской школе. Логос Гераклита и его "огненное" присутствие в мире вещей. Антиномия единого и

множества в элейской метафизике. Антиномия "предела" и "беспредельного" в пифагореизме. Соотношение деятельного принципа и вещественного субстрата в учении "младших физиков" (Анаксагор, Эмпедокл).

3. Преобразование формата архаических оснований в философии Платона. Тождество и различие ипостасей единства (*Благо*) и множества (*идеи*) в платоновской концепции созидательного архэ; бесформенность вещественного начала (*архэ*) в его неуправляемой активности. Аристотелевская модель первопричинных оснований сущего: дуализм архэ как энергийного (источника движения) и пассивного ("*хилэ*"); тождество движения и покоя в "неподвижном двигателе"; эманативный аспект аристотелевской космогонии.

#### **Вопросы:**

1. *Архэ* в горизонте мифопоэтического видения.
2. Отличие инволюционной теокосмогонии от инволюционной космогонии.
3. Дуализм понятия *архэ* и формирование понятия идеи (стихия, число, идея).
4. *Архэ* и *хилэ* в античной метафизике.
5. Диалектика бытия и становления в эллинской философской классике.
6. Классическая философия в ее отношении к научному знанию.

#### **Литература обязательная:**

Семушкин А.В. Эмпедокл. М., 1994.

Нижников С.А. Древнегреческая метафизика классического периода. М., 1999.

#### **Литература дополнительная:**

Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1976.

Асмус В.Ф. Платон. М., 1969.

Богомолов А.С. Диалектический логос. М., 1982.

Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997.

Греческая философия (перевод с французского). Т. 1 М., 2006.

Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994.

Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.

Кессиди Ф.Х. Гераклит. М., 1982.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000.

Нижников С.А. Становление древнегреческой метафизики. М., 1998.

Платон. Тимей // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994.

Рассел Б. История западной философии. Т. 1. М., 1993.

Рожанский Н.Д. Анаксагор. М., 1972.

Целлер А.В. Очерк истории греческой философии. М., 1996.

Чанышев А.Н. Аристотель. М., 1981.

#### **Тема 2.6. Встреча духовных культур Запада и Востока в эпоху эллинизма**

1. Смысловой горизонт понятия эллинизм. Этимологическое несходство понятий эллинизм и эллинистический и их содержательное различие. Цивилизационные основания философии эллинской и эллинистической. Формирование эллинистической философии как преодоление не востребованности философской классики в эпоху эллинизма. Цели и мотивы эллинистической философии: не забвение классики, а ее преобразование в соответствии с духом времени.

2. Характерные признаки эллинистического мировоззрения и мировосприятия. Изменение и преобразование в эпоху эллинизма характера эмотивно-психической реакции на сущее (психология мировоззрения). Трансформация философии от пафоса познания к пафосу душевного и умственного переживания и надежды. Приоритет практического (ценностного) сознания над теоретическим. Смена космоцентризма классики эллинистическим антропоцентризмом.

3. Западно-восточный мировоззренческий синкретизм в эпоху эллинизма. Рождение философских учений безотносительно к их этнокультурным традициям. Гностицизм как образцовый и преобладающий продукт эллинистического (западно-восточного) синкретизма. Гностицизм как знания в его иррационально-мистическом измерении. Соотношение гнозиса и эпистемы. Эманационная онтология и пневматическая антропология гностицизма. Присутствие элементов гностицизма в раннем христианстве. Гностические школы эллинизма в контексте платонической традиции.

#### **Вопросы:**

1. Характеристика понятия эллинизм, его культурологический смысл.
2. Изменение предмета и метода философии в эпоху эллинизма.
3. Своеобразие эллинистической философской рефлексии сравнительно с классической.
4. Синкретические течения эпохи эллинизма (герметизм, гностицизм и др.).
5. Универсалистские тенденции в эпоху эллинизма: открытость и взаимодействие культур.
6. Эллинистический космополитизм как проект цивилизационного единства человеческого рода.

#### **Литература обязательная:**

*Семушкин А.В.* Литературный корпус греко-египетского философского синкретизма // Человек как философская проблема. Восток – Запад. М., 1991.

*Семушкин А.В.* Философия эллинизма в поисках универсальной мировоззренческой парадигмы // Глобализация и мультикультурализм. М., 2005.

#### **Литература дополнительная:**

Армстронг Артур. Истоки христианского богословия. СПб., 2003.

Зелинский Ф.Ф. Религия Эллинизма. Томск, 1996.

Корелин М.С. Падение античного мирозерцания. СПб., 2005.

Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. М., 2002.

Нижников С.А. Ареопагитики: встреча Запада и Востока, античности и христианства. М., 1997.

Поль Пети. Эллинистическая цивилизация. М., 2004.

Ранович А.Б. Эллинизм и его историческая роль. М., 1950.

Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М., 1949.

Шлюмберже Даниель. Эллинизированный Восток. М., 1985.

Эллинизм: Восток и Запад. М., 1992.

Эллинизм: экономика, политика, культура. М., 1990.

## **Часть III. ЭТИЧЕСКИЕ АРХЕТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР**

### **Тема 3.1. Античная калокагатия как общечеловеческий идеал совершенства**

Понятие этоса и проблематичность его смыслового определения. Общепринятая квалификация этоса как поведенческого норматива. Динамика субъектно-объектного отношения в этосе. Сходство и различие понятий этоса и этимологически производного от него понятия этики. Сопряжение в этосе онтогносеологического, этического и эстетического измерений.

Смысловая и функциональная конкретизация понятия этос в античном понятии калокагатии. Отличие калокагатии от родственных но не тождественных ей категорий (гармония, симметрия, ритм). Антропологическая доминанта в сущностном пространстве калокагатии: калокагатийность человека – не более чем параллель гармоничности космоса. Калокагатия как синтетический, органически целостный образ, объединяющий в себе различные ценностные величины – красоту (calos) и добро (agathos). Диалектика нравственного и эстетического как выражение едино-раздельной сущности ценностного сознания; красота и добро – ипостаси идеала совершенной личности. Проблематичность отнесения калокагатии только к этике или только к эстетике.

Исторические модификации калокагатийного идеала в античности. Архаический (гомеровский) идеал рыцарских, наглядно-выразительных достоинств человека. Идеал нормативного поведения в переходный период от родовой общности к государственной. Калокагатийный идеал меры и середины в античной философской классике. Эллинистический вариант калокагатийности: безмятежность духа (атараксия) перед лицом фатально-непредсказуемого исторического бытия.

#### **Вопросы:**

1. Понятие Этос и калокагатия: сравнительный анализ.
2. Калокагатия как духовный критерий достоинства личности.
3. Этическое и эстетическое измерения калокагатийного идеала.
4. Прекрасное и благое: их единство и различие в идеале человеческого совершенства.
5. Исторические модификации калокагатийного идеала в античности.
6. Рационально-эпистемологический аспект калокагатийной парадигмы в греческой классике.

#### **Литература обязательная:**

*Сёмушкин А.В.* Античная калокагатия как общечеловеческий идеал совершенства // Вестник РУДН, сер. Философия, 2007, № 3.// - С. 52-59.

*Лосев А.Ф.* история античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994. С. 386-439.

#### **Литература дополнительная:**

Аристотель. Эвдемова этика. М., 2006.

Платон. Пир // Соч., т. 2. М., 1970.

Адорно Теодор. Эстетическая теория. М., 2001.

Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т.2. М., 1969.

Йегер Вернер. Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 1997.

Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. М., 1965.

Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000.

Солопова М.А. Калокагатия /// Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001.

Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., 1989.

#### **Тема 3.2. Духовное познание и этика в различных культурных традициях**

Даосизм, его основные принципы (естественности, недеяния, ненасилия, бесстрастия, безмолвия и др.) и их характеристика. Преобладание в конфуцианстве антропологического истолкования Дао, в даосизме – онтометафизического. Сравнительная характеристика понятий: китайское Дао, античный Логос, индийский Брахман.

Практическое сознание в древнекитайской философии. Этика в даосизме и конфуцианстве: общее и особенное. Практическое сознание в даосизме – совокупность духовных практик, ориентированных

на утверждение всеобщего принципа "недеяния"; практическое сознание в конфуцианстве – ритуализированная этико-социальная и морально-психологическая установка на "любовь к людям".

Специфика древнеиндийской культуры и значимость *ахимсы* (ненасилия) в современном мире. Деятельность М. Ганди. Лев Толстой и ненасилие.

### **Вопросы:**

1. Понятие Неба (Тянь) в древнекитайской культуре.
2. Теоретические принципы Дао и их практическая реализация (традиционная медицина, Ци-гун, Тай-цзи-чжуань и др.).
3. Этика в даосизме и конфуцианстве: общее и особенное.
4. Концепция Брахмана-Атмана в Упанишадах
5. Черты познавательной культуры ("не это, не это", йога, "Ты еси То" и т.д.; бессмертие, блаженство, сознание).
6. Гуманизм понятия Атмана как сущности человека.
7. Многообразие философских школ Древней Индии и обоснования этики.
8. Гнозис в суфизме и исихазме: от метафизического различия к содержательному сходству.
9. Принцип ненасилия в культурах Востока и Запада.
10. Ненасилие и насилие в политической философии и практике современного мира.

### **Литература обязательная:**

*Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005.

*Нижников С.А.* Опыт обоснования этики в различных культурных традициях // Глобализация и мультикультурализм. М., 2005. // – С. 278–294.

### **Литература дополнительная:**

#### **Китай:**

Антология даосской философии. М.: "Клышников-Комаров и К", 1994.

Гране Марсель. Китайская мысль. М., 2004.

Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Древнекитайская философия. В 2-х т. М., 1994.

И Цзин – "Канон перемен". М., 2005.

Конфуций. Уроки мудрости. Харьков, 1998.

Конфуций. Я верю в древность. М., 1998.

Конфуцианское "Четверокнижие" ("Сы Шу"). М., 2004.

Кравцова М.Е. История культуры Китая. СПб., 2003.

Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. М., 2000.

Лукьянов А.Е. Лао-цзы. М., 1991.

Лу Куань Юй. Даосская йога, алхимия и бессмертие. Орис, СПб., 1993.

Мистерия Дао. Мир "Дао дэ цзина". М., 1996.

Морозова Н., Дернов-Пегарев В. "Воспаряющий журавль...". М., 1993.

Психологические аспекты буддизма. 2-е изд. Новосибирск, Наука, 1991.

#### **Индия:**

Буддизм. Четыре благородные истины. Харьков, 1999.

Вивекананда Свами. Философия Йоги. Магнитогорск, 1992.

Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М., 1998.

Классическая йога. М., 1992.

- Мокшадхарма. Ашхабад–ылым, 1983.
- Нижников С.А. Проблема духовного... М., 1995. Гл. 3.
- Психологические аспекты буддизма. 2-е изд. Новосибирск, 1991.
- Радхакришнан. Индийская философия. Т. 1-2. М., 1993.
- Роллан Р. Жизнь Рамакришны; Жизнь Вивекананды. М., 1991.
- Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. М., 2001.
- Упанишады в 3-х кн. М., 1992.
- Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997.
- Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.
- Шри Рамана Махарши: Весть Истины и Прямой Путь к себе. Л. 1988.

### **Тема 3.3. Соотношение религии и морали в трансцендентальной философии: этикотеология И. Канта**

Критика Кантом натуралистического обоснования морали. Разведение понятий счастья и морального закона. Роль Руссо в "этическом пробуждении" Канта. Философ о человеке как цели самой по себе. Метод обоснования гуманизма, избранный Кантом.

Формирование основных принципов подхода к сфере морали в *Критике чистого разума*. Кант о конечной цели спекулятивного разума, его трансцендентности и отношении к практической сфере. Практическая сфера как единственная область применения основоположений чистого разума. Моральные законы как относящиеся к области практического применения чистого разума. Законы разума как императивы. Моральная, спекулятивная и трансцендентальная теология. Толкование высказывания Канта "мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а потому будем считать их заповедями Бога, что мы внутренне обязаны осуществлять их". Кант об имманентном применении моральной теологии; мнении, знании и вере. Понятие умопостижимого мира как только вынужденная и необходимая "точка зрения" ("у меня есть об этом мире идея, имеющая свое серьезное основание, тем не менее, у меня нет о нем никакого знания").

Работа Канта *Основы метафизики нравственности* (1785). Деление "чистой философии" на метафизику природы и нравственности. Деление этики на практическую антропологию и мораль. Кант о необходимости разработки чистой моральной философии. Введение понятий априорности, "доброй воли" и долга. Толкование высказывания Канта "Даже святой праведник из Евангелия должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем его таким идеалом". Обоснование идеи высшего блага из понятия нравственного совершенства, которое разум составляет а priori. Кант о совершенно априорной природе всех нравственных понятий. Определение категорического императива как "априорно–синтетически–практического" положения. Возможное расширение категорического императива за счет идеи совершенства человечества.

Основные идеи *Критики практического разума* (1788). Свобода как опора для всего здания разума и условие морального закона. Необходимость "допущения" идей в практическом отношении. Кант о любви, счастье и долге, "первенстве" чистого практического разума в его связи со спекулятивным. Постулаты практического разума: их имманентность для практического и трансцендентность для чистого разума. Философ о невозможности в конечном итоге расширения границ познания чистого разума на основании доводов практического.

Кант о соотношении морали и религии в работах *Об изначально злом в человеческой природе* (1792) и *Религия в пределах только разума* (1793). Понятие высшего блага как "априорно синтетическое" и "объективно практическое" положение. Кант об "изначально злом" в человеческой природе и его причинах. Нравственное преобразование как непостижимый качественный скачок. Мораль как универсальная медицина (*О способности духа силою только воли побеждать болезненные ощущения*).

Мысли Канта о педагогике и воспитании (*О педагогике*, 1803). Значение нравственного воспитания для усовершенствования человеческой природы. Религия как закон, живущий в нас и примат морали по отношению к ней. Совесть как моральная вера. Высказывания Канта о морали и религии в письмах и вытекающий отсюда примат практического разума над теоретическим. Три постулата практического разума и отношение Канта к религии. Общие выводы относительно этики Канта.

#### **Вопросы:**

1. Проблема взаимоотношения практического и чистого разума
2. Свобода в этической системе Канта
3. Этикотеология Канта: мораль и религия
4. Этические императивы. Любовь и долг
5. Философская антропология Канта. Природа человека, добро и зло.

#### **Литература обязательная:**

*Кант И.* Религия в пределах только разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М., 1994.

*Кант И.* Спор факультетов. Калининград: Изд-во КГУ, 2002.

*Нижников С.А.* Философия И.Канта в отечественной мысли. М., 2005. С. 189-198.

#### **Литература дополнительная:**

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М., 1994.

Кант и философия в России. М.: Наука, 1994.

Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3-х книгах. Кн. 3. – СПб., 1994. С.499-504.

Виндельбанд В. От Канта до Ницше. М., 1998. С. 113-153.

Асмус В.Ф. Иммануил Кант. – М., 1973. С.61-72, 318-380.

Асмус В.Ф. Этика Канта // Кант И. Сочинения. В 6 т.Т.IV.-М.,196 .// – С.5-65.

*Гулыга А.В.* Революция духа // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. М., 1994. Т. 1., с. 27–34, 42–49.

Гуссейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. – М.,1987. С. 558-578.

Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Том 3. – "Петрополис", 1996. С. 653-662.

#### **Тема 3.4. Ценностно-смысловые ипостаси духовного архетипа человечества: совесть и любовь**

Манифестации духовного: свобода, совесть, творчество, любовь и др. Их генезис, единство и специфика проявления в различных культурах. Определение понятия совести, его историчность. Совесть как инстанция, связующая эмпирическую жизнь с идеалом. Понятие совести в религии. Светское определение совести (П. Бейль и И. Кант). Онтолого-экзистенциальное определение совести у М. Хайдеггера ("Бытие и время"). Парадокс "нечистой совести" у Ф.М. Достоевского и Ф. Ницше. Совесть и нигилизм. Преодоление нигилизма через понятие духовного познания как развертывания сущности человека.

Любовь в платонизме, христианстве и у Л. Фейербаха. Любовь как квинтэссенция духовного познания истины, ее вершина. Единство различных духовных традиций в понятии совести (суфизм и исихазм).

Определение творческой деятельности. Место искусства в системах Гегеля и Шеллинга. Творчество вне искусства, творчество в искусстве и собственно духовное творчество как самосозидание. Спасение (религия) и творчество, искусство (Бердяев). Красота и абсолют. Свобода и творчество: онтологическое основание и связь. Творчество и мораль. Понятие красоты в античности (Платон:

скульптурность, пластика и гармония) и его противоречивость у Достоевского. Смысл и значимость тезиса "Красота мир спасет", его возможная ограниченность.

#### **Вопросы:**

1. Свобода как сущностное проявление духовного.
2. Место совести в духовности человека.
3. Совесть как исторический феномен.
4. Противоречивость понятия совести.
5. Любовь как вершина духовного познания.
6. Интерпретация понятия любви в различных концепциях (Евангелие, Л. Фейербах, суфизм и др.)
7. Творчество как духовная деятельность, ее специфика.
8. Самопознание как высший вид духовного творчества и самосозидание.

#### **Литература обязательная:**

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. § 55-60.

Нижников С.А. Проблема духовного... М., 1995. С. 105-113.

#### **Литература дополнительная:**

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.

Нижников С.А. Опыт обоснования этики в различных культурных традициях // Глобализация и мультикультурализм. М., 2005. // – С. 278–294.

## **Часть IV. Духовные культуры Востока и Запада в глобализирующемся мире**

### **Тема 4.1. Опыт трансцендентальной философии как основание и предпосылка интеркультурного диалога**

**Трансцендентизм и нигилизм:** проблема трансцендентно-имманентного синтеза в определении Бытия в западноевропейской и русской философии. Критика трансцендентного начала в современной философии. Критика метафизики в новоевропейской философии. И. Кант как родоначальник трансцендентальной философии. Трансцендентальная философия как новая онтология, ее выход на универсальное измерение человеческого сознания. Критика символизма и выход на априоризм в деятельности сознания. Возможность универсальной трансцендентальной этики как основы для духовного единства человечества. Этикотеология Канта вместо теолого-символистской этики. Развитие традиций трансцендентализма в творчестве Э. Гуссерля. Соединение в творчестве М. Хайдеггера трансцендентальной онтологии и экзистенциализма, попытка вскрытия базовых характеристик Dasein. Критика Ницше и Хайдеггером платонизма и трансцендентизма как источников нигилизма, порождающих глобальные проблемы.

### **Трансцендентальная философия в отечественной мысли и глобализирующемся мире.**

1. Трансцендентальная философия и традиция метафизического мышления в русской философии. Основные направления интерпретации творчества И. Канта в отечественной мысли. Критика трансцендентализма в немецкой философии. Начало освоения наследия Канта в России XIX в. Владимир Соловьев и Иммануил Кант: диалог философских культур. Положительные задачи философии в интерпретации Л. Лопатина. Лев Толстой и Иммануил Кант о вере, религии и нравственности.

2. Кант в русской философии начала XX века. Вера без онтологии: метафизика веры в русском кантианстве. Несмелов и Кант: теология и антропология. Попытка преодоления кантианства на путях построения метафизики веры.

3. Проблема онтологии веры. Проблема трансценденции: метафизика или онтология? Опыт разработки онтологических основ веры в русской философии. Метафизика и онтология. Этикотеология Канта.

4. Трансцендентализм в глобализирующемся мире. Опыт трансцендентальной философии как основание и предпосылка интеркультурного диалога. Политическая философия И.Канта и современность.

#### **Вопросы:**

1. Смысл и значение трансцендентальной философии И. Канта.
2. Универсализм трансцендентальной философии Канта.
3. Возможность внеконфессионально-духовного понимания веры. К. Ясперс о философской вере.
4. Проблемы метафизического знания (трансцендентно–имманентного синтеза).
5. Обнаружение проблема нигилизма в западной культуре.
6. Значение тезиса Ницше "Бог мертв".
7. Критика европейской метафизики М. Хайдеггером.
8. Трансцендентальный проект Dasein (М. Хайдеггер) и гуманизм.
9. Трансцендентализм как основа для новой универсальной онтологии, объединяющей глобализирующийся мир.

#### **Литература обязательная:**

Нижников С.А. Опыт трансцендентальной философии как основание и предпосылка интеркультурного диалога // Образование и культура XXI века: вызовы глобализации. 10-й Международный философский симпозиум "Диалог цивилизаций: Восток – Запад" // М.: Изд-во РУДН, 2007.// – С. 85-95. (или: Нижников С.А. Философия И. Канта в отечественной мысли. М., 2005. С. 199-205.).

#### **Литература дополнительная:**

- Адорно Т.В. Негативная диалектика. М., 2003.
- Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2007.
- Жан Бофре. Греческая философия: диалог с Хайдеггером. СПб., 2007.
- Гране Марсель. Китайская мысль. М., 2004.
- Кобзев А.И. Учение о символах и числах в классической китайской философии. М., 1993.
- Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
- Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта. М., 2004.
- Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: Изд-во РУДН, 2001. С. 79–99.
- Островская Е.П. Классический буддизм. СПб., 1999.
- Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005.
- Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997.
- Франциско Суарес. Метафизические рассуждения. М., 2007.
- Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. М., 1993.
- Хайдеггер М. Послесловие к "Что такое метафизика?" // Там же.
- Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог мертв" // Судьба нигилизма. СПб., 2006. (или: ВФ, № 7, 1990 г.).
- Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Дух и история. М., 1995.
- Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М., 2006.
- Громыко Н.В. Мюнхенская школа трансцендентальной философии. М., 1993.
- Делез Жиль. Ницше и философия. М., 2003.

Делез Ж., Феликс Гваттари. Что такое философия. СПб., 1998.

Деррида Жак. Письмо и различие. М., 2000.

Кассирер Э. Познание и действительность. М., 2006.

Круглов А.Н. Трансцендентализм в философии. М., 2000.

Куртц Поль. Новый скептицизм. М., 2005.

Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: Изд-во РУДН, 2001. С. 171–186.

Мотрошилова Н.В. Гуссерль и Кант: проблема "трансцендентальной философии" // Философия Канта и современность. М., 1974.

Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию // Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998.

Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000.

Фуко М. Археология знания. К., 1996.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993.

Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог мертв". "Вопросы философии", № 7, 1990 (или: Судьба нигилизма. СПб., 2006.).

#### **Тема 4.2. Онтология веры как универсальный принцип духовного единства**

Гносис в древнегреческой и раннехристианской духовности. Гносис в гностицизме и христианстве. Кризис трансцендентно-гностической метафизики и ее преодоление в творчестве И. Канта. Соотношение понятий метафизика, гиперфизика и онтология в произведениях мыслителя. От духовности трансцендентно-гностической к априорно-моральной.

Обоснование новой онтологии в творчестве Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Ограниченность хайдеггеровского Dasein "заботой" и "временностью" (неспособность выйти к вечности (П.П. Гайденко). Аналитический обзор современной западной теологической мысли (П. Тиллих, Р. Бульман, Д. Бонхёффер, К. Ранер и др.) на предмет ее интеллектуального взаимодействия и зависимости от философии М. Хайдеггера. Достижения и возможные ограниченности теологического понимания веры. Возможность философского вопрошания о вере, ведущего к вероятному вскрытию онтологии веры на основе экзистенциальной аналитики Dasein М. Хайдеггера. Параллели между вопрошанием о вере в русской (Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н. Бердяев и др.) и западной культурах. Возможность на основе методологии Хайдеггера обоснование универсалистских характеристик веры как объединяющего духовного трансцендентального начала, присутствующего во всех культурах человечества.

#### **Вопросы:**

1. Вера как универсальная духовная категория.
2. От метафизического и конфессионального истолкования веры к экзистенциально-онтологическому:
  - вера как гносис в восточном христианстве;
  - возможность веры как этико-экзистенциального феномена в трансцендентализме Канта;
  - вера как сущностная характеристика Dasein.

#### **Литература обязательная:**

*Семущкин А.В.* Метафизика веры как проблема познания (предисловие) // Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М., 2001.// - С. 3-6.

*Нижников С.А.* Экзистенциальная модель взаимодействия философского и богословского дискурсов // Философия. Вестник РУДН. Серия "Философия", 2007. № 3.// - С. 18-30.

Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1991.

#### **Литература дополнительная:**

Альтицер Т. Нирвана и Царство Божие // Антропологическая проблематика в западной философии. — М., 1991.

Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. — М., 1998.

Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. — М., 1989.

Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии // Два образа веры. — М., 1999.

Бубер М. Проблема человека. — К., 1998.

Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия. // Избранное: Вера и понимание. Том I–II. — М., 2004.

Гуревич П. Культ и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. — М., 1996.

Декомб В. Современная французская философия. — М., 2000.

Лёзов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха // П. Тиллих. Избранное. — М., 1995.

Лёзов С.В. Труды и дни Рудольфа Бульдтмана // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I–II. — М., 2004.

Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. — Казань, 1992.

Нибур Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. — М., 1996.

Проблема человека в западной философии. — М., 1988.

Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. — М., 2005.

Семушкин А.В. Метафизика веры как проблема познания // Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. — М., 2001.

Тиллих П. Динамика веры // Пауль Тиллих. Избранное. — М., 1995.

Тиллих П. Мужество быть // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры. М., 1995.

Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. — М., 1996.

Хайдеггер М. Введение в метафизику. — СПб., 1997.

Хайдеггер М. Введение к: "Что такое метафизика?" // Время и бытие: статьи и выступления. — М., 1993

Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: статьи и выступления. — М., 1993.

Хайдеггер М. Феноменология и теология // Мартин Хайдеггер и теология. Ч. I., ИФ АН. — М., 1975.

Berger K. Exegese und Philosophie. — Stuttgart, 1986.

Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: Изд-во РУДН, 2001.

#### **Тема 4.3. Проект модели универсального мировидения в экзистенциализме**

1. Экзистенциальная идеологема философской веры, ее несовместимость с классическими архетипами философствования. Философская вера как исходное убеждение и заглавный мотив философии К. Ясперса. Предпосылки идеологемы философской веры в антропологических традициях Востока и Запада.

2. Смысловая антиномичность понятия философской веры. Антиномизм как единство противоположных измерений сознания (мыслящей рефлексии и религиозного верования). Экзистенциальный субъект как разумно верующее существо. Вера как внутренний опыт метафизического чувствования; разум как опыт интеллектуально-чувствующего созерцания. Примирение в философской вере платиновской внеположности разумения и чувствования.

3. Онтологическое основание концепта философской веры: историческая реальность. Понимание истины как самооткровение человека в историческом процессе. "Осевое время" как время синхронного зарождения рефлектирующего сознания в цивилизациях Востока и Запада. преобладание религиозности на Востоке, рациональности на Западе. Притязания философской веры на универсальное мировоззрение, примиряющее традиции западной и восточной духовности.

**Вопросы:**

1. От метафизики к онтологии веры (историко-философский аспект).
2. Формирование универсалистского понятия веры в новоевропейской культуре.
3. Философская вера К. Ясперса.
4. Попытки построения онтологии веры на основе аналитики Dasein Хайдеггера.
5. Вера в духовных традициях человечества: ее изначальная универсальность в ограниченных формах.

**Литература обязательная:**

*Семушкин А.В.* Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировоззрение // Глобализация и мультикультурализм. М., 2005.// -С. 232-250.

**Литература дополнительная:**

Вейнберг И.П. Рождение истории. М., 1993.

Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М., 2006.

Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963.

Кассирер Э. Познание и действительность. М., 2006.

Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998.

Типсина А.Н. Философия религии К. Ясперса. Л., 1982.

Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2001.

Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2006.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000.

Yaspers K. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Munch. 1962.

Yaspers K. Vernunft und Existenz. Bremen, 1965.

**Тема 4.4. Россия между Западом и Востоком: евразийский проект разрешения культурно-исторической антиномии "Восток – Запад"**

Своеобразие и проблематичность мировоззренческого формата евразийского движения. Духовная ориентация евразийства (в том числе и философия) не вписывается в стандарт традиционного философствования. Доктрина евразийцев, будучи немислимой вне истории философии, в то же время мыслится в контексте внефилософского знания (например, истории, этнологии, этнографии, лингвистики, географии). Предмет философии евразийцев – тот же, что и предмет науки, но постигаемый с философской точки зрения. Философия как любовь к мудрости уступает место философии конкретной предметности – "историософии", "этнософии", "геософии" и т.д.

Условность дисциплинарных границ философского знания. Открытость евразийской философии как в отношении к науке, так и в отношении к религии. Функциональное родство метафизики и идеологии в евразийском мировоззрении. Их родство постулируется как основание жизнеспособности и подлинности мировоззрения. Интенция евразийцев к построению метафизически обоснованной идеологии. Квалификация евразийской философии как "универсальной системы" (Вл. Ильин), построенной на достоверных основаниях.

Евразийское мирозерцание в контексте антиномии "Запад – Восток". Отношение евразийцев к культурологическому постулату "закат Европы". Идеологема "убывания души" европейской культуры. Программная установка: преодоление западных нормативов мышления. Духовная культура Востока как вспомогательный механизм перехода к грядущей "органической эпохе". Россия – Евразия как предпосылочное основание разрешения антиномии "Восток – Запад".

#### **Вопросы:**

1. История становления евразийской идеи.
2. Основные черты евразийской идеи и этапы развития евразийского движения.
3. Евразийская идея и ее критики: задачи будущего развития России.
4. Соотношение национального и общечеловеческого.

#### **Литература обязательная:**

Семушкин А.В. Идеологические пределы евразийской метафизики // Евразийская идея и современность. М.: Изд-во РУДН, 2002.// - С. 121-130.

*Нижников С.А.* Евразийство в контексте истории российской мысли // Там же. // - С. 131-140.

#### **Литература дополнительная:**

Вестник РУДН. Серия Философия. 1999 г.: № 1.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. - М.: Республика, 1997. С. 82-86.

Гумилев Л.Н. "...Если Россия будет спасена, то только через евразийство" (интервью) // Начала (религиозно-философский журнал). № 4, 1992. - М.: Изд-во МАИ, 1992.

Исход к Востоку. М., 1997.

Основы евразийства. М., 2002.

Соболев А.В. Своя своих не познаша. Евразийство: Л.П.Карсавин и другие (Конспект исследования) // Там же.

Ильин И.А. Самобытность или оригинальничанье? // Там же.

Маслин М.А. "Неоевразийство" о судьбе России. Вестник РУДН. Серия Философия № 1. - М.: РУДН, 1997.

Начала. № 1/1994. Вып. 1. - М.: Изд-во МАИ, 1994.

Савицкий П. Континент Евразия. М., 1997.

Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 1999.

Флоровский Г.В. Окамененное бесчувствие (По поводу полемики против евразийства) // Из прошлого русской мысли. - М.: "Аграф", 1998.

Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // Из прошлого русской мысли. - М., 1998.

Флоровский Г.В. Письмо к П.Б.Струве об евразийстве // Там же.

Флоровский Г.В. Смысл истории и смысл жизни // Там же.

Хоружий С. Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский // Начала (религиозно-философский журнал). № 3/1991. - М.: Изд-во МАИ, 1991.

## МЕТОДИЧЕСКИЕ УКАЗАНИЯ ДЛЯ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ

Цель курса - выявить комплекс теоретико-методологических проблем, обусловленных процессами кросскультурного взаимодействия в сфере философии; показать место и роль национальной философской культуры в современном историко-философском процессе; раскрыть значение компаративистской методологии для понимания механизма взаимодействия философских дискурсов в современной истории философии;

Определение структурных и функциональных составляющих философского дискурса, в его генезисе и преемственности с культурно-историческим опытом конкретного этноса; анализ особенностей западного и восточного способов трансляции культур-философского опыта.

Курс нацелен на системное объяснение проблем и ключевых понятий философии, разработанных в культурах Востока и Запада. При этом акцентируется внимание на общем и особенном философских культур, вскрываются их архетипы (Дао, Атман–Брахман, Логос), что позволяет развивать диалог между различными мировоззренческими мирами.

Инновационный характер курса заключается, прежде всего, в концептуальном пересмотре тенденциозного подхода к пониманию и истолкованию соотношения глобальных преобразований современного мира и их исторических предпосылок. Обычно эти предпосылки датируются Новым временем; в предлагаемом проекте симптомы глобализации отодвигаются к началам исторического времени и к формированию того, что впоследствии получило название "всемирной истории". В данном курсе исследовательской доминантой является аналитическое и оценочное освещение исторических форм цивилизационного диалога культур Востока и Запада. Научная новизна определяется стремлением выявить особенности трансляции культурного опыта в условиях глобализации применительно к западной и восточной философии, кросскультурного взаимодействия в сфере философии в эпоху глобализации; обозначением некоторых аспектов "децентрации" историко-философского процесса.

Спецкурс отвечает насущной потребности и наметившейся тенденции к взаимопониманию и сближению современных духовных культур с различными метафизическими предпосылками и историческими судьбами, с внеположными традициями и ценностными установками.

Проблематика с/к определялась и разрабатывалась в рамках общепринятой в гуманитарной науке формулы "диалога цивилизаций: Восток–Запад". Термин "диалог" для обозначений взаимоотношений различных культурных миров указывает не столько на процесс и результат их продуктивного единения, сколько на отправную точку, проектирующую будущие судьбы восточной и западной духовности в контексте единой мировой культуры.

Учитывая начальный, в сущности становленческий этап развития философской компаративистики как науки, в с/к включены некоторые общие проблемы сравнительного изучения и оценки различных типов мыслительной культуры: истоки и природа реально существующих демаркаций, разъединяющих культурные регионы и препятствующих их взаимному притяжению; роль философии как формы самосознания человечества в постижении и преодолении межкультурной изоляции.

Преимущественное внимание в с/к уделяется конкретным вопросам противостояния и взаимодействия мыслительных культур Востока и Запада в мировом историко–философском процессе: выявлению и описанию сходных архетипов мышления в философском творчестве древневосточной и античной (западной) цивилизации; анализу родственных структур генезиса и становления философского знания в социокультурных регионах, не связанных ни единством происхождения, ни общностью традиций; установлению взаимной инфильтрации умозрительных идей Востока и Запада; выяснению особого места русской духовности в развитии мировой культуры и ее роли в диалоге цивилизаций Востока и Запада.

В с/к проводится сравнительный анализ и устанавливается параллелизм между древневосточным и древнегреческим типами рациональности (культуры Логоса в Греции, Брахмана–Атмана – в Индии, Дао – в Китае); определяются и изучаются базовые признаки духовности в ее западном и

восточном вариантах; подвергается сомнению устойчивая, но не оправдывающая себя презумпция несовместимости и взаимного отталкивания западной и восточной моделей философского знания. Обозначается сфера кросскультурного взаимодействия философских культур и традиций в контексте современных философских и историко-философских проблем. В частности, аналитически и оценочно рассматриваются становление и развитие национальных философских дискурсов. При этом в качестве сквозной доминанты кросскультурного взаимодействия развернуто освещение традиционной и современной культурологической и историко-философской антиномии "Восток – Запад" в ее ретроспективе, современном состоянии и перспективе. С интеркультурных позиций современная историко-философская ситуация рассматривается как новый способ "разговора" с Азией, Африкой, Латинской Америкой и т.д.

Выявляются и фиксируются структурные, функциональные и телеологические составляющих глобальных преобразований современного мира, причем не только в качестве реалий современной истории, но и в их генезисной наследственности и связи с предшествующим культурно-историческим опытом человечества; реализуется возможность адекватной оценки сущности и перспектив глобальных взаимодействий современного мирового сообщества.

Определяется комплекс теоретико-методологических проблем, связанных с исследованием моделей и механизмов трансляции культурного опыта в условиях глобализации, раскрываются особенности западного и восточного способов трансляции культурного опыта, роль национальной философии в этих трансляционных процессах; раскрывается значение компаративистской методологии для понимания механизма взаимодействия философских дискурсов в современной истории философии.

## **МЕТОДИЧЕСКИЕ УКАЗАНИЯ ДЛЯ СТУДЕНТА**

Спецкурс отвечает насущной потребности и наметившейся тенденции к взаимопониманию и сближению современных духовных культур с различными метафизическими предпосылками и историческими судьбами, с внеположными традициями и ценностными установками.

Проблематика с/к определялась и разрабатывалась в рамках общепринятой в гуманитарной науке формулы "диалога цивилизаций: Восток–Запад". Термин "диалог" для обозначений взаимоотношений различных культурных миров указывает не столько на процесс и результат их продуктивного единения, сколько на отправную точку, проектирующую будущие судьбы восточной и западной духовности в контексте единой мировой культуры.

Учитывая начальный, в сущности становленческий этап развития философской компаративистики как науки, в с/к включены некоторые общие проблемы сравнительного изучения и оценки различных типов мыслительной культуры: истоки и природа реально существующих демаркаций, разъединяющих культурные регионы и препятствующих их взаимному притяжению; роль философии как формы самосознания человечества в постижении и преодолении межкультурной изоляции.

Преимущественное внимание в с/к уделяется конкретным вопросам противостояния и взаимодействия мыслительных культур Востока и Запада в мировом историко-философском процессе: выявлению и описанию сходных архетипов мышления в философском творчестве древневосточной и античной (западной) цивилизации; анализу родственных структур генезиса и становления философского знания в социокультурных регионах, не связанных ни единством происхождения, ни общностью традиций; установлению взаимной инфильтрации умозрительных идей Востока и Запада; выяснению особого места русской духовности в развитии мировой культуры и ее роли в диалоге цивилизаций Востока и Запада.

В с/к проводится сравнительный анализ и устанавливается параллелизм между древневосточным и древнегреческим типами рациональности (культуры Логоса в Греции, Брахмана–Атмана – в Индии, Дао – в Китае); определяются и изучаются базовые признаки духовности в ее западном и восточном вариантах; подвергается сомнению устойчивая, но не оправдывающая себя презумпция несовместимости и взаимного отталкивания западной и восточной моделей философского знания.

Обозначается сфера кросскультурного взаимодействия философских культур и традиций в контексте современных философских и историко-философских проблем. В частности, аналитически и оценочно рассматриваются становление и развитие национальных философских дискурсов. При этом в качестве сквозной доминанты кросскультурного взаимодействия развернуто освещение традиционной и современной культурологической и историко-философской антиномии “Восток – Запад” в ее ретроспективе, современном состоянии и перспективе. С интеркультурных позиций современная историко-философская ситуация рассматривается как новый способ “разговора” с Азией, Африкой, Латинской Америкой и т.д.

Выявляются и фиксируются структурные, функциональные и телеологические составляющих глобальных преобразований современного мира, причем не только в качестве реалий современной истории, но и в их генезисной наследственности и связи с предшествующим культурно-историческим опытом человечества; реализуется возможность адекватной оценки сущности и перспектив глобальных взаимодействий современного мирового сообщества. Определяется комплекс теоретико-методологических проблем, связанных с исследованием моделей и механизмов трансляции культурного опыта в условиях глобализации, раскрываются особенности западного и восточного способов трансляции культурного опыта, роль национальной философии в этих трансляционных процессах; раскрывается значение компаративистской методологии для понимания механизма взаимодействия философских дискурсов в современной истории философии.

#### **Организационно-методическое построение курса.**

Курс состоит из диалоговых лекций, на которых производится обсуждение (критическая оценка) текстов по курсу, подготовка развернутых ответов на вопросы, предложенные преподавателем для обсуждения. Проводится письменное тестирование на основе пройденного материала и по дополнительной литературе. Студенты должны выступать с докладами на выбранную тему и принимать активное участие в их обсуждении.

#### **Условия и критерии выставления оценок:**

От студентов требуется посещение лекций, обязательное участие в аттестационно-тестовых испытаниях, выполнение заданий преподавателя. Особо ценится активная работа на занятиях (умение вести дискуссию, творческий подход к анализу текстов, способность четко и емко формулировать свои мысли), а также качество подготовки эссе, контрольных работ (тестов), докладов и итоговое испытание)

#### **Балльная структура оценки:**

##### *Формы контроля*

Посещение занятий – 20 баллов

Активная работа на занятиях, выступления с сообщениями – 40 баллов

Внутрисеместровая аттестация – 18 баллов

Конспектирование первоисточников – 15 баллов

Итоговая творческая работа (эссе) – 15 баллов

Всего – 108 баллов

#### **Шкала оценок:**

		<b>Неуд</b>		<b>3</b>		<b>4</b>	<b>5</b>	
Кредит	Сумма	<b>F</b>	<b>FX</b>	<b>E</b>	<b>D</b>	<b>C</b>	<b>B</b>	<b>A</b>

	баллов	2	2+	3	3+	4	5	5+
1	36	менее 13	13	19	22	25	31	34
2	72	менее 25	25	37	43	49	61	67
3	108	менее 37	37	55	64	73	91	100
4	144	менее 49	49	73	85	97	121	133
5	180	менее 61	61	91	106	121	151	166
6	216	менее 73	73	109	127	145	181	199
7	252	менее 85	85	127	148	169	211	232
8	288	менее 97	97	145	169	193	241	265
Пояснение оценок								
A	Выдающийся ответ							
B	Очень хороший ответ							
C	Хороший ответ							
D	Достаточно удовлетворительный ответ							
E	Отвечает минимальным требованиям удовлетворительного ответа							
X	F Оценка 2+ (FX) означает, что студент может набрать баллы только до минимального удовлетворительного ответа							
F	Неудовлетворительный ответ (либо повтор курса в установленном порядке, либо основание для отчисления)							

### **Правила выполнения письменных работ (эссе и контрольных тестовых работ)**

Список тем письменных творческих работ (эссе) и докладов предлагается студентам в начале учебного года. Студент вправе выбрать тему из данного списка или предложить свою (согласовав с преподавателем). Не разрешается представлять одну и ту же работу более чем по одному предметному курсу. Вопросы и задания по контрольным работам становятся известны непосредственно при тестировании. Требования к набранным на компьютере творческим работам: один интервал, кегль –14,

цитирование и сноски в соответствии с принятыми стандартами, тщательная выверенность грамматики, орфографии и синтаксиса. Текст эссе должен быть не менее 8 и до 12 страниц.

Творческая работа не должна быть реферативного, описательного характера, большое место в ней должно быть уделено аргументированному представлению своей точки зрения студентами, критической оценке рассматриваемого материала и проблематики, что должно выявить их аналитические способности. То же касается и устного выступления–доклада, который должен представлять собой не пересказ чужих мыслей, а попытку самостоятельной проблематизации и концептуализации определенной, достаточно узкой и конкретной темы, связанной с той или иной категорией теории или истории философии религии. Тестирование проводится с тем, чтобы проверить усвоение студентами материала курса, рекомендуемой преподавателем литературы, их умение успешно концептуализировать философский материал, предложенный их вниманию, а также, применять полученные знания на практике, в анализе и в процессе “понимания” философских и религиозных текстов. Поэтому в контрольную работу включены как вопросы, проверяющие собственно степень знакомства и понимания студентами философских текстов, основных понятий философии религии, так и более свободные, творческие задания, рассчитанные на проверку способности студентов к анализу духовных и религиозных феноменов. Объем контрольной работы, включая творческие задания, - 2 академических часа.

### ***Академическая этика***

Все имеющиеся в творческой работе (эссе) сноски тщательно выверяются и снабжаются “адресами”. Не допустимо включать в свою работу выдержки из работ других авторов без указания на это, пересказывать чужую работу близко к тексту без отсылки к ней, использовать чужие идеи без указания первоисточника. Это касается и источников, найденных в интернете. Необходимо указывать полный адрес сайта. Все случаи плагиата должны быть исключены. В конце работы дается исчерпывающий список всех использованных источников.



### **Нижников Сергей Анатольевич**

Доктор философских наук, профессор кафедры истории факультета гуманитарных и социальных наук (ФГСН) Российского университета дружбы народов РУДН.

Родился 22 сентября 1962 года в г. Жлобине Гомельской обл., где обучался в средней школе, затем в СГПТУ г. Славянска Донецкой обл., работал наладчиком керамического оборудования на Львовском керамическом заводе (1981). Служил в вооруженных силах СССР (1981-1983). После демобилизации поступил в УДН на историко-филологический факультет.

Образование – высшее. С момента завершения обучения на историко-филологическом факультете и аспирантуры по каф. философии РУДН в 1992 г. непрерывно работал в Университете на кафедре истории философии преподавателем, доцентом и профессором (с 2004 г.).

В 1992 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме "Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии", в 2002 – докторскую диссертацию по теме "Метафизика веры в русской философии", автор одноименных монографий, а также "Философия Канта в отечественной мысли" (2005). Автор ряда учебников ("Философия", "История философии", "Человек и общество", "Общественное знание"). Имеет более 150 публикаций, в том числе за рубежом. Подготовлена для опубликования на русском и английском языках монография "Духовное познание в философии Востока и Запада" (США, г. Вашингтон. Центр по изучению ценностей и философии.).

Область научных интересов – духовное познание в культурах Востока и Запада, онтология веры, трансцендентально-экзистенциальное измерение бытия человека, сущность человека и его самопознание, политическая философия.

**Читает курсы** по философии, истории философии, античной философии, немецкой



### **Сёмушкин Анатолий Васильевич**

Доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук (ФГСН) Российского университета дружбы народов (РУДН).

Родился 6 ноября 1939г. в селе Домашка Самарской обл.

В 1969г. окончил философский факультет им.Ломоносова; специализация- история древнегреческой философии.

С 1969 по 1972г. обучался в аспирантуре философского факультета МГУ (кафедра истории зарубежной философии). В 1973г. защитил кандидатскую диссертацию "Социокультурные предпосылки возникновения античной философии".

С 1973 по 1987г. работал на кафедре философии Днепропетровского госуниверситета.

В 1988г. защитил докторскую диссертацию "Генезис древнегреческой философии: от Мифа к Логосу".

В 1989г. присуждена степень доктора философских наук, в 1991г. присвоено ученое звание профессора.

С 1991г.- профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов.

В 1998г. Министерством образования Российской Федерации "за заслуги в области высшего профессионального образования" награжден нагрудным знаком "Почетный работник высшего профессионального образования России".

#### **Основные работы:**

- От Гомера к первым философам. М., 1988. с. 230
- Эмпедокл. Изд. "Мысль". Серия "Мыслители прошлого", 1994. с. 251

классической философии, истории русской философии, политической философии. Им разработаны авторские спецкурсы и спецсеминары для бакалавров и магистров: "Архетипы философских культур Востока и Запада", "Философия языка и имени в России", "Проблемы метафизики в русской философии", "Платонизм в русской философии", "Философия Канта в отечественной мысли", "Политическая философия в России XIX-XX вв.", "Метафизика в творчестве М. Хайдеггера", "Философия религии Гегеля" и др.

Под руководством проф. Нижникова С.А. успешно защитились три аспиранта. В настоящее время осуществляется руководство аспирантом и двумя докторантами. Он является членом докторских диссертационных советов по философским наукам в РГГУ и РУДН, входит в редколлегию журнала "Философское образование", является секретарем организации Российского философского общества в РУДН.

**Проводил исследования в рамках нескольких российских и зарубежных грантов:**

- Грант РГНФ, проект "Евразийство: метафизические, геософские и геополитические основания" (н/р проф. Семушкин А.В.);
- Грант № КИ 123–2–02 АНО ИНО–Центр, программа "Межрегиональные исследования в общественных науках": "Кант и метафизика веры в России". 2003/2004 гг.;
- Грант РГНФ, проект № 05–03–03113а "Глобализация и проблема интеркультурного диалога" /2005–2006 гг. (н/р проф. Семушкин А.В.);
- Грант РГНФ № 07–03–00374а на 2007-2008 гг. "Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия" (н/р проф. Кирабаев Н.С.);
- Разработка УМК "Обществознание" ("Интернет-поддержка профессионального развития педагогов"), Размещено на портале "Социально-гуманитарное и политологическое образование": <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/82265>.

Активно участвовал в работе международных конференций, среди которых:

- "Философия, исходящая из культуры" (США, Вашингтон. Центр по изучению ценностей и философии, 1 сентября – 1 ноября 2007 г.;
- "Культурное Наследие и Современные

- У истоков европейской рациональности. М., 1996. с. 192
- Мировоззрение Эпименида Критского как историко-философский факт// Историко-философский сборник. М., 1971. 1п/л.
- Загадка Эмпедокла// Историко-философский ежегодник. М., "Наука", 1988. 1,2 п/л.
- Антиномичность исторического начала философии// Журнал "Проблемы философии". 1988. №7. 0,8 п/л.
- К оценке антиковедческой позиции Е. Доддса// Современное западное антиковедение. М., "Наука". 1990. 1,2 п/л.
- Между мифопоэтической Музой и понимающим Логосом// Журнал "Философская и социологическая мысль". 1990. №12. 1 п/л.
- Литературный памятник эллинистического синкретизма// Философия континентов. М., 1991. 1,2 п/л.
- Предфилософское богословие в Греции// Диалог цивилизаций: Восток-Запад. М., 1994. 1 п/л.
- Основные философемы герметизма// Журнал "Вестник РУДН". Серия философия. 1996. №2. 1п/л.
- Умозрительный культ космоса в раннегреческой философии// Религия в изменяющемся мире. М., 1994. 1п/л.
- Античный скептицизм: пирронизм// Журнал "Вестник РУДН". Серия философия. 1997. №2. 1п/л.
- Метафизика евразийцев: законченная доктрина или ее неудавшийся проект?// Журнал "Вестник РУДН". Серия философия. 1998. №1. 0,8 п/л.
- Motyw mitologiczne w poetyce W. Iwanowa// Studia Rossica Posnaniensia. Poznan. 2002. 1п/л.
- Filozofia a mit// Rosja- Wielki Nieznajomy. Tozun. 2004. 1п/л.
- Philosophy at the Dawn of the XXI Century// Philosophical Traditions and contemporary World. Moscow. 2004. 1п/л.
- Проблема языка в ранней греческой философии// Философия и современный мир. Москва-Стамбул. 2004. 1п/л.
- Антиномия мысли и слова в становящейся философии// универсально-типологическое и национально-специфическое в языке и культуре. М., изд. РУДН. 2003. 0,8 п/л.
- Философия эллинизма в поисках универсальной мировоззренческой парадигмы// Глобализация и мультикультурализм. М.,2005. с. 312-328.

- Перемены". Элиста, Региональный институт инновационных исследований, 5-7 июня 2006 г.;
- "Социально-политическая, морально-этическая и культурно-цивилизационная значимость философии Канта". Словацкая Республика, Университет г. Прешова, 18-19 мая 2006 г.;
  - Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы. XVI Международная научная конференция. Москва, ИДВ РАН, 25-27 октября 2006 г.;

### **Основные работы:**

#### ***1. Монографии***

1. Проблема духовного в Западной и Восточной культуре и философии. Монография. – М.: РУДН, 1995. – 8 п.л.

2. Метафизика веры в русской философии. – М.: Изд-во РУДН, 2001. – 355 с.

3. Философия И. Канта в отечественной мысли. Монография. М.: Изд-во РУДН, 2005. – 234 с.

#### ***2. Учебники***

*Нижников С.А.* Философия: учеб. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2006. – 400 с. (с грифом)

*Нижников С.А.* Философия. Курс лекций: учебное пособие для вузов. – М.: Изд-во "Экзамен", 2007. 383 с.

*Нижников С.А.* Обществознание: учеб. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2008. – 392 с. (с грифом)

*Нижников С.А.* Обществознание: человек и общество. – М.: Уникум-Центр, 2006. – 426 с.

*Нижников С.А.* Обществознание. УМК ИДО РУДН, 2007.

*Нижников С.А.* История философии. Учебное пособие. На электронном носителе (СД-диск). Регистрационный № 2000611253 от 5.12.00. ИДО РУДН, 2000. – 17,8 п.л.

#### ***3. Наиболее значимые статьи***

За рубежом и на иностранных языках

1. In Search of Eurasian Spirituality (patrological experience of Florovsky) //Philosophical Traditions and Contemporary World: Russia–West–East. – Moscow: Publishing House of the Peoples' Friendship University of Russia, 2004.// – С. 134–142.
2. О понятии "метафизика веры" в русской философии. // Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology. Vol. 6 (2006). Beograd.

- Западно-восточный синхронизм генезиса философского знания// PHILOTHEOS-International Journal for Philosophy and Theology. 2005. №5. 1п/л.
- Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировоззрение// Журнал "Вестник РУДН". Серия философия.2006. №11. 1 п/л.
- Античная калокагатия как общечеловеческий идеал совершенства// Журнал "Вестник РУДН". Серия философия.2007. №3. 0,7 п/л.

2006. С. 271–282.

3. О специфике росыjsкого неокантизма (на польском языке). // *Colloquia communia* 2. ред. Halina Rarot i Jad viga Mizinska. "Rosja - Wielki Nieznajomy. Wybor tekstow ze wspotczesney filozofii I socjologii rosyjskiej". Ред. Halina Rarot i Jadviga Mizinska. "Rosja - Wielki Nieznajomy. Wybor tekstow ze wspotczesney filozofii i socjologii rosyjskiej". Torun, 2005.// – С. 29–39.(на польском языке)
4. Метафизика человека в русской философии и творчестве В. И. Несмелова. // *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology*. Vol. 5 (2005). Beograd. 2005. С. 344–361.
5. "In Search of Eurasian Spirituality (patrological experience of Florovsky)". *Philosophical Traditions and Contemporary World: Russia-West-East*. Publishing House of Peoples, Friendship University of Russia, 2004. (на английском языке)
6. Ruské filozofické myslenie a skúsenosť transcendentálnej filozofie v súčasnosti // *Sociálno-politická, etická, kultúrno-civilizačná a humanistická relevantnosť kantovej filozofickej iniciatívy*. – 2006. – Filozofická fakulta v Prešove, Prešovská univerzita, Prešov. – С. 45-61. (на словацком языке)
7. Генезис метафизики трансцендентного начала (античность и восточнохристианский гносис) // Балканистичен семинар. – 2006. – Благоевград.
8. Immanuel Kant a principy humanistickej politiky // *Človek – Dejiny – Kultúra. Filozofický zborník 29*. Ľubomír Belás (ed.). Filozofická fakulta v Prešove Prešovská univerzita. Prešov , Slovakia, 2007. // - P. 26-34. (на словацком языке)
9. Трансцендентальная философия в диалоге культур // II Международная научно-практическая конференция "Наука. Техника. Образование". Таджикский технический университет им. акад. М.С. Осими, 15-16 марта 2007 г.
10. М. Хайдеггер и теология // *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology*. № 7 (2007). Beograd. 2007. С. 138–162.

#### **в российских изданиях:**

1. Духовное познание (1). Душа (2). Обожение (3). // *Культурология. Энциклопедия в 2-х т.* - М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН). 2007. // -- Т. 1. С. 608-613, Т.2. С. 96-97.
2. Экзистенциальная модель взаимодействия

- философского и богословского дискурсов // Философия. Вестник РУДН. Серия "Философия", 2007. № 3.// -- С. 18-30.
3. Вера в творчестве А.С. Хомякова // А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф. Лит. институт им. А.М. Горького. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2007. 0, 4 п.л. С. 349-354.
  4. Трансцендентальная философия в глобализирующемся мире // Мир философии -- мир человека. М.: "Гуманитарий", 2007. // -- С. 591-599.
  5. Гуманизм и справедливость: история и современность. // Глобализация и справедливость. М.: РУДН, 2007. // - С. 97-109.
  6. Метафизика веры в творчестве И.В. Киреевского // Иван Киреевский и идеи славянофильства: теория, история, современное осмысление: Материалы "круглого стола". М.: Изд-во РАГС, 2007.// – С. 61–68.
  7. От метафизики к онтологии веры // „Философские науки“ 3’2007. М.: Гуманитарий, 2007.// – С. 23–28.
  8. Опыт трансцендентальной философии как основание и предпосылка интеркультурного диалога // Образование и культура XXI века: вызовы глобализации. 10-й Международный философский симпозиум "Диалог цивилизаций: Восток – Запад" // М.: Изд-во РУДН, 2007.// – С. 85-95.
  9. Понятие души в культурных традициях Востока и Запада // Вестник РУДН. Серия "Философия", 2006. № 2 (12). М.: Изд-во РУДН, 2006.// — С. 28–40.
  10. П.Я. Чаадаев и Ф.М. Достоевский о взаимоотношениях России и Европы // Россия и Европа: грани межкультурной коммуникации. М.: Издательство РУДН, 2005.// – С. 155–170.
  11. Пути обретения здоровья и мировоззрение // Философия здоровья. – М.: ИФ РАН, 2001// – С. 5-23.
  12. Евразийство в контексте истории российской мысли // Евразийская идея и современность. – М.: изд-во РУДН, 2002.// – С.131-140.
  13. В поисках евразийской духовности (патрологический опыт Г. Флоровского) // Там же. // – С.140-148.
  14. Пушкин и идея всечеловечества в русской философской мысли // А.С.Пушкин и современность (к 200-летию со дня рождения

поэта). – М.: Изд-во РУДН, 1999.// – С. 14-21.

15. К специфике русского неокантианства (заметки о философии веры А.И.Введенского) // Вестник РУДН. Серия Философия. 1998 г.: № 1.// – С. 59-65.
16. Метафизика и духовное познание в гностицизме и христианстве // Вестник РУДН. Серия Философия. 1997 г.: № 1.// – С. 147-156.
17. Хайдеггер о природе философского знания // Вестник РУДН. Серия: История, философия. № 2., 1995. Изд-во РУДН, 1996.// – С. 117-126.