

**ГРЕТА СОЛОВЬЕВА**

**Часть первая**

**ЗНАНИЕ, ВЕРА, ДИАЛОГ**

**Алматы  
2016**

УДК 1/14  
ББК 87.3  
С 60

**С 60 Соловьева Г.Г. Часть первая. Знание, вера, диалог.** – Алматы, 2016. – 308 с.

ISBN – 978-601-278-864-8

Много сегодня изданий, мимо которых можно спокойно пройти, с несомненной пользой для себя.

Но эта книга сама просится вам в руки. С ней вы совершите удивительное путешествие во времени, встретитесь с великими людьми различных культур и эпох, и они поведают вам свои сокровенные мысли.

В сотрудничестве религии и философии вы приобщитесь к размышлениям о ценностях человеческой жизни: вера, свобода, совесть, справедливость, любовь, богатство, счастье, смысл, семья.

В разговор включаются также известные современные философы Казахстана, России, Америки, что позволяет обратиться к самым актуальным ныне проблемам: культурное многообразие и способность жить в мире и согласии; осуществление евразийского проекта; противодействие псевдорелигиозному экстремизму и терроризму.

Первая часть – «Знание, вера, диалог», более сложная терминологически, предназначена гуманитариям – студентам, преподавателям, докторам РНД.

Вторая – «Обретение смысла» – обращается к тем, кому понравилось предложение совершить интеллектуальное путешествие и наскучили однообразные «тусовки» в социальных сетях.

*Дизайн обложки: Софья Валуйская*

УДК 1/14  
ББК 87.3

ISBN – 978-601-278-864-8

© Соловьева Г.Г., 2016

## СОДЕРЖАНИЕ

|             |   |
|-------------|---|
| Пролог..... | 4 |
|-------------|---|

### ЗНАНИЕ, ВЕРА, ДИАЛОГ

#### Глава первая. Бог и человек. Зов средневековья

|  |     |
|--|-----|
| • Исламская онтология: образы духовности.<br>Абу Наср аль-Фараби.....  | 7   |
| • О разуме, о душе, о вере. Абу Али Хусейн Ибн Сина.....               | 35  |
| • О «погубителях» и «спасителях». Абу Хамид аль-Газали.....            | 53  |
| • «Я исповедую любовь». Мухиддин Ибн-Араби.....                        | 71  |
| • «Мы, люди, корабли под парусами». Джалаладдин Руми.....              | 89  |
| • Парадоксы знания и веры. Августин Блаженный<br>и Фома Аквинский..... | 105 |
| • Бог есть жизнь. Дионисий Ареопагит.....                              | 121 |

#### Глава вторая. Бог и человек. Отклик современности

|   |     |
|---|-----|
| • Философ в мире. Жак Маритен.....                                      | 131 |
| • Вера, отчаяние, встреча. Габриэль Марсель.....                        | 143 |
| • О свободе и надежде на воскрешение. Поль Рикер.....                   | 158 |
| • Одиночества больше нет. Карл Барт.....                                | 166 |
| • О мужестве быть. Пауль Тиллих.....                                    | 178 |
| • Два образа веры. Мартин Бубер.....                                    | 201 |
| • «Постмодернистская религиозность?» Дж. Ваттимо.....                   | 214 |
| • Лицо Востока и лицо Запада. Новый взгляд.<br>Мухаммад Икбал.....      | 220 |
| • О новой исламской цивилизации. Сейд Мухаммад Хатами.....              | 231 |
| • Знание, вера, совесть. Иван Ильин.....                                | 245 |
| • Улыбка Джоконды, или поверженный скептицизм.<br>Павел Флоренский..... | 262 |
| Приложение. Вера и Разум. Гегель versus Кант.....                       | 291 |

## ПРОЛОГ

Есть актуальные темы дня. К ним приковано внимание многих народов, и кажется, что от их решения зависят судьбы человечества.

А есть темы, выходящие за пределы времени. Их называют вечными. О них размышляли люди, жившие задолго до нас. И будут думать те, кто придет после.

Для чего мы вообще появились на свет? Почему именно в эту эпоху, а в никакую другую? Почему в этой стране, у своих родителей? Что мы должны успеть сделать? Когда настигнет нас смертный час? Есть ли, действительно, Бог и предстоит ли нам Страшный суд? Встретимся ли мы с теми, кого так любили в жизни и кто ушел раньше нас?

Что такое счастье? Как стать счастливым, научиться радоваться жизни? А как стать богатым и при этом остаться человеком? Совесть, свобода, любовь, смысл жизни и человеческой истории. Все эти вопросы и многие другие называются, на языке философии, метафизическими, т. е. выходящими за пределы (мета) физики, недоступными для вездесущей науки, всюду, казалось бы, проникающей.

Некоторым кажется, что они могут спокойно прожить, не задаваясь этими «зряшными» вопросами, только отнимающими время от главных занятий: карьера, богатство, слава. Но, увы, даже самых «успешных» внезапно настигают «пограничные ситуации»: катастрофы, тяжелые болезни, смерть близких. И тогда со всей неотвратимостью встают перед ними вечные вопросы.

Как бы ни окунался человек в повседневные заботы, как бы ни наслаждался роскошью и богатством, однажды он вынужден будет дать ответ за все свершенное, и тогда никто и ничто ему уже не поможет, будь он даже сказочно богат и знаменит.

Удивительно, как человек вообще может жить, наверняка зная, что ему предстоит умереть. Философы утверждают, что это – «мужество быть». Откуда берется такое мужество? Ведь не потому, что человек отгоняет мысли о неизбежном конце и исповедует философию бездумного гедонизма – наслаждайся днем сегодняшним, возьми от жизни все, что можешь, лови миг удачи и блаженства? Мужество быть появляется не у подобных прожигателей жизни. Их можно назвать, скорее, глупыми, трусливыми страусами, которые надеются

скрыться от неизбежности грядущего в вихре сиюминутных увлечений.

Мужество быть придается человеку только религиозной верой, позволяющей приоткрыть тайну его предназначения. Он человек, потому что создан Богом, разлучен с ним, но должен к Нему вернуться. И потому смерть – это только переход в иной план бытия, где праведных ожидает спасение и жизнь вечная.

Метафизические вопросы уже получили ответы в мировых религиях. Иисус пришел в мир и открыл людям великую Истину о Боге и человеке, жизни, смерти и воскресении. Но чтобы принять эту Истину как божеский Дар, надо повторять слова молитвы: «Ум мой облагодати... Освяти Ум мой и сердце... Ум мой от тяжкого сна лениности восстави». Религиозный опыт, духовное совершенствование, философские познания – вот путь к тому, чтобы приблизиться к высочайшей Истине о Боге и человеке.

Не напрасными были подвиги святых, героические усилия философов – они жизнь свою положили, чтобы помочь в наших духовных поисках, в обретении божеской Правды. Религия и философия совпадают по своему содержанию: это Бог, первосмысл, первопричина. Но методы Его постижения у них различны. Религия может использовать философские способы познания истины, но с необходимостью выходит за их пределы, обращаясь к Откровению, божественной Благодати. Философия остается на территории разума и рациональных концептов. Поэтому в религии Бог всегда живой. Ему молятся, прося о защите и помощи, испытывая благодарную любовь в сердце своем. А в философии – Бог только идея, мыслительный конструкт, начало (или конец) философской системы. Вряд ли такой конструкт можно любить и просить его о помощи.

О вечных вопросах, на которые каждый человек призван ответить сам, опираясь на помощь религии и философии, и пойдет речь в этой книге. В ней – две части. В первой представлены учения восточных и западных мыслителей различных эпох, в которых раскрывается сущность религиозной веры в ее соотношении с разумом. И на Востоке, и на Западе выделились по этому вопросу две основные тенденции.

**Первая** – при обсуждении природы веры не выходить за пределы разума и науки. **Вторая** – не отрицая участия разума в делах веры, призвать также Дары откровения и благодати. Объединяет названные тенденции стремление сообща побороть общего противника – скептицизм и релятивизм, выйти к свету абсолютной божественной Истины. В противном случае – не избежать человеку мучительных сомнений и

нависающей угрозы плюрализма. Это когда почва уходит из-под ног. Все оказываются и правыми, и виноватыми, вопрос заключается только в том, чтобы суметь доказать свою выгоду и пользу, независимо от истинного положения вещей.

Говорят, что человек способен без Бога познать только середину, но не начало и не конец всего сущего. Вернее другое. И середину он не способен познать. Нет у него надежных критериев, и все решает изворотливость ума и коварство характера. Но – с нами Бог, и тучи рассеиваются, и правда торжествует, и сомнения пресекаются. И никакая изворотливость и коварство не спасут от преследований совести здесь, в ближней жизни, и заслуженного наказания – там, в последующей.

Во второй части книги читатель найдет размышления великих о совести, свободе, любви, богатстве, счастье, смысле. Разумеется, у каждого человека есть свой опыт и свое понимание вечных проблем. Ведь он любит и любим, счастлив или несчастлив, богат или беден. Тем интереснее побеседовать на эти темы с теми, чьи имена вошли в историю мировой культуры.

Как говаривал Рене Декарт, философия есть увлекательное путешествие, в котором вы встречаетесь с самыми мудрыми людьми различных эпох и культур, и они доверяют вам свои самые сокровенные мысли. Лейтмотив поисков и восточных, и западных мыслителей – осознание вечных проблем через диалог Бога и человека, через знание, одухотворенное верой.

Надеюсь, что интерес читателей вызовет также глава «Философские интервью», где слово дается известным философам современности из Казахстана, России, Америки. Я брала эти интервью с 1977 по 2015 год, так что в них отражена история философии важного исторического периода, связанного с утратой привычных адресов, представлений о чести и справедливости и появлением новых государств и новой системы ценностей. Это позволяет внести в обсуждение вечных проблем запросы современности в ее удивительно стремительных конфигурациях.

...Мне очень хочется включиться в совместную борьбу за человека, за Бога в его душе, за торжество справедливости, милосердия, любви, взывая к опыту и мудрости Востока и Запада, религии и философии.

## **Глава первая**

### **БОГ И ЧЕЛОВЕК. ЗОВ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

#### **Исламская онтология: образы духовности.** **Абу Наср аль-Фараби**

Когда мы через тысячелетия вглядываемся в ясно проступающий лик первого Учителя Востока, читаем его долетевшие через века строки, возникает множество вопросов. И не все они находят обнадеживающие, успокоительные ответы. Впрочем, если верить Людвигу Витгенштейну, философию можно было бы целиком сконструировать из вопросов, и надо бы поостеречься выстраивать ее рассуждения в стройные логические ряды аргументации. Она, скорее – живой процесс разговора, философствования. Аль-Фараби потому и продолжает говорить с нами из своего исторического далека, что нам все еще важно и интересно его мнение, мы все еще окружаем его концепцию роем гипотез и вопросов.

Первое, что требует предварительного прояснения: есть ли основания вводить наследие великого мыслителя Востока в современный философский дискурс? Не будет ли это натяжкой, удастся ли найти «мосты», язык понимания между столь разноречивыми культурными феноменами? Не достаточно ли предпринять мировоззренческую дислокацию и, распрощавшись с марксистскими идеологиями, снять с произведений аль-Фараби ярлыки материализма и атеизма и вписать их в родную стихию исламской культуры? Если отвечать с предельной откровенностью, то самое первостепенное и неотложное – это именно «очищение» от шлака марксистских догм, что предполагает фундаментальную переоценку ценностей, реабилитацию целой культурной эпохи, великолепной и грандиозной исламской цивилизации, в контексте которой и возможно иное толкование философии аль-Фараби.

Магистральная линия развития фарабиеведения в контексте исламской духовности неизбежно ведет в современный культурный контекст, где разворачивается напряженный диалог между Востоком и Западом, светской и религиозной духовностью. Философский анализ мировоззренческих универсалий исламской духовности может

доказательно и неопровержимо развенчать тезис о «разломе цивилизаций» и устами аль-Фараби утвердить мысль о возможности и реальности диалога, партнерства и сотрудничества как основных форм социальной и гуманитарной организации современного многополярного (по своей интенции!) мира.

Историко-философская реконструкция в исламской парадигме отвечает, стало быть, запросам сегодняшнего дня: сделать ясной, как день, мысль о том, что исламская культура в своих универсальных определениях соразмерна современным поискам духовности, гуманности, взаимопонимания и сотрудничества; что ислам несет в себе громадный потенциал любви и сострадания, в котором так нуждается истомленное кровавыми драмами человечество; что ислам открыт для диалога, сотрудничества и межкультурной коммуникации. Только с помощью теоретической философской аргументации – и здесь не обойтись без уверенной поддержки аль-Фараби – можно развеять густой туман непонимания и откровенной клеветы, однозначно связывающих ислам с религиозным экстремизмом и фанатизмом. Сегодня, как никогда прежде, призыв к аль-Фараби становится решающим, без преувеличения, для судеб человечества.

Но теоретический разговор с аль-Фараби невозможно затеять и что-либо в нем понять вне современных философских диспозиций. Используем модное нынче в философском лексиконе слово-компаративистика, а, иначе, – сопоставительный, сравнительный анализ: прошлого с точки зрения нынешнего и, наоборот, сегодняшнего – через призму минувшего. Можно сказать, что традиционное понимание историко-философского процесса как однолинейного, набирающего силу в прогрессирующем движении, наиболее последовательно высказанное Гегелем, вытесняется другой стратегией: многослойность, многовекторность, многолинейность историко-философских «прядей» и, более того, их переплетение, возвраты, скрещивания, остановки, разрывы (Теодор Адорно уподобляет эту сложную картину архитектуре ислама или красочному восточному ковру).

Аль-Фараби исследует и комментирует творчество Платона и Аристотеля? Да, но и мы не только комментируем наследие аль-Фараби, но и создаем новый образ Платона и Аристотеля, многосложно переосмысленный различными философами, густо населявшими в течение веков территории мировой культуры. Создается куда более сложный мыслительный рисунок, чем линейная зависимость или даже известное гегелевское «отрицание отрицания»! Постмодернисты говорят, в этой связи, о наступлении эры а-темпоральной истории, где на равных коммуницируют все эпохи, жизненные стили, культурные традиции,



создавая немыслимый прежде, «сумасшедший монтаж». Примем последнее сравнение «со щепоткой соли». Но уклониться от требования решительного пересмотра методологии историко-философского процесса вряд ли удастся. Теоретическое исследование наследия аль-Фараби предполагает его включенность в современной «философский дом». Мы помогаем ему разрешать его проблемы, а он, взаимно, подсказывает нам выход из наших затруднительных ситуаций.

Но как нам подступиться к творчеству аль-Фараби? Стать его комментаторами? Он, как известно, излагал свое учение в форме малого комментария к трудам Платона и Аристотеля. Сегодня, думается, после оживленных герменевтических дебатов, комментариев, интерпретация, критика предстают в новом свете. Вторгнемся в гущу этих злободневных дебатов, чтобы определиться со своей позицией. Первое, в чем никто уже не сомневается – интерпретация, комментарий и критика ни в коей мере не могут быть сведены к бездумному пересказу, бессмысленной копии, пустой трансформации. Это формы подлинного философского творчества, со-конструирования феноменов культуры, где сопрягаются духовные энергии автора и неведомых ему со-авторов.

В этом смысле снимается вопрос о том, был ли аль-Фараби оригинальным мыслителем, вступившим в «галерею героев мыслящего духа» (Гегель), или он просто старательно, по-ученически, копировал, извлекал из небытия мысли великих греков. С точки зрения герменевтики, аль-Фараби, пользуясь излюбленным и популярным в его времена жанром комментария, давая авторскую интерпретацию концепциям античных предшественников, высказал идеи и мысли прежде небывалые, великолепные по замыслу и величественные по исполнению, будучи выразителем исламского духа и создателем философского универсума, незнакомаго ни Платону, ни Аристотелю.

Дебаты в герменевтике набирают силу и по другим позициям: что такое понимание и можно ли говорить о тождественном, равном самому себе, раз и навсегда состоявшемся феномене культуры? По этому пункту расхождения весьма существенны. Вильгельм Дильтей безоговорочно настаивает на существовании таких закрытых в себе феноменов, так что дело интерпретатора «познать автора лучше, чем он сам себя понимает»<sup>1</sup>. С этой точки зрения, трудно избежать острых и не подающих надежд на разрешение противоречий. Надо признать, что в истории культуры уже состоялся феномен аль-

---

<sup>1</sup> Diltheys W. Die Entstehung der Hermeneutik. G. S. Bd. 5. – Leipzig und Berlin. 1924.

Фараби, и наша задача – адекватно его познать. Но как тогда разрешить претензии на авторские прочтения, диктуемые и эпохой, и жизненным опытом тех, кто пришел в другие времена? Ведь каждый исследователь, безусловно, претендует на «истинного», «подлинного» аль-Фараби, хотя у одних он предстает чуть ли не материалистом и атеистом, у других – мусульманским мыслителем, у третьих – разлителем светской духовности?

Неудовлетворенные решением Дильтея, выслушаем противоположенное мнение Теодора Адорно. Следуя философии нетождественности, он обнаружил, что нет и не может быть раз и навсегда состоявшегося, готового, завершенного феномена культуры – произведения искусства, философского текста, исторического события. Готовым и тождественным себе может только вещь, годная к потреблению, обмену, продаже. Феномен культуры, хотя и объективируется, но не полностью, оставляя возможность продления своей жизни будущим со-авторам, со-исполнителям, со-творцам.

Произведение, можно считать только знаком, шифром, нуждающемся в интерпретации, чтобы поддержать свою жизнь. «Понимают только тогда, когда понятие трансцендирует то, что оно хочет понять». Эта позиция импонирует многим потому, что позволяет узаконить множество интерпретаций, порождаемых другими эпохами и культурно-историческими типами. С этой точки зрения, равноправны образы аль-Фараби, начертанные и материалистами, и исламистами. Но остается здесь и чувство неудовлетворенности. Не увлеклись ли мы герменевтическим релятивизмом, не утратили ли сам по себе самобытный, исключительный по своей культурной выразительности феномен аль-Фараби?

Предпочтительнее кажется герменевтическая позиция Х.Г. Гадамера. Он тоже говорит о незавершенности произведений культуры, их принципиальной открытости, подтверждающей возможность многообразных интерпретаций. Замысел автора и смысл произведения, разъясняет Гадамер, понятия близкие, но не совпадающие. Смысл всегда превосходит замысел и со-конструируется, продуцируется тем, кто интерпретирует, встречаясь с произведением в иных цивилизационных контекстах. Получается так, что смысл как бы ускользает от автора, потому что может быть многократно творимым, превосходя каждый раз замысел.

Но, вместе с тем, Гадамер не отрицает бытийственности феномена культуры. Каждая интерпретация, комментарий, критика не только поддерживают жизнь произведения, но и способствуют приращению его бытийственной мощи, его онтологическому укоренению. С

этих позиций, наша интерпретация, если только она действительно состоится, должна хотя бы в какой-то мере способствовать возрастанию бытийственности феномена аль-Фараби, ни в коей мере не претендуя при этом на какую-либо абсолютность и непогрешимость.

Наш сюжет – онтология аль-Фараби или метафизика, божественная, по его словам, наука. Тема, безусловно, подразумевает обсуждение таких животрепещущих проблем, как духовность и смысл. Онтология, учение о Бытии, о первосмыслах, первопричинах, первопринципах выстраивает свою аргументацию вокруг этих ключевых для нее понятий. И не только для нее, но и для всех наук, всех культурных деяний и всех индивидов в их диалоге и коммуникации. С этими понятиями – духовность и смысл – аль-Фараби вступает в эпоху современную как равноправный и полномочный представитель высшей духовной субстанции, имеющей способность рассеивать мрак и тьму и приносить озарение и свет.

Но, спросите вы, где же в текстах аль-Фараби обдумывается понятие смысл? Он пишет о разуме, совершенстве, наконец, о счастье, не употребляя названного нами ключевого термина. Происходит это, видимо, потому, что потребность в смысле появляется там, где смысл утрачивается, и жизнь становится бессмысленной. Не об этом ли писал много раньше Лао-цзы, уведомляя о том, что вопрос о справедливости поднимается тогда, когда торжествует несправедливость? У аль-Фараби жизнь была прозрачно-осмысленной, проникнутой верой в могущество и безусловное совершенство Первосущего, источника мудрости, красоты, любви, справедливости и смысла. Аль-Фараби жизнь свою положил, чтобы помочь и другим прозреть и увидеть во мгле земных страданий сияние божественной Истины. Ключ к онтологии аль-Фараби – смысл, свет, духовность, и этот ключ позволяет обнаружить единовременность, которая сближает нас с создателем исламской философии.

Но не должны ли мы в таком случае прояснить, как соотносятся между собой философия и религия? Если аль-Фараби разворачивает проект мусульманской онтологии, где средоточием смысла признается Аллах, не покидает ли он позиций философии, примыкая к исламской теологии? Сколько-нибудь удовлетворительный ответ требует обсуждения темы, извечно волнующей мыслителей различных эпох и, все еще далеко не исчерпанной: философия, религия, теология. Аль-Фараби поможет пролить свет на этот запутанный, тугой узел проблем.

Бесспорный рационализм аль-Фараби, казалось бы, однозначно выводит его за рамки теологической картины мира и свидетельствует

о его материалистических симпатиях – таков ход мысли в довольно крепко осевшей марксистской традиции. Если речь идет о разуме, о рациональности, значит Богу в такой конструкции места нет: аль-Фараби оказывается вне исламского дискурса. И разве не подтверждают этот тезис его собственные слова: «Философия предшествует «вероучению» во времени»<sup>1</sup>? Разве не отдает он пальму первенства философии сравнительно с верой?

Но изменим, решительно, угол зрения: все размышления аль-Фараби располагаются не вне, а внутри исламской традиции. И философия понимается им иначе, нежели марксистскими теоретиками. Она включает в себя все науки, в том числе, божественную науку о Первосущем. Полемика, собственно говоря, разворачивается в исламской культуре не между атеистами и «верующими». Ни у аль-Фараби, ни у его оппонентов из числа религиозных мистиков нет и не может быть сомнений в том, что истина, совершенство и мудрость воплощаются в Аллахе, являющем собою абсолютное Бытие. Разногласия возникают по поводу того, как может человек, существо конечное и несовершенное, познать Бога, бесконечного и всеовершеннейшего?

Аль-Фараби считает более предпочтительным путь разума и науки. Суфии – путь откровения, прямого видения Истины, созерцания Аллаха в сердце своем. Эти существенные расхождения характерны не только для арабоязычной культуры. Они воспроизводятся и в европейском средневековье и возобновляются в современных контекстах. Вспомним противостояние концепции Августина Блаженного – «Верую, чтобы познавать» и Пьера Абеляра – «Познаю, чтобы верить». Оба они признают силу и правомочность разума в делах веры, но принципиально иначе расставляют акценты в их соотношении. Для Августина вера открывает глаза разума, для Абеляра, напротив, разум оправдывает и обосновывает веру.

Их незавершенный спор вновь возгорелся через века, когда Им. Кант сверг метафизику с королевского трона наук, провозгласив, что для теоретического разума бытие Бога есть проблема, выходящая за пределы возможного опыта. Гегель осмелился возразить, возмущаясь, что отказ от познания истины возводится в триумф. Человек должен уважать себя и признать себя достойным наивысчайшего. И Гегель создает свою всеобъемлющую систему, диалектическую по-эму, чтобы познать в ней Бога.

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. О достижении счастья // Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 339.

Аль-Фараби в этих дискуссиях примыкает к рационалистической позиции – но не в смысле отказа от веры. Его рационализм, повторяем, направлен на логическое, достоверное обоснование абсолютно-го Бытия. Мы можем видеть человека, каков он в действительности, – рассуждает аль-Фараби. Но можем видеть и его отражение в воде или зеркале. Оно уже не столь ясное и отчетливое, но туманное и расплывчатое. Наконец, можно видеть отражение отражения. И оно будет еще более смутным, ускользающим.

Видеть действительного человека – значит мыслить ясно, логически достоверно. А наблюдать его отражение, теряющееся в набегающей волне или отражение отражения – значит оперировать образами и символами, полагаясь не на логику и доказательство, но на воображение. Большинство людей не настолько образованны, чтобы познавать природу первых начал в понятиях, им более доступными кажутся образы и символы. «Те, кто верит в счастье, представленное в понятиях, и воспринимает начала как нечто, представленное в понятии, – это мудрецы; а те, у кого эти вещи существуют в душах, как представленные в воображении, кто принимает их и верит в них в том же [воображаемом] виде – это верующие»<sup>1</sup>.

В этом высказывании аль-Фараби не исключает себя из разряда «верующих». Он, если понимать его тезис, исходя из целостности, различает внутри веры два основных подхода: разум, доказательство, логика; воображение, символы, образы. Первое – для людей просвещенных, мудрецов или философов. Второе – для широкой публики. Для аль-Фараби, следовательно, философия сближается с теологией: рациональное доказательство бытия Бога. Его позиция наиболее ясно и рельефно выступает в сопоставлении с суфийской концепцией.

Ибн-Араби настаивает не на познании, а на постижении Аллаха. Чувственный опыт и основанный на нем разум бессильны, когда речь заходит о Всевышнем. «Разум – тень божья, бог – солнце. Какую силу может иметь тень перед солнцем?» – вторит ему Руми. «Разум великолепен и желателен до тех пор, пока он не приведет тебя к вратам Господа. Но едва ты достиг этих врат, оставь его... отдай себя в руки Господа, теперь бесполезно спрашивать «как» и «отчего». Рациональное знание несовершенно сравнительно с «прямым» видением истины, которому способствует сам Бог.

Суфийская оппозиция рационализму аль-Фараби, кажется вполне оправданной и закономерной. Можно ли, действительно,

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты. – С. 136.

познать Всевышнего с помощью достоверных логических процедур и дискурсивных доказательств? «Аль-Фараби был одним из первых, кто в мусульманской культуре стал рационально осваивать сферу духовного бытия. Попытки с помощью разума постичь сущность мира, вполне естественны. Но именно естественны: духовное же выходит за пределы естества и в этом смысле – противоестественно, не дело разума познавать дух, разум есть только помощник, только «попутчик»<sup>1</sup>.

Можно было бы согласиться с этим категоричным суждением, если бы не два обстоятельства. **Во-первых**, человеческий разум не такое уж «естественное» явление. Он, безусловно, причастен божественному Логосу, и разумная способность уже есть неопровержимое свидетельство сверхъестественного, сверхприродного.

**Во-вторых**, разум имеет множество ипостасей – аль-Фараби различает разум актуальный, деятельный, материальный, потенциальный, практический, теоретический, страдательный; Кант – теоретический и практический; Гегель – рассудок и разум; Бердяев – малый и большой разум. Главное различие – рассудок, увлеченный манией доказательства, и разум, объемлющий все способности души, выходящий за пределы упрямого догматизма рассудка к высшему универсальному знанию, совпадающему с верой. У аль-Фараби речь идет именно о таком божественном, полнокровном разуме, а не о сухом, истощенном логикой рассудке. Ведь он говорит о разумной способности души. Его рационализм – не европейского образца, сформированного «правилами для руководства ума» Декарта. Он взращен на плодотворной ниве исламской духовности.

**В-третьих**, хотя имеет смысл отличать рационализм аль-Фараби от исламского мистицизма, различие это достаточно условно. В творчестве аль-Фараби явственно звучат суфийские мотивы, а его сподвижник Авиценна делает решающий шаг в направлении к суфизму. В своем посмертном труде «Указания и наставления» он говорит о необходимости признания особой формы постижения истины – мистицизма, и противопоставляет тех, кто исповедует ислам в надежде на вознаграждение в загробной жизни и тех, кто проявляет в вере бескорыстие. Именно таков мистик: он стремится к постижению Высшей истины, не требуя ничего взамен.

И, наконец, еще один важный аргумент, подкрепляющий позицию аль-Фараби: в современном мире, где свершилось «восстание масс» (Ортега-и Гассет) или «выравнивание», бунт всего природного, инстинктивного, бессознательного против рассудка (Шелер), ощу-

---

<sup>1</sup> Косиченко А.Г. Между верой и разумом: секуляризация мусульманской культуры // Наследие аль-Фараби и мировая культура. – Алматы, 2001. – С. 154.

щается потребность в новом рационализме (Башляр), в восстановлении прав разума в разгулявшейся стихии бессознательного, инстинктивного, в установлении нового соотношения между сознательным и бессознательным. Маятник качнулся в другую сторону. Об этом заявил во весь голос Мартин Хайдеггер, для которого загадочность современной ситуации кроется в парадоксальном единстве планетарного технологического дискурса и тайны Бытия. Наука и техника есть свершение истины Бытия, приближение к сокрытому, потаенному. Нам слышится здесь прямая переключка эпох, встреча двух гигантов – Востока и Запада.

Прояснив в некоторой степени вопрос о соотношении религии и философии, как он понимался аль-Фараби, обсудим его онтологический проект. Ясно теперь, что он определяется смыслом и высшей Истиной. А может ли вообще онтология, учение о первопринципах и предельных основаниях, обходить вопрос о смысле, о Первосущем? Задумаемся над тем, что в марксистской традиции онтология, по существу своему, была вынесена за скобки и заменена гносеологией, диалектикой как логикой и теорией познания («не нужно трех слов – это одно и то же»).

Вопрос о Бытии – это вопрос об абсолютном Бытии, о смысле, о духовности, Боге, душе и бессмертии. А все эти первостепенные для философии вопросы, требующие для каждого человека безотлагательного решения, признавались сомнительными, недостойными внимания правоверного марксиста. Онтологии, как учению о Бытии, не было места среди философских дисциплин а, значит, они не имели прочного фундамента, превращаясь в «карточный домик». Концепция аль-Фараби преподносит нам целительный урок, требуя восстановления фундамента всей культуры, учения о Бытии.

Аль-Фараби – и в том оригинальность его концепции сравнительно с почитаемыми им Платоном и Аристотелем – не отделяет онтологию от социального учения, политики и этики. Он создает универсальный образ, где связаны воедино учение о Первосущем, об универсуме и о человеке в его социальных характеристиках («добродетельный город»). Эту мысль хотим особенно подчеркнуть, потому что в прошлом было принято разделять целостное учение аль-Фараби на онтологию, логику, социальную философию, этику и эстетику, после чего делались соответствующие выводы.

Одни, дабы возвеличить аль-Фараби, выделяли в качестве доминанты его учения онтологию, объявляли политику и этику добавлением, «довеском». Другие, напротив, настаивали на том, что именно политика (в связи с этикой) является доминантой, поскольку аль-



Фараби интересуется, главным образом и по преимуществу, проблемой человеческого счастья: философия, как наука теоретическая, выясняет, в чем заключается истинное, а не мнимое счастье. Политика же вырабатывает практические способы овладения подлинным счастьем. А учение о бытии (онтология) есть только пропедевтика, пролегомены к главному, к концепции счастья.

Конечно, возможны различные интерпретации, о чем мы уже говорили. А наша интерпретация такова: учение о счастье, а значит социальная философия, этика и политика входят составными частями в целостную онтологическую концепцию аль-Фараби. Если мы анализируем его суждения об уровнях бытия, о надлунном и подлунном мирах, о качествах Первосущего и истечении от него бытия, о материи и форме и на этом завершим онтологию, чтобы потом заняться социальной философией, этикой политикой, мы скажем только «А» и оборвем размышления на самом ответственном участке.

Аль-Фараби создает всеобъемлющее учение о мире, включающее как уровни бытия природный и социальный универсумы. Но ему ведом смысл, то, к чему Хайдеггер только пробивается. Поэтому аль-Фараби считает возможным начинать не с человеческого *вот-бытия*, мировости, чтобы затем приоткрывать «окошко» Смысла, а с истинного, абсолютного Бытия, обладающего всей полнотой Смысла и изливающего бытийственность, Свет и Смысл на все последующие уровни Бытия, включая «добродетельный город». Проясненность смыслом позволяет выделить в качестве конститутивных экзистенциалы позитивного качества: не страх и смерть, а истину, благо, совершенство, мудрость и, как их совокупность – счастье. Поэтому экзистенциальные тональности у Хайдеггера и аль-Фараби противоположны, и Хайдеггер может многое подчеркнуть у восточного мыслителя, учение которое просветлено Смыслом.

Если у Хайдеггера индивид «заброшен» в пустыню усредненного бытия, где его поджидает тоска и одиночество, то у аль-Фараби онтологическое целое организуется согласно принципу совершенства и гармонии. Он называет два мира: надлунный и подлунный. **В первом** выделяются три ступени Бытия: Первосущий, Вторые причины и Деятельный разум. **Во втором** – тоже три ступени Бытия: душа, форма и материя. Принадлежащие к надлунному миру не являются телами и не содержатся в телах, тогда как принадлежащие ко второму – содержатся в телах, хотя и не являются телами. Аль-Фараби насчитывает шесть родов тел – небесные тела; разумные животные; неразумные животные; растения; минералы, четыре элемента. В другом месте философ говорит о трех мирах: духовном, небесном и



материальном. Все эти составляющие подчиняются строгому порядку. Нижестоящие являются следствием вышестоящих и причиной последующих, но бесконечность такого продвижения прерывается Бытием Первосущего, от которого бытийственность истекает на все остальное. Порядок и гармония обусловлены степенью приближения к Первосущему.

Заметим, что аль-Фараби не называет абсолютное Бытие категорией – это только в последующих диалектических маневрах Бог становится «категорией». И Хайдеггер отказывается от подобного образа мысли, поскольку бытие не подлежит логическому определению – оно не подводится под более общее родовое понятие. Для Хайдеггера оно скорее – экзистенциал, то, что переживается в целостном опыте. Аль-Фараби, хотя и доверяет разуму познать Бытие Первосущего, выражает его субстанциальность на языке внелогических характеристик: это наивысшее совершенство и предельное Благо. И все, что порождается Первосущим, распределяется согласно своей близости или удаленности к нему, по степени получаемого совершенства.

Этот ход мысли неоднократно воспроизводился в европейских онтологических концепциях. Если Бог совершенен, он не может не обладать Бытием – известное онтологическое доказательство бытия Бога. Подобные рассуждения резонируют и у Декарта. Обнаруживая, что факт сомнения является единственно несомненным, он приходит к выводу, что сомнение свидетельствует в то же время о несовершенстве человека и о существовании Бога, не ведающего сомнения, т.е. безусловно совершенного.

Все характеристики Первосущего включают у аль-Фараби экзистенциальные модусы: истина, красота, любовь, мудрость. Они сконцентрированы в абсолютном бытии во всей своей полноте и предельной степени. «Первый [Сущий] абсолютно и во всех отношениях свободен от недостатков. Не может быть бытия совершеннее и достойнее его Бытия»<sup>1</sup>. Из этого постулата (логически обосновать его невозможно, о чем много позже будет говорить Кант), следуют логически взаимосвязанные следствия. Совершенство предполагает, что Аллах единственен, самодостаточен, и не может быть субстанции, предшествующей ему или со-равной. «Он не может черпать свое бытие от другой вещи, предшествующей ему. Ибо невероятно, чтобы он получал от менее совершенного, чем он сам»<sup>2</sup>. Аль-Фараби разрешает в пределах философии проблему обоснования знания, поставлен-

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. – С. 65.

<sup>2</sup> Там же. – С. 65

ную еще античными скептиками: каждый аргумент, приводимый в доказательство какого-либо тезиса, сам нуждается в доказательстве и т. д. В результате неустранимого регресса в бесконечность, познание становится сомнительным. Восточный мыслитель останавливает регресс утверждением наисовершеннейшей первой сущности.

В дальнейшем, однако, скептицизм неоднократно возобновлял свои атаки, и философия, вынужденная защищаться, была озабочена поисками надежного безусловного, абсолютного начала, оперируя теоретическими аргументами: *causa sui* Спинозы, *cogito* Декарта, трансцендентальное сознание Гуссерля. Эта стратегия была названа фундаментализмом. Но в постклассической культуре фундаментализм потерпел поражение. Очень ясно и предельно откровенно высказался по этому поводу Витгенштейн: человек должен оставить надежду на обретение прочной почвы, его удел – скитание по бурным волнам в вечно качающейся лодке. Основу, покой и умиротворение может дать только Бог. Итог весьма примечательный – то, собственно, о чем говорил аль-Фараби, сближающий философию с теологией.

Первосущий, будучи самодостаточным, единственным, в то же время, по словам аль-Фараби, един. Не-бытие, т.е. противоположность, чужда его сущности, противоположность свидетельствует о несовершенстве, о том, что нечто нуждается для своего бытия в другом. «Все то, что имеет противоположность, несовершенно, а совершенство Его бытия обусловлено отсутствием его противоположности»<sup>1</sup>. Не-бытие, стало быть, исключается из сферы абсолютного бытия. Аль-Фараби, безусловно, знаком с древнегреческими вариантами решения проблемы: есть только бытие, единое, ибо не-бытие, многое, немыслимо и, следовательно, существует только во мнении (Парменид); есть бытие, атомы и не-бытие, пустота (Демокрит) и, наконец, бытие есть небытие (Гераклит).

Но аль-Фараби живет в мире монотеизма, исламской духовности и его решение проблемы выглядит совершенно иначе. Не-бытие – зло и несовершенство, в терминах противоположности можно описывать только подлунный мир. «Если предмету присуще небытие то это – несовершенство в его существовании». Первосущий не знает не-бытия, так как «небытие и противоположности существуют только в подлунном мире, и небытие есть существование того, что должно существовать». Бытие Первосущего исключает, поэтому модус потенциального, выражается в модусе актуального, будучи вне времени и пространства. При этом следует помнить, предупреждает

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. – С. 66.

аль-Фараби, что «бытие является благом только тогда, когда оно заслуженно», т. е. осмыслено, очеловечено, что значит, освещено светом духовности.

Не зная противоположности, Аллах не только единственен, единичен, но и един. «Он может быть только единым, и он поистине един. Именно он наделяет остальные существующие вещи единством, благодаря которому мы можем сказать о любом сущем, что оно едино». Единство Первосущего проистекает, прежде всего, из признания исключительности его Бытия. «Одно из значений единства – это особое бытие, посредством которого любое бытие отличается от прочих: именно это значение позволяет сказать о бытии, что оно едино, поскольку оно обладает Бытием, Присущим только ему».

Это положение аль-Фараби имеет глубочайший смысл. Вспомним, что философия тщетно пыталась объяснить тождество человеческой личности. И только Павел Флоренский обнаружил, что логический закон тождества  $A=A$  применим лишь к вещам, в то время, как тождество личности объясняется сверхлогическим законом, единством духовных актов, со-принадлежностью человека высшей реальности. То, что Кант называл трансцендентальным единством апперцепций, обеспечивающим возможность объединения всех мыслей под эгидой одного субъекта, объяснимо только с позиций высшего принципа, отмечающего человеческую избранность – принципа Духа. Аль-Фараби высказывает эту великую идею в терминах мусульманской средневековой философии.

Совершенство Первосущего проявляется и в том, что он являет собою единство умопостигающего и умопостигаемого. Ему нет нужды в том, чтобы кто-то познавал его. «Он сам умопостигает свою сущность. Поскольку Он умопостигает свою сущность, то Он [становится сам] умопостигающим, а поскольку его сущность умопостигает Его, Он становится умопостигаемым». И аль-Фараби поясняет, что Первосущий ни в каких отношениях не зависит от порожденных им ступеней Бытия, и они не могут быть ни причиной, ни целью его существования.

В этом пункте становится особенно отчетливым расхождение его концепции с учением суфиев. По словам ибн Араби, «Бог с точки зрения славных имен своих, которым нет счета, пожелал увидеть их воплощенные сущности или, если хотите, свою воплощенную сущность (айн) в некоем микрокосмосе, который вбирал бы в себя весь миропорядок (амр) имея атрибут существования, и через него раскрыть для себя свою тайну». Бог охвачен печалью одиночества, и он нуждается в человеке, чтобы через него созерцать свою сущность. Человек – это зрачок глаза, коим Бог вглядывается в себя и в мир, посы-

лая ему свою милость. Ибн-Араби ссылается на хадис «кудси»: когда пророк Давид спросил Бога – зачем он создал мир, Бог ответил: «Я был скрытым сокровищем, и я захотел быть известным».

Аль-Фараби настаивает, однако, на другой версии. Если признать, что Бог нуждается в человеке, чтобы утолить свою печаль и обрести зрячее око, то это умалит его славу и совершенство. Совершенство подразумевает независимость и свободное благоволение, дарение, ниспослание бытия, расширение зоны совершенства. Мир знает множество вариантов ответа на обозначенный вопрос: зачем Бог создал человека и нуждается ли Всевышний в том, чтобы кто-то называл его имена и умопостигал его сущность. Ник. Бердяев ближе в своем решении к суфийскому варианту, утверждая, что человек есть со-ратник Бога, и творение нового неба и новой земли продолжается Богом совместно с человеком.

Возможность многообразных ответов кроется, видимо, в том, что постулат совершенства и самодостаточности Первосущего не может быть, в принципе, логически, теоретически доказан (находится за пределами возможного опыта – Кант). Он подвластен только практическому разуму (нравственность, совесть, свобода). Безусловная достоверность высшей сущности обретается там и тогда, когда человек обнаруживает в себе сверхприродную способность поступать согласно нравственному закону, даже если это противоречит его интересам и потребностям.

Аль-Фараби, однако, убежден, что его доказательство безупречно в логическом отношении. Не нуждаясь в человеке для постижения своей сущности, Аллах обнаруживает такое качество, как мудрость. «Ведь мудрость состоит в том, чтобы познавать наилучшие вещи наилучшим образом. А то, что способно умопостигает свою сущность и знать ее, познает наилучшие вещи наилучшим образом»<sup>1</sup>. Мудрость еще древние греки отличали от философии, именуя ее осторожно любовью к мудрости. Она алчет Истины, т. е. познания предельных оснований человеческого бытия, но эти последние истины постоянно от нее ускользают и потому именуются вечными и даже «проклятыми». Как только философия покушается на то, чтобы стать мудростью, она вступает на зыбкую почву сомнений. Мудрость, справедливо утверждает аль-Фараби – качество божественное, и без участия Господа человек не приблизится к Свету Истины.

Аль-Фараби не устает награждать Первосущего все новыми и новыми превосходными качествами. Совершенство подразумевает

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. – С. 69.

красоту, гармонию, и «Первый сущий является абсолютно красивым, самым великолепным и украшенным...удовольствие испытываемое Первым [сущим] является удовольствием, суть которого мы не в силах постичь». Красота трактуется аль-Фараби в качестве онтологической характеристики, necessarily присущей Аллаху. В западной традиции красота, как и добро, были разлучены с истиной. В XX веке обнаружилось, что смысловое поле культуры, создаваемое благостным единством истины, добра и красоты, раскалывается («Цветы зла» Бодлера, «прекрасное негативного» Адорно). Поэтому Вл. Соловьев пишет свои эпохальные работы «Оправдание добра» и «Красота в природе». Он восстанавливает единство материи и духа, истины, добра и красоты, утверждая, что прекрасное есть чувственное явление абсолюта.

Аль-Фараби называет еще одно качество божественной сущности. В [Первопричине] любящий есть то же, что и любимый, восхищающийся – это то же, что и предмет восхищения. Он – Первый любящий и Первый Возлюбленный. Восточный мыслитель высказывает идеи, которые дадут всходы в различных историко-культурных контекстах, ибо составляют основу метафизики любви. Любовь, как и другие феномены культуры, понимается, чаще всего, в психологическом аспекте, что упускает первоначальный онтологический смысл любви: Аллах есть первый истинно любящий, и потому он излучает любовь и благодать, и потому возможна любовь «я» к «ты» – через божественную сущность.

И еще одна характеристика Первосущего, вбирающая в себя все вышеназванные: он воплощает Истину, не те осколки, фрагменты истин, которые достаются на долю наук, а абсолютную, единственную в себе Истину. «Он – первая истина. Он – то, что наделяет истинностью другие вещи; Он самодовлеющ в своей истинности, не приобретаая ее от чего-то иного». И здесь аль-Фараби, словно предугадывая грядущее извращение Божественной Истины, наступление эпохи гносеологического толкования истины, обосновывает тезис об онтологичности, бытийственности Истины. «Первый Сущий считается истиной в двух отношениях: с одной стороны, потому что его бытие является наиболее совершенным, а с другой – потому, что он умопостигает как умопостигаемое... Он не нуждается в иной сущности, чтобы быть истиной в качестве умопостигаемого...»<sup>1</sup>.

В западной традиции истина утратила свой смысловой, ценностный контекст и переместилась в теорию познания. Аристотелевское

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. – С. 215–216.

толкование истины как соответствие понятия своему предмету, долго кочевало из учебника в учебник, пока Гегель не внес нотку сомнения: не есть ли Истина, скорее, соответствие предмета своему понятию – в духе трактовки истинной дружбы, истинного государства. Онтологическую основу Истины со всей страстностью утверждает Флоренский, возобновляя позицию аль-Фараби об онтологичности истины. В русском языке, говорит Флоренский, слово «истина» происходит от слова «естина», т. е. то, что существует в истине, по правде. И такой онтологически безусловной истиной, бытием по правде, может быть только божественная сущность. Первый Сущий характеризуется еще одним нелогическим понятием – великодушие. Он настолько великодушен, что делится своим Бытием. «Бытия, разделяясь по ступеням, принимают свою часть бытия в зависимости от степени связи с Ним».

Итак, мы воссоздали словами аль-Фараби его понимание абсолютного Бытия. Оно – начало всех начал, любовь, истина, мудрость т. е. воплощение смысла. Примечательно, что аль-Фараби называет Первосущего живым и Жизнью – в широком смысле слова. Если живущие на земле считаются живыми, пока воспринимают мир чувственно, то Первосущий умопостигает себя как умопостигаемое, наиболее совершенное, и потому в высшей степени обладает жизненностью. «Понятие» живой» охватывает того, кто умопостигает лучший умопостигаемый объект интеллекции посредством лучшего из интеллектов...».

Мы не способны полностью постигнуть Первосущего. «Мы слишком слабы, чтобы Его умопостигнуть таким, каков он есть на самом деле, потому что нас ослепляет избыток Его совершенства и полностью Его постигнуть мы не способны». Разве не признает аль-Фараби в этих словах ограниченность разума в его попытках постигнуть Аллаха? И разве не намечается в этом признании сближение его позиции с мусульманским мистицизмом? Чем сильнее свет, тем слабее наше зрение, – не скрывает рационалист аль-Фараби бессилие разума в его надеждах полностью постигнуть природу Первого Сущего. И в этом признании наиболее ярко проявляется особенность восточного рационализма, который далек от абсолютизации разума, превращения его в идола для поклонения. Разум должен быть более скромным, даже застенчивым, – признает аль-Фараби. Чтобы приблизиться к ослепляющему нас Свету совершенства, надо в наибольшей степени избавиться от материи, приближаясь, тем самым, к совершенству, т. е. к актуальному интеллекту.

Полноту Бытия Первосущий изливает через посредствующие ступени – Вторые причины и Деятельный разум – на мир подлун-

ный. «Вторые [причины] являются причинами существования небесных тел, от них проистекают субстанции этих тел». Их число соответствует числу небесных тел, поэтому они обозначаются словами «духи» и «ангелы». Вторые причины, являясь источником Бытия последующих ступеней, не являются самодостаточными и сами черпают свое бытие из первой безусловной Сущности. «Первый Сущий существует ради самого себя, а другие бытия существуют в нем, следовательно, относятся к Его субстанции и к Его бытию».

Эти рассуждения могут показаться архаичными в свете последних достижений науки. Но философское учение о Бытии; о первопринципах и первопричинах не исчерпывается научными теориями и гипотезами, а руководствуется философской рефлексией, логикой должного. Если же говорить о том, что аль-Фараби приписывает небесным телам души, можно призвать в его союзники современного крупного ученого и теолога Тейяра де Шардена. Он выступает непримиримым оппонентом эволюционной теории Дарвина и, не отрицая идеи эволюции, дает ей совершенно иную интерпретацию.

Эволюция есть развернутый во времени божественный акт творения, и между неживой и живой природой нет непроходимой грани. Все, созданное Богом, несет в себе потенцию сознания, и потому геогенез есть психогенез, возрастание и расширение сознания. Как связать внутреннее и внешнее, энергию духовную и материальную? Наука игнорирует этот вопрос. Но ясно, что по своей субстанциальной природе они составляют нечто единое. Сознание – субстанция и кровь развивающейся жизни, и эволюция есть, прежде всего – трансформация психического<sup>1</sup>. В аспекте сказанного можно иначе прочитать те фрагменты из текстов аль-Фараби, где он говорит о душах небесных тел.

Третья ступень Бытия, в наибольшей степени приближенная к подлунному миру – Деятельный Разум. От него бытийственность в ее модусах истинности, любви, мудрости, совершенства передается человеку. «Действие деятельного разума заключается в заботе о разумном животном [человеке] и в стремлении дать ему возможность достичь наивысшей, доступной для него ступени совершенства, а именно наивысшего счастья» (обратим внимание, что счастье трактуется тоже в онтологическом смысле и связывается с совершенством и постижением Первосущего).

«Деятельный разум, – разъясняет аль-Фараби, – занимает по отношению к человеку такое же место, какое занимает солнце по от-

---

<sup>1</sup> См. Шарден Тейяр де. Феномен человека. – М., 1987.



ношению к зрению. Благодаря свету, который исходит от солнца, зрение становится актуально видящим, тогда как прежде оно было потенциально видящим». «Именно через Деятельный разум человек приобщается к Божественной мудрости. Поэтому аль-Фараби называет его Святым духом» или «Верным Духом». Все названные ступени Бытия – Первопричина, Вторые причины и Деятельный разум – могут быть только умопостигаемыми, причем, актуально постигаемыми, потому что они свободны от материи, телесности.

В подлунном мире аль-Фараби выделяет также три ступени Бытия – душа, форма и материя. Бытие Первосущего – совершенно исключительно и не может быть представлено в категориях подлунного мира. «Он отличается в своей сущности от всего прочего, и существование Его не может принадлежать ничему другому, кроме как Ему самому». К первой ступени подлунного мир аль-Фараби относит души небесных тел (о чем мы уже говорили), души неразумных животных и, наконец, души разумных существ. Тема души – одна из воспрянувших из пепла в современной науке и философии. И здесь мы можем многое почерпнуть у аль-Фараби, не становясь в позу куда более просвещенных. Еще Вольтер в своем «Микромегасе» иронизировал над человеком, постигшим тайны миров, но не заглянувшим в собственную душу. Теме души посвящает страницы своих произведений Макс Шелер, а Эрих Фромм пишет знаменитое сочинение «Душа человека».

Западная философия, а вместе с ней и психология, ухитрились вывести из своего лексикона подозрительное словечко «душа», заменив его вполне респектабельным – «сознание». Так психика человека и ее субстанциальное единство, изначальная целостность, душа, были сведены к сумме психических состояний. Философия и психология сознания исключили бессознательное и трансперсональное, сны и безумие, следуя завету родоначальника новоевропейской науки Декарта – оперировать только фактами ясного, бодрствующего сознания, исключая сомнения и недоговоренность.

Постклассика реабилитировала репрессированные прежде пласты опыта, восстановила право бессознательного и сверхсознательного, снов и безумия, ввела в научный и философский лексикон забытый, но, как выяснилось, не навсегда, термин «душа». В этом горизонте весьма поучительными представляются размышления аль-Фараби. Ведь наш насквозь прагматичный утилитарный век, хотя насытился, если не пресытился, наукой, мало что нового выяснил для себя относительно души, а вернее сказать, забыл и то, что знал об этой, отнюдь не второстепенной субстанции. Аль-Фараби готов поделиться с нами этим сокровенным знанием.



Не менее поучительны рассуждения восточного мыслителя о соотношении формы и материи. Они обязаны друг другу своим бытием: «форма существует благодаря материи, а материя является субстратом форм. Формы не существуют сами по себе. Для своего существования они нуждаются в субстрате». Если извлечь эту цитату из контекста, можно привести ее в подтверждение материалистического устроения аль-Фараби. Увы, философ чуть ниже добавляет: «Как материя, так и форма носят название «природа», однако форма более достойна этого названия». И аль-Фараби объясняет это обстоятельства в духе Аристотеля – активностью, деятельностной сущностью формы.

Все ступени бытия подлунного мира, хотя не являются телами, но существуют в телах, и тем принципиально отличаются от ступеней бытия надлунного мира. Здесь можно обнаружить парадокс: хотя бытие подлунного мира может, в отличие от надлунного, восприниматься чувственно (даже душа «видима» в глазах), его познание затруднено, поскольку требует освобождения от материи, телесности и потому не может быть актуальным, но только потенциальным. Аль-Фараби, другими словами, говорит о том, что сущность и явление в подлунном мире не совпадают (законы движения небесных тел не начертаны на небе, как скажет об этом Маркс). Знание подлунных сущностей предполагает поэтому особые приемы и методы извлечения их из телесных, материальных оболочек – научные теории и методы, тогда как постижение надлунного бытия, актуальное по своему характеру, нуждается только в помощи Деятельного разума.

В этих интересных высказываниях аль-Фараби можно уловить неявные намеки на будущие эскапады феноменологии. Ведь Гуссерль, прибегая к феноменологической редукции, вынесению «за скобки» всех установок, норм и регулятивов естественного сознания, намерен добраться до такой точки, где отвлекаться будет уже невозможно, и придется засвидетельствовать, что достигнут уровень чистого трансцендентального сознания (читай: надлунного бытия), где возможно непосредственное, прямое усмотрение сущности, вне научных конструкций. В этом поле сознания человек уподобляется божественному разуму, получает способность актуального сознания, лицезрения сущности (он как – раз таки может теперь считывать законы движения небесных тел с неба, вопреки Марксу и позитивному «знанию ради господства»)<sup>1</sup>.

Можно возразить: не след толковать средневековые тексты в духе новомодных философских теорий. Позволим себе, однако, не согла-

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. – М., 1976.

ситься. Как выяснила герменевтика, интерпретировать тексты культуры можно с трех точек зрения: позиции вечности, т.е. Бога; эпохи, породившей феномен; и, наконец, – современного дискурса. Мы избрали последнее, поскольку желаем видеть в аль-Фараби нашего собеседника и не только изучать его наследие как достояние истории культуры, но и привлекать для разрешения современных проблем.

Можно подумать, что, выслушав аль-Фараби по вопросу о ступенях бытия надлунного и подлунного миров, пора поставить точку, подвести черту под его онтологической концепцией. Ибо теперь последуют социальное учение, этика и политика, которым онтология, по традиции, предшествовала. И разве не называет сам аль-Фараби важнейшей проблемой – достижение совершенства, т. е. счастья? Но как можно распрощаться с онтологией на пороге учения об обществе, если выяснен онтологический статус истины, красоты, любви, мудрости, а значит и счастья? В том-то и состоит необычность концепции аль-Фараби, что и его социальное учение «втягивается» в онтологию.

Тем самым эта концепция выявляет явные аналогии с современным проектом Хайдеггера, где Бытие (читай – Первосущий, Вторые причины, Деятельный разум) делает свой «бросок», обнаруживая себя в человеческом Бытии, в усредненной повседневности, публичности, социальности. Хайдеггер в своей экзистенциальной аналитике тоже выясняет онтологический статус настроения, аффектов, речи, понимания. Он не дает, в отличие от аль-Фараби, описания Бытия и его качеств. Для Хайдеггера Бытие остается загадкой, подступиться к которой можно только через человеческое бытие, образующее окошко, просвет, куда проглядывает Бытие. Поэтому, хотя и аль-Фараби, и Хайдеггер понимают онтологию как учение о Бытии в широком смысле слова, включающем абсолютное бытие и социальное бытие человека, векторы размышлений у мыслителей противоположны.

Аль-Фараби, подчеркнем еще раз, начинает с Первосущего и «спускается» до человеческого Бытия, Хайдеггер, напротив, считает, что Бытие само по себе недоступно и есть только один способ – заглянуть в заветное окошко человеческого «*вот-бытия*». Смена вектора не второстепенна, но связана с конститутивным для обеих концепций обстоятельством. Аль-Фараби причастен смыслу, и поэтому его онтология в ее социальном качестве тоже проясняется смыслом. Для Хайдеггера смысл затемнен, поэтому он не может начать с Бытия как такового и подбирается к нему через «*вот-бытие*», преследуемое страхом, тревогой, смертью, но поддерживаемое надеждой на смысл<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. Heidegger M. Sein und Zeit. – Herrmann. 1976.

Здесь может возникнуть следующее возражение. Если вся философия – онтология, как о том оповещают аль-Фараби и Хайдеггер, то как быть с многоразличными философскими дисциплинами – социальным учением, этикой, эстетикой, логикой? Не поглощается ли их специфика потоком онтологичности? Думается, что опасения напрасны. Онтология дает возможность целостности, единства философским конструкциям и вовсе не отрицает их относительной самостоятельности. Возьмем, к примеру, современную политологию (для аль-Фараби «политика» – практическое искусство осуществления счастья; явное несовпадение с современным толкованием). Эта наука может и должна исследовать социальные структуры и технологии в их политическом раскладе. Но забвение онтологических основ, связанных с выяснением смысложизненных координат, приводит к тому, что человек именуется «человеческим капиталом».

Есть и еще возражения. Почему смысл так безапелляционно связывается с божественной инстанцией? У аль-Фараби это выражено откровенно и недвусмысленно, у Хайдеггера – с оговорками. В программном труде «Бытие и время» он постоянно говорит о бытии и смысле Бытия, старательно избегая слова Бог, но позже признается, сраженный нарастающей катастрофичностью эпохи: «Только Бог еще может спасти нас». Так вот, почему надо непременно соглашаться с обоими мыслителями и усматривать смысл в запредельном? Ведь есть множество других точек зрения, согласно которым смысл может быть обнаружен в посюстороннем мире. Адорно, например, говорит о «внутримировости трансценденции», Делез разыскивает смысла на поверхности, Мерло-Понти усматривает «ядрышки смысла» в мякоти плоти мира.

При таких интерпретациях появляется множество преимуществ. Если у аль-Фараби и Хайдеггера смысл един, и он дается, «спускается» человеку, то у Делеза и Мерло-Понти открывается перспектива «мультисмыслов». Смысл постоянно порождается, возникает из пульсации бессмыслицы, нет и навсегда данного смысла. Ну что ж, концепты весьма привлекательные в аспекте самоопределения многополюсного, многополярного мира.

На это веское возражение мы бы ответили следующим образом: на поверхности, «у кожи», «у складки» (Делез), конечно, можно обнаружить «ядрышки» смысла: это идеальное, мысли, любовь, совесть, красота, добро – то, что безусловно связывает посюстороннее с запредельным, свидетельствует о том, что Бог нас не покинул. «Внутримировость трансценденции» обусловлена ее запредельностью, ибо только в контексте целого, единого можно говорить о смысле, о

том – ради чего... «Наша эмпирическая жизнь есть обрывок: сама по себе, без связи с неким целым она так же мало может иметь смысл, как обрывок страницы, вырванный из книги»<sup>1</sup>. Такую целостность и утверждает аль-Фараби, позволяя излиться свету Истины на тьму и мрак бессмыслия.

Единство это, отнюдь, не исключает различия, множественности, мультикультурализма. Вопреки постмодернистам, считающим, что различие предполагает разрыв с первично означаемым и мигрирование на «поверхности листа Мебиуса», мы вместе с аль-Фараби настаиваем на противоположной позиции: именно укоренение, «вертикаль», иерархия, первичность духовного, единый смысл создает возможность для бесконечных вариаций, различий Единого. Потому что Бог проявляет к каждому из нас бесконечно разнообразные формы любви. Аль-Фараби поясняет, что «различные добродетельные народы и добродетельные города могут иметь различные религии, хотя все они верят в одно и то же счастье»<sup>2</sup>.

Чтобы представить онтологию аль-Фараби в целостности, надо, не останавливаясь, рассмотреть его социальную концепцию, этику и политику. Аль-Фараби, как известно, создает образ «добродетельного города», противопоставляя его невежественным городам (их множество), а также заблудшим и безнравственным. Добродетельному городу противостоят и отдельные его жители: «это как плевелы в пшенице, шипы в посевах или сорняки для посевов и насаждений»<sup>3</sup>. Есть еще и группа звероподобных, которые вообще выводятся за пределы сообщества: «Одни из них подобны домашним животным, другие – диким, а из этих последних некоторые похожи на хищников». Если с сорняками еще можно справиться, прививая им добродетели, то со звероподобными, которые не являются горожанами, следует обращаться как с животными. Суров приговор аль-Фараби и наводит на мысль о том, не слишком ли много «звероподобных» обитает в современных городах, да и не только в них?

Главное различие, на котором настаивает аль-Фараби: города добродетельные и невежественные. В первых люди постигают природу подлинного счастья, Первосущего и все следующие за ним ступени Бытия. И постигнув великую Истину о том, что счастье есть приобщение к Божественной сущности, а значит – совершенство, они помогают друг другу в достижении этого абсолютного Блага. «Каждому

<sup>1</sup> Франк С. Смысл жизни. – С. 92.

<sup>2</sup> Аль-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. – С. 135.

<sup>3</sup> Там же. – С. 137.

жителю добродетельного города надлежит знать первые начала существующих вещей, их [иерархические] ступени, счастье, первое руководства добродетельным городом, ступени этого руководства, затем похвальные дела, которые ведут к достижению счастья».

Невежественные города невежественны именно потому, что не знают основного – в чем заключается подлинное счастье и потому поддаются мнимым, ложным его образам. В городах необходимости озабочены потребностями тела, в городах обмена – самым достойным «считается тот, кто является самым богатым и самым хитроумным в достижении богатства». В честолюбивом городе жители добиваются почестей, властолюбивый охвачен жаждой победы. Во всех этих городах, говорит аль-Фараби, «достоинствами жителей считаются не добродетели, а либо богатство, либо то, что доставляет средства наслаждения»...

Качества всех безнравственных городов вбирает в себя коллективный город, торжествующий в своем невежестве, где каждый может найти то, что ему по нраву, не задумываясь об истине. Здесь встречаются «различные нравы, разные заботы, желания, наслаждения бесчисленными вещами».

Помимо невежественных городов, которые руководствуются мнимым счастьем, аль-Фараби называет города заблудшие – в них люди вовсе не знают, что такое счастье, и, наконец, самые низменные по своей природе, безнравственные города, жители которых знают о подлинном счастье, но намеренно от него уклоняются.

Критерий, следовательно, по которому различаются все эти типы городов – знание и совместное достижение жителями подлинного счастья. Можно предвидеть, какую реакцию вызвало это у Гегеля, для которого страницы счастья – пустые страницы истории. Для западной философии в его классическом варианте счастье и радость – понятия, не достойные внимания (Гоббс – «Смех есть злой недуг человеческой природы»). Идеалом является серьезность, рациональность, научная строгость (Ницше – «Мы не люди, мы гири»). В постклассике ситуация меняется, Адорно выбирает тему счастья в качестве одной из моделей в ансамбле «модельных анализов» негативной диалектики.

Есть мнение, что аль-Фараби согласен с тем, что счастье не может быть общезначимым: для одного это здоровье, для другого – богатство, для третьего – власть. Есть и другая точка зрения, с которой мы и соглашаемся: все вышеназванное аль-Фараби признает, но называет это неподлинным, мнимым счастьем, поскольку истинное счастье, безусловно, связано для него с постижением Высшего, абсолютного

Бытия, а значит с совершенством. «Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что только благодаря философии мы достигаем счастья»<sup>1</sup>. При этом надо помнить, как понимает философию аль-Фарби – познание Первосущего.

Наконец, есть еще одна трактовка, согласно которой «счастье» – это просто неточный перевод тюркского понятия «кут», весьма многозначного и содержательного: душа, потенция, жизненная сила, богатство, благо. «Кут» как сложный идейно-смысловой комплекс, исследователи склонны рассматривать в качестве ключа к расшифровке символов традиционной культуры, каковыми является юрта, одежда, пища. В этом подходе, где используется герменевтический метод и традиционная культура принимается за целостный текст, подлежащий расшифровке, «кут» – понятие более объемное, чем счастье, позволяет прочитать символы и коды культуры<sup>2</sup>.

Примыкая к этим трактовкам, мы, однако, ими не ограничиваемся. Счастье у аль-Фараби имеет не только нравственно-политический характер (политика – искусство осуществления подлинного счастья, политика как исправление нравов обучение добродетелям, излечение души). Счастье, являясь постижением Первосущего, становится онтологической характеристикой, изменяя и совершенствуя человеческое бытие, проясняя его смыслом, наращивая его бытийственность. Подчеркнем эту мысль еще и еще раз – истина для аль-Фараби не только и не столько гносеологическая категория, как и красота – не только эстетическое, а счастье – этическое понятие. Поскольку Первосущий характеризуется через эти модусы, они несут в себе онтологическое содержание, в совокупности репрезентируя смысл.

Здесь, можно поговорить об изменении самого понятия Бытие. В марксистской традиции эта категория отождествляется с материей и противопоставляется сознанию как ее эпифеномену: идеи об онтологичности сознания (феноменология Гуссерля) кажутся недопустимыми. Аль-Фараби уверенно говорит об онтологичности не только Сознания – ведь оно тоже бытийствует – но и Истины, Красоты, Блага, Любви, Счастья.

Важно, что счастье, будучи приобщением к высшему Благу, предполагает совместные действия, взаимопомощь, т. е. социальную со-

---

<sup>1</sup> АльФараби. Указание пути к счастью // Социально-этические трактаты. – С. 35.

<sup>2</sup> См. Шаханова Н.Ж. Семантико-семиотический анализ традиционной культуры казахов. – Алматы. 1999.

лидарность (у Хайдеггера первоначальной также является структура «мы», «бытие – с...»). «Добродетельный город, – поясняет аль-Фараби, – подобен совершенному здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной». Здесь выделим две замечательные мысли. **Во-первых**, город действует слаженно, взаимосогласованно, и каждый способствует другому в том, чтобы тот стал счастливым, ибо это есть необходимое условие его собственного счастья. Узнаете эту мысль? Правильно, Маркс сформулировал ее в другом историко-культурном пространстве. Если прежде и ныне люди живут так, что счастье одного достигается за счет несчастья другого, аль-Фараби, а вслед за ним и Маркс, инвертируют эту зависимость. Причем, речь идеи о подлинном, истинном счастье.

**Во-вторых**, выясняется, что социальное взаимодействие (или не-взаимодействие) тоже имеет онтологический, бытийственный характер – аль-Фараби предвосхищает онтологические опыты Хайдеггера. Мало обосновать учение о мире, а потом выстроить независимые от него социально-политические концепции. Социальное бытие включается в онтологическую структуру и потому оказывает на нее обратное воздействие, увеличивая ее бытийственный пласт через Благо, Истину и Красоту и, соответственно, умаляя – через зло, безобразное и ложное. Такая последовательность возлагает на человека высочайшую ответственность – не только за себя и свой «город», но и за само Бытие.

Особенно важным это понимание становится в перспективе формы и качества правления. «Как вокруг сердца формируется человеческое тело, так и вокруг правителя нарастает град». Добродетельный город входит составной частью в бытийственное целое, представляя собою относительно самостоятельную ступень бытия, воспроизводящую вселенскую гармонию. Правитель отличается от всех прочих граждан, прежде всего, тем, что он непосредственно соотносится с деятельным разумом, а через него и с Аллахом, приобщаясь к сокровенному знанию о том, что такое подлинное счастье и как его добиться. Аль-Фараби настаивает на том, что задача правителя – воспитание своих подданных с тем, чтобы воодушевить их на совместный деятельный труд по совершенствованию своей человеческой природы. «Врачу, лечащему тела людей, необходимо знать все тело, его части и их отношение к телу в целом... Точно так же государственно-му деятелю или правителю, который лечит души, необходимо знать всю душу, ее части недостатки и пороки...»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты. – С. 174.



Эта политическая педагогика и политическая этика аль-Фараби у современного политика вызовет разве что снисходительную улыбку: дескать, утопические грезы, несбыточные мечты! Уж он то знает, что такое власть и каковы ее цели и механизмы. Но аль-Фараби говорит в случае добродетельного города не о власти в ее реальном функционировании, но о понятии власти. А по своему понятию феномен власти сущностно позитивен и является счастливо изобретенным социальным способом формирования социального баланса и соразмерности всех составляющих социального целого.

По признанию современного исследователя феномена власти Мишеля Фуко, власть является всепроникающей категорией, несводимой к макроуровню государственных структур и пребывающая на микроуровне, там, где люди взаимодействуют друг с другом, обнаруживая неравенство сил и асимметрию способностей<sup>1</sup>. Аль-Фараби и ведет речь о власти согласно ее понятию, т. е. четко различает власть и насилие. Он говорит о том, что власть может и должна осуществляться не только и не столько через насилие (хотя и его он не отрицает – по отношению к «звероподобным»), но главным образом, – через убеждение и авторитет. Не слепой авторитет, а осознанное признание того факта, что правитель обладает подлинным знанием, что он по бытийственному рангу более совершенен, приближен к деятельному разуму.

«Авторитет», категория весьма важная для средневековой культуры, была в дальнейшем пригвождена к позорному столбу (Бэкон: «Истина – дочь времени, а не авторитета»). Однако Гадамер, соглашаясь с аль-Фараби, реабилитирует авторитет, как необходимое условие непрерывности, устойчивости исторического предания, традиции<sup>2</sup>. Настаивая на том, что власть, по своему понятию, должна осуществляться не через насилие, а через убеждение и авторитет, аль-Фараби дает соответствующий ответ на соотношение политики и этики, безусловно и безоговорочно их сближая. Политика – социальная педагогика, искусство осуществления модели подлинного счастья. В нашем контексте важно подчеркнуть, что правитель обладает особым онтологическим статусом, будучи призванным способствовать приращению бытийственности.

Добродетельный город аль-Фараби многие называют утопией, подчеркивая, что ориентация на утопическую вертикаль свойственна в особой степени фальшафе. Мы позволим себе не согласиться с этим

<sup>1</sup> См. Фуко М. Надзирать и наказывать. – М., 1999.

<sup>2</sup> См. Гадамер Х.Г. Истина и метод. – М., 1988.



мнением. Аль-Фараби моделирует сообщество с точки зрения его понятия: идеальный город должен быть именно таковым. И это вовсе не утопия, а реальность наивысочайшего образца. Утопией можно назвать, скорее, невежественные и заблудшие города, схватывающие в изображении философа идеально-типические образы наличествующих городов, не соответствующих своему понятию, должному и потому не обладающих достаточной степенью реальности. Не они в своем наличном бытии, лишенном света духовности, делают прорыв в истинное бытие, но должное, соответствующее понятию, бросает своей отблеск, луч надежды и просветления на сущее. И, что примечательно, именно должное в наибольшей степени несет в себе импульсы онтологического окраса, способствуя приращению Бытия.

Нельзя не упомянуть и о таком онтологическом феномене, как музыка. Для восточного типа мироотношения – это неотъемлемая, органически присущая характеристика. И аль-Фараби, как никто другой, выразил музыкальность совершенного многоступенчатого бытийственного целого, создав непревзойденную по глубине и масштабности «Большую книгу музыки». Для аль-Фараби музыка одна из первостепенных наук в ряду научных дисциплин. «Эта наука полезна в том смысле, что умеряет нравы тех, которые потеряли равновесие, делает совершенными тех, которые еще не достигли совершенства, и закрепляет равновесие у тех, которые находятся в состоянии равновесия»<sup>1</sup>. Поскольку музыка содействует совершенству и гармонии, она включается в процесс приращения бытийственности, являясь онтологическим феноменом.

Вспомним, что декаданс, т. е. разложение греческой культуры, если верить Ницше, начинается с того момента, когда Сократ изгоняет музыку из греческой трагедии бичом логического силлогизма и диалектики. Сократ – возможен ли слушающий музыку Сократ? – а вслед за ним и другие западные мыслители «заливают себе уши воском» и становятся неспособными слышать «музыку жизни». Только когда начинается Ренессанс Востока, вновь обнаруживается онтологический обертон музыки. Адорно в своих «метафизических медитациях» отдает приоритет музыке, «языку ангелов», которая становится для него парадигмой всей культуры. Как аль-Фараби, Адорно – музыкант, композитор, который «мыслит ушами» – и это явно восточная практика, трансформирующая логоцентризм и моноцентризм Запада<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. Алматы. 1993. – С. 338.

<sup>2</sup> См. Adorno T. Negative Dialektik. Fr/ am Main. 1966.

Мы воссоздали онтологическую концепцию аль-Фараби, провели последовательные аналогии с фундаментальной онтологией Хайдеггера. И там, и здесь моделируется целостный образ, включающий в Бытие как таковое социальный пласт. Но аналогия оказалась далекой от отождествления, помогая обнаружить не только общее, но и особенное. Бытийственное целое аль-Фараби озарено светом Смысла, проливаемого Первосущим, и потому конституируется согласно критерию совершенства, истины, любви, мудрости.

Хайдеггер, напротив, сталкивается с ситуацией утраты смысла и катастрофического возрастания абсурда. Он только проектирует прохождение на территорию смысла, и потому его аналитика оперирует экзистенциалами другой тональности – страх, заброшенность, усредненность, тоска, одиночество, смерть. Он может взять за образец восточную музыкальную онтологическую модель, духовность которой делает ее осмысленной, потому что смысл Бытия – это то, что он так и не нашел в своем знаменитом незаконченном труде «*Sein und Zeit*».

Онтология аль-Фараби властно заявляет о себе и в эпоху «после постмодерна», когда Запад, захваченный Интернет-страстью, устремляется в виртуальную реальность, снова нарушая завет Востока о бытии и смысле Бытия. Между человеком и бытием появляется масса изворотливых, ловких посредников – «симулякры», которые, избавившись от первичной связи с оригиналом, мигрируют по поверхности, создавая затейливые комбинации и сочетания: так называемая «онтология письма», где снимается вопрос о предельно означаемом. Кружение, танец «симулякров», увлекают за собой человека. Неподдельный ужас вызывает эта опасная ситуация в культуре у философа «после постмодерна» Мориса Мерло-Понти. Философия, взывает он, призвана к спасению Бытия и «мы должны учиться у Востока его контактам с Бытием»<sup>1</sup>. Говоря о Востоке, Мерло-Понти вступает в диалог и с аль-Фараби, ищет у него защиты и поддержки. Ибо теперь Запад отказывается не только от потустороннего (по Хайдеггеру, Бытия и его смысла), но и от посюстороннего, многократно проблематизируя понятие реальности, сущего введением виртуальной реальности. И Мерло-Понти, совместно с аль-Фараби, намерен спасти Бытие, вернуть человеку чувство жизни, воспринимаемой во всей радуге цветов и красок.

Но почему в нашем анализе исламской онтологии аль-Фараби отсутствуют критические интонации, может поинтересоваться до-

---

<sup>1</sup> Мерло-Понти М. В защиту философии. – М., 1996.

тошный читатель. Он будет прав в том, что мы, действительно, избегаем позиции критики, но, чтобы его разочаровать – преднамеренно и вполне сознательно. Дело в том, что критика – инструмент гегелевского истолкования историко-философского процесса, когда философия помещается в логическую тюрьму, и предыдущие концепции рассматриваются как необходимое логическое звено, не имеющее самодостаточности, ибо все устремлено к логическому завершению, системе самого Гегеля.

Но можем ли мы «снять» концепцию аль-Фараби, встроить ее в логическую цепочку, отбросив в ней «отжившее» и сохранив позитивное? В современном мире, где на равных сосуществуют разнообразные мыслительные практики, стили, методы, «критика» и «снятие» себя явно изживают. Другое дело, интерпретация и комментарий. «Философия – это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты», – утверждает Делез. И концепт аль-Фараби остается самоценным феноменом мировой культуры, который подлежит не «снятию», «критике», но подразумевает межкультурную коммуникацию, герменевтический диалог эпох, где обнаруживается подвижный горизонт совместных поисков и духовных прозрений.

### О разуме, о душе, о вере. Абу Али Хусейн Ибн-Сина

В чем заключается извечная, волнующая тайна, мистика, загадка восточной философии? Много было дебатов и дискуссий на эту тему, но вопрос и ныне остается открытым.

Известный, очень известный мыслитель, творения которого составляют славу и величие мировой философии, выразил по поводу возможностей и результатов восточной ветви нескрываемый скептицизм: это, де, экзотика и поэзия, а не работа мысли, достойная философского уровня. Очарование и блеск изложения, изящество форм и изысканная стилистика были признаны философским мэтром, но не отточенность мысли, рациональная аргументация, мыслительное проникновение в сущностные структуры мира и человека. Гегель, а ведь именно о нем идет речь, предпочел взять за образец подлинного, «стопроцентного» мышления европейскую традицию, точнее, германскую, обладающую на его взгляд, несомненным преимуществом сравнительно со всеми другими способами и типами рационального постижения действительности: немецкий язык отличается наибольшей философичностью, глубокомысленностью и спекулятивностью.

Оценка большого философского авторитета приобрела характер устойчивого стереотипа. Не сразу и не вдруг в истории культуры

было осознано, что немецкая философия с ее языком, несомненно, прекрасно приспособленным к выражению глубочайших философских истин, не вправе все же претендовать не на исключительность и бесспорное превосходство, выставляя свой тип философствования за непревзойденный образец.

Неклассическая западная философия произвела переоценку ценностей, взглянув на историко-философский процесс без искажающих действительность линз. Протестуя против тоталитарного логоцентризма и радиоцентризма, сжимающего мысль в железных тисках, мыслители обнаружили удивительное многообразие, богатство типов, моделей и форм постижения мира: Восток и Запад, Юг и Север, а, точнее «сетевая морфология», где перекрещиваются, сплетаются, пересекаются энергии различных культур и цивилизаций, языков и философий. И все-таки остаются при этом признанные ориентиры – Восток и Запад.

Конечно, первое, что заметил незабвенный Гегель и что, действительно, трудно отрицать – поэтичность, музыкальность, живописность восточной мысли. Теодор Адорно, современный немецкий философ, противопоставляет западной дискурсии, строго линейной, ориентированной на движение от простого к сложному, на четкость и однозначность – так говорил Рене Декарт – восточную манеру мышления, сравнимую с узором красочного персидского ковра или с архитектурой ислама. Мысль здесь не скована заданным направлением. Она течет многими потоками, останавливается, возвращается назад, перекрещивается, обнаруживая «прерывистое дыхание», мерцание бликов и светотеней<sup>1</sup>.

О том же типе мышления пишет русский философ Павел Флоренский, именуя его «круглым», «музыкальным», и еще точнее, – восточным. «Как в римановском пространстве всякий путь смыкается в самого себя, так и здесь, в круглом изложении мыслей, подвигаясь различными дорогами все вперед, снова и снова приходишь к от-правным созерцаниям. Эта многочисленность и разнообразность мысленных связей делают саму ткань и крепкою, и гибкою»<sup>2</sup>. И Адорно, и Флоренский отмечают яркое своеобразие восточного типа философствования, что оказывается сегодня суперактуальным в связи с появлением «сетевых» способов интернет-письма и интернет-общения, отрицающих декартовскую одноколейность радио. В этих

<sup>1</sup> Адорно Т. Эстетическая теория. – Москва: Республика, 2001.

<sup>2</sup> Флоренский П. Пути и средоточия // Собр. соч. в 2-х томах. Т. 2. – М.: Правда, 1990. – 446 с. – С. 27.

признаниях достоинств восточной формы утверждается в то же время, в отличие от Гегеля, мощь восточной мысли, разящей как клинок и сверкающей, подобно молнии.

Чтобы воспринять очарование восточной философии, услышать переливы ее музыкального мышления, восхититься ее мыслительными орнаментами, используем современный метод компаративистики, обращая взоры на Запад с его логической муштровкой и рациональной деспотией, а также с попытками современных авторов воспринять восточной герменевтический строй мысли и изложения. Это вступление, чуть затянувшееся, предназначено для того, чтобы заговорить, наконец, о философии и жизни непостижимого в своих чудесных деяниях, прославленного в веках философа, ученого, мистика, врача Абу Али Хусейна Ибн-Сины.

Ему выпала доля родиться в XIII веке, во времена политически бурные, отмеченные сменой династий, борьбой за власть, интригами, кознями, войнами. Эта плоть и кровь истории придали его жизни напряженность и необычайную интенсивность внешних событий. Он изведal и сладость власти, будучи вознесенным до сана визиря знатнейшего эмира, и горечь изгнанника, спасающегося бегством от преследований грозного султана и теряющего в жаркой, иссохшей пустыне верного друга и учителя. Его возносили и славил, почитая за искусное врачевание и всесторонность познаний, и его же заключали в тюрьму за несогласие служить власти. Его многотомные труды читали и перечитывали и в то же время уничтожали, грабили его библиотеки и сжигали его книги. Жизнь Ибн-Сины полна приключений, он совсем не похож на умиротворенного, пребывающего под сенью тенистых деревьев мудреца: вечный странник, гонимой ветром жизни.

Но превратности судьбы, интриги, преследования, заключения в тюрьму, разграбление библиотеки, уничтожение важнейших творений («Книга справедливости» в 20 томах), противостояние власти султана Махмуда Газневийского – все это не сломило волю Ибн-Сины и его великую страсть к познанию. Внутренний мотив этого поистине удивительного человека располагался в другом измерении: напряженная интеллектуальная и духовная деятельность, которая черпала свои импульсы в интенсивном общении, диспутах, беседах с виднейшими представителями исламской культуры.

Блестящая плеяда непревзойденных талантов – Абу Райхан Беруни, Абу Сахл Масихи, Абу Наср Ирак, Абул Хайр Хаммор – его собеседники, друзья, оппоненты. Он всегда жил в крупных культурных центрах – сначала Бухара, потом Гургандж, где он вступил

в знаменитую Академию Мамуна, затем – литературный и научный центр Гурган, следом – крупнейший культурный регион Хамадана, и, наконец, наиболее плодотворные годы жизни в Исфахане, где он становится приближенным эмира, открывает обсерваторию, пишет свои многотомные труды. Научная и философская среда – та плодотворная почва, на которой выросли и дали прекрасные всходы семена, посаженные гением мировой культуры.

Ибн-Сина, насколько мне известно, один из немногих среди исламских средневековых мыслителей, кто оставил нам свою философскую биографию, «Жизнеописание», завершил которую его верный ученик. Уже была издана к тому времени «Исповедь» Августина Аврелия, положившая начало этого жанра в христианской литературе. Но «Жизнеописание» Авиценны мало похоже на исповедь. Скорее, это точное воспроизведение событий, начиная с детских лет и до юношеского периода жизни, после чего ему, видимо, стало уже не до биографии.

Авиценна рассказывает кратко о своей семье и подробно живописует, как он пришел к наукам, с кем занимался фикхом, математикой, медициной и как обгонял и поражал своих учителей необыкновенными способностями и трудолюбием. К 10 годам он знал наизусть Коран, к 16 уже был сложившимся ученым, овладевшим основами всех наук и сказавшим в них свое слово. И что особенно важно – практикующим врачом, исцеляющим даже самых безнадежных. Когда он излечил султана Бухары, то попросил в качестве награды – доступа в его богатейшую библиотеку. С каким благоговением входил он в комнаты, где стояли сундуки с книгами – по фикху, философии, поэзии! Сколько ночей провел он в этой библиотеке, жадно впитывая то, что было добыто предшественниками, чтобы двигаться дальше и выше!

Но его главный интерес – философия. Первый учитель – Аристотель. А второго он нашел, сам того не ожидая. Много-много раз, признается Авиценна, читал и перечитывал он «Метафизику» Аристотеля, так что знал ее уже наизусть. Но смысл сказанного ускользал, теряясь в сложностях перевода. Но вот как-то на базаре увидел он торговца, настойчиво предлагавшего какую-то книгу. Авиценна прошел было мимо, но тот крикнул вслед, что деньги очень нужны одному бедняку, а книга стоит совсем недорого. И чтобы помочь бедняку, Ибн-Сина купил книгу. Это и было сочинение аль-Фараби с истолкованием смысла «Метафизики», что и помогло не только тому бедняку, но и самому Авиценне! Словно пелена спала с глаз, все прояснилось, смысл засиял во всем своем блеске. Так Ибн-Сина благодаря проявленному милосердию обрел второго Учителя.



В «Жизнеописании» он поясняет, как ему удалось в столь юном возрасте достичь вершин научного и философского знания: «За это время я не спал целиком ни одной ночи, а днем не занимался ничем иным, кроме науки... Всякий раз, когда я терялся в решении какой-либо проблемы [...] я ходил в мечеть и, совершая молитву, взывал к Творцу всего, пока он ни открывал мне скрытого и ни облегчал трудного...»<sup>1</sup>. Одним упорством и настойчивостью не взять, однако, подобных вершин. Это Аллах вознаградил Ибн-Сину дарами, и он же способствовал его величайшим прозрениям. Можно вспомнить здесь Данте. Но «Собственных мне было мало крылий; / И тут в мой разум грянул блеск с высот, / Неся свершение всех его усилий».

В жизненных испытаниях, славе и гонениях, Ибн-Сина создал громадное творческое наследие – более 400 сочинений на арабском, более 20 – на таджикском. В этой замечательной библиотеке (она не поместилась бы в сундуках султана!) выделяются яркие жемчужины: «Исцеление», «Даниш-намэ» (Книга знаний), «Канон врачебной науки».

Ибн-Сина не обделен вниманием наших современников. Монографии и диссертации, научные конгрессы и конференции, специальные гуманитарные центры его имени в западных и восточных странах, призванные изучать и трактовать богатейшее наследие философа, астронома, логика, математика, поэта, врача – и все в одном лице. Традиционный взгляд в советском востоковедении на творчество гения мировой культуры высказан многими известными учеными: Ибн-Сина осуществил желанный для многих синтез мысли и дела, истины и блага, теоретического разума и разума практического. Все правильно, все верно, но не раскрывает сокровенной сути восточного философа. Подобную характеристику можно дать многим мыслителям, независимо от их культурно-исторической прописки.

Думаю, что философское лицо Ибн-Сины, выразительное и ни на кого не похожее, можно лицезреть, если использовать в интерпретации его идей ключ, предложенный современным исламским философом Мухаммадом Икбалом. Он убежден, что зарождение индуктивного разума и экспериментальной науки – вовсе не заслуга западного мира. Задолго до демаршей Фрэнсиса Бэкона, в исламской науке и философии использовались эти методы, побуждение к которым заложено в Коране.

Не удовлетворяясь спекулятивными, абстрактными рассуждениями греков, исламская наука обратилась к истолкованию знаков Все-

---

<sup>1</sup> Ибн-Сина. Жизнеописание / Избр. философские произведения. – М.: Наука, 1980. – 522 с.

вышнего во внутреннем и внешнем опыте: «Его знамения – это также и ночь и день, и солнце и луна» [41:37]. Следуя Корану, восточные ученые активно применяли экспериментальный метод, продвигаясь по пути постижения Всевышнего и его творения, на века опередив западных собратьев, перехвативших, однако, много позже, эту инициативу и объявивших ее своим достоянием<sup>1</sup>.

Ибн-Сина – именно тот, кто в наибольшей степени выразил дух восточной философии и науки: освоив греческое наследие, прежде всего, логику Аристотеля, развивая ее постулаты и следствия, в то же время, двигаться к заветной Истине экспериментальным путем. Для Ибн-Сины – это, прежде всего, медицина. Он признан великим врачом не только своей эпохой. Многие столетия его много томный «Канон врачебной науки» составлял основу европейского медицинского искусства, да и поныне остается в таком качестве, не раскрыв еще всех своих тайн. Авиценна был, прежде всего, врачом – экспериментатором, исследующим анатомию и физиологию, человеческое тело в его единстве с душой, приоткрывающее дверцу в святая святых: Аллах во всем его всемогуществе и мудрости.

Афористичность и многоцветие стиля, поэзия и экзотика – как прав был тут Гегель – присущи сочинениям восточного философа. Но не только в том их своеобразие. Бог и его творение постигаются, прежде всего, экспериментальным методом, индуктивной, конкретной манерой истолкования знаков и символов, подаваемых Всевышним. И для аль-Фараби наука и философия – предпочтительный путь познания Аллаха, но экспериментальный, индуктивный метод характерен именно для Ибн-Сины, которой в наибольшей степени выражает дух исламской науки, заложенный в Коране: логика, подкрепленная экспериментом.

Тут может быть множество возражений: ведь Ибн-Сина представляет линию восточного перипатетизма, следуя за своим учителем аль-Фараби, а позднее высказывает суфийские мотивы, убеждаясь в недостаточности логических обоснований в метафизике и гносеологии. Действительно, и восточный перипатетизм в его развитии, и суфизм характерны для философии Ибн-Сины, о чем подробнее скажу ниже. Но еще и индуктивный экспериментальный метод познания, к чему настоятельно побуждает Коран. Все это – и метафизика, и логика, и математика, и медицина, и астрономия – единый пласт вос-

---

<sup>1</sup> Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – М.: Восточная литература, 2002. – 200 с.



точной философии, еще не разделившей свои владения, еще полной властью в доме человеческого познания и действия.

Многочисленные, научные и философские дверцы ведут к основе основ, абсолютному Бытию, Всемогущему Аллаху. Восточная философия и в образе метафизики, и в образе астрономии, и в образе врачевания не отрывается от своих исконных корней: нет и не может быть речи о «чистой» науке, «освободившейся» от своего изначального предназначения, о «чистом врачевании», манипулирующим телом вне его связи с душой и духом, о «незапятнанной» гносеологии, блуждающей в «зеркальном кабинете рефлексий».

В западном мире философии была уготована другая судьба. Науки покидали ее без всякого сожаления, и, овдовевшая, она нашла утешение в гносеологизме, отказавшись от основного предназначения – Бытие и смысл Бытия. Триумф научного знания, победное шествие «позитивных» дисциплин завершились радикальным кризисом оснований западной цивилизации, настигшим и философию, и науку. Эта ситуация привела к коренному переосмыслению природы философского знания, смене философской парадигмы. Неклассическая философия в лице, прежде всего, Мартина Хайдеггера, заявила о деструкции западной метафизики, о недопустимом забвении темы бытия и его смысла и предъявила миру масштабный проект «фундаментальной онтологии» с явно обозначенной тенденцией «поворота на Восток», к изначальной связи философии с абсолютным бытием<sup>1</sup>.

Русская философия в лице Ник. Бердяева усмотрела причины кризиса философии в отказе от истинной питательной почвы, даваемой целостным духовным опытом. Утратив Логос, философия превратилась в рацию. Философия, настаивает Бердяев, должна вернуть себе питательную почву религиозного опыта, ибо Истина не познается интеллектуально, но дается целостной жизнью духа. Только когда онтология вновь возьмет верх, когда бытие и его тайны станут для философии задачей, она выйдет из кризиса<sup>2</sup>.

Не случайно и Хайдеггер, и Бердяев и многие другие с тревогой и беспокойством заговорили о бедствиях философии, предавшей забвению свою изначальную задачу и сверхзадачу – быть и пребывать в метафизическом измерении – и покоровшейся научному диктату, покорно исполняя служебную гносеологическую функцию. Надо обернуться, – призывает Хайдеггер. «Первый шаг к такому бодрствованию – шаг назад из только представляющей, т. е. объясняющей

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: АД MARGINEM, 1997. – 450 с.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 600 с.

мысли в памятную мысль. Тогда только – вероятно внезапно – мир явится как мир, воссияет тот круг, из которого выпростается в ладность своей односложности легкое окружение земли и неба, божеств и смертных»<sup>1</sup>. Оглянуться, значит встретиться с теми, для кого пребывание под оком Всевышнего есть предпосылка и условие философствования, во всей его полноте, в единстве с научным поиском.

Все дверцы исходят и ведут к одному входу – в абсолютное Бытие. Признание Необходимосущего для Авиценны – не результат, а предпосылка и метафизики, и логики, и естественнаучных занятий. Он не стал бы возражать Августину, возвестившему, что вера открывает глаза разуму: возможность мыслить предполагает использование связки «есть», т. е. опору на абсолютное бытие. Хайдеггер, обращаясь к глобальной философской проблематике бытия, назовет этот феномен логически парадоксальным. Мы вопрошаем «Что есть бытие», желая знать до того, как мы знаем: задаваясь вопросом, что есть бытие, мы уже используем связку «есть», допуская, что знаем то, о чем только вопрошаем.

Авиценна, размышляя в духе Августина и хайдеггеровских инноваций, не поддерживает стремления Св. Фомы Аквинского использовать логический инструментарий для доказательства Бытия Бога. Св. Фома, как известно, начинает свои размышления с доказательства, что Бог есть и затем переходит к рассмотрению того, что Он есть. Для Авиценны вопрос о логическом доказательстве Бытия Бога показался бы крамольным. Бог «не находится под каким-либо определением и доказательством, свободен от вопросов «сколько», «как», «каков», «где», «когда» и движения... Он един во всех отношениях, ни актуально, ни потенциально неделим на части... не является ни телом, ни телесным, а есть чистое добро, чистая истина и чистый разум». Философ сосредоточен на постижении того, что есть Бог и каково его воздействие на человеческую жизнь в ее переходе, на границе, где душа расстается с телом: что там, за горизонтом, где обретается подлинное познание и подлинное счастье?

Первое, и самое основное: Необходимосущий приостанавливает цепь причин и следствий, уходящую в бесконечность. Авиценна со всей решительностью отвечает на самый ударный троп античных скептиков, над которым бились лучшие умы и до, и после него: троп о регрессе в бесконечность. Каждая вещь имеет свою причину, эта последняя тоже имеет причину и т. д., что ставит под сомнение онтологическую безопасность и делает безуспешной какую-либо попытку

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Вещь / Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 445 с. – С. 316–326.

ку остановиться и закрепиться на прочной, незыблемой основе. Авиценна возражает: «Всякая цепь, состоящая из причин и следствий – будь она конечной или бесконечной... нуждается в причине вне ее самой... Очевидно, что если в этой цепи имеется нечто такое, что не есть следствие, то это и есть тот самый конец, которым заканчивается цепь. Отсюда следует, что каждая цепь должна заканчиваться необходимо сущим»<sup>1</sup>. Мир имеет первое начало, не похожее на мир, и все вещи происходят из него.

Авиценна, казалось бы, воспроизводит идею Аристотеля о «форме форм», но это только внешняя аналогия. Он живет и мыслит в другой эпохе и другими категориями. Если для Аристотеля первоначало – мыслительный конструкт, то для него это живой Бог, Аллах, с его акциденциями-атрибутами знания, мудрости, любви, блаженства, воплощенными в его славных именах. Именно через имена Он, будучи Единым, порождает многое и воссоединяется с ним. «Обилие атрибутов сущности не исключает ее единства. Всевышний обладает множеством дополнительных и недополнительных атрибутов и свойств. Этим и вызвано многообразие его имен. Однако это не влияет на единство его сущности»<sup>2</sup>.

Аллах обладает, прежде всего, мудростью. Это – совершенное достоверное знание сущности всех вещей, поскольку он познает их, исходя из самого себя. И это – совершенное действие, ибо сказано в Коране: «Наш бог тот, кто создал все вещи и указал им путь». И еще «тот, кто предопределил, а затем указал путь». Мудрость и знание, стало быть, имеют онтологический статус, благодаря приобщению к божественной сущности.

Необходимосущий отличается абсолютным милосердием. Доброе и полезное люди могут совершать по расчету, как-то делается на рынке где обмениваются товарами, взвешивая, словно на весах содеянное добро и награду за него. «Милосердие же не руководствуется обменом и наградой, а состоит в том, что из какой-нибудь вещи добро происходит благодаря бескорыстной воле; таково действие необходимо сущего»<sup>3</sup>.

Призывы Ибн-Сины отзываются эхом в творчестве современного французского персоналиста Эммануэля Мунье. Он тоже восстает против рыночных критериев в отношениях Бога и человека, которые копируют торгашеские принципы купли-продажи. В современных

<sup>1</sup> Ибн-Сина. Указания и наставления / Ибр. фил. труды. – С. 328.

<sup>2</sup> Там же. – С. 356.

<sup>3</sup> Ибн-Сина. Метафизика / Ибр. – С. 153.

условиях этот всепоглощающий принцип становится максимой всех отношений, вытесняя «устаревшие» каноны дружбы, чести, справедливости. Мунье хочет противопоставить рыночной экономике, где все взвешивается на весах прибыли, иной тип общения, когда человек делает добро, не намереваясь получить эквивалент благодарности или вознаграждения. Для него благодеяние – безусловная ценность сама по себе. «Великодушие, даже если оно не получает отклика, топтит лед недоверия и разрывает круг одиночества: оно расшатывает инстинкты, ставит под сомнение выгоду и расчет – словом, переворачивает все верх дном»<sup>1</sup>. Оказываясь в атмосфере великодушия, человек научается слушать и слышать Бога, вне рыночных категорий вознаграждения.

Добро, рассуждает Ибн-Сина, всегда относится к двум сторонам: кто его излучает и кто его воспринимает. Если добро свершается с какой-либо целью или по внешнему принуждению, оно не может быть совершенным. А если говорить о воспринимающем добро, то нельзя умолчать о том, что он несовершенен, ибо нуждается в получении добра извне. Например, излечение и устранение болезни нуждается в знаниях врача и использовании лекарства. Что же касается Необходимосущего, то совершаемое им добро характеризуется совершенством, ибо не преследует иных целей, кроме самого добра.

Поскольку Первоначало не нуждается в посторонних вещах для приобретения красоты и величия, оно есть блаженство само по себе, наибольшее состояние счастья. И те существа, которые являются чистым разумом и наиболее приближены к нему, созерцают совершенство, отражаемое в зеркале их субстанции. Люди же, связанные материей, зависят от внешних вещей, ибо причиной наших горестей является или чуждое нам занятие, или недомогание, болезнь органов. Счастье и блаженство Необходимосущего и в том, что Он «является влюбленным по своей сущности и любимым по своей сущности» и наделяет любовью свое творение. Поэтому «человеческим душам, достигшим наивысшего счастья в этом мире, по достоинству подобает быть страстными влюбленными».

Ибн-Араби, теоретик суфизма, не согласился бы с Авиценной в его стремлении использовать логику для выяснения того, что есть Бог и что есть душа человека. «Размышление об Аллахе Всевышнем недопустимо, ибо сущность его не может быть познана разумом и мы опасаемся, что размышляющий о [Божестве] субъект впадает в

---

<sup>1</sup> Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – 558 с.

уподобление его чему-то сотворенному»<sup>1</sup>. Но разуму дан шанс – он может размышлять о действиях Аллаха, выражаемых в его прекрасных Именах, сообщенных людям самим Пророком, среди которых водительствоуют имена «Щедрый» и «Справедливый».

И Авиценна считает, что в славных именах Аллаха, олицетворяющих высшие добродетели – знание, мудрость, любовь, милосердие, блаженство – кроется ответ на вопрос, мучивший много раньше Сократа: что есть знание само по себе, добро само по себе, справедливость сама по себе. Инб-Сина словно слышит Сократа и отвечает: это божественные акциденции, и только потому, что Всевышний охватывает в своей субстанции все эти добродетели, человек оказывается способным воспринимать их свет. Логика позволяет ответить на вопрос, что есть Бог, – убежден «Князь ученых». Это знание, обеспеченное рациональными доводами, аргументами наивысшей пробы.

Но есть еще другой полюс знания божественного – что есть человеческая душа и какова ее судьба в потустороннем мире. Ибн-Сина настолько уверен в бесконечных возможностях разума, что бесстрашно, не опасаясь соскользнуть в пропасть неведения, обращается к логике, чтобы доказать со всей неопровержимостью: душа – это вечная субстанция и свое наивысшее счастье обретает после разлуки с телом. Кажется, что эта область недоступна знанию, здесь востребованной становится вера. Но Инб-Сина придерживается другой позиции. Рациональными методами хочет он проникнуть в святая святых, закрытых, казалось бы, для познания и разума.

Душа и тело, хотя и различные субстанции восходят к единому, имея общее основание, но не одинаковую судьбу. Исламский философ призывает нас поразмыслить, каково их происхождение и каково предназначение. Ясно и убедительно он возражает против иных современных толкователей его учения, стремящихся в угоду конъюнктуры превратить его в материалиста, отрицающего бессмертие индивидуальной души. Бытие, разъясняет он своим незадачливым критикам, начинается свой путь нисхождения от более благородного к менее и доходит до материи, чтобы потом вновь возвыситься от низменного к благородному. «Разумная душа, являющаяся субъектом умопостигаемых образов, не запечатлена в теле и не существует благодаря ему, ибо тело есть лишь ее орудие. Стало быть, исчезновение тела, являющегося орудием души и хранителем связи с нею, не вредит субстанции души, ибо душа остается существовать благодаря «вечным субстанции-

---

<sup>1</sup> Ибн-Араби. Мекканские откровения. – Санкт-Петербург: Центр «Петербургское востоковедение, 1995. – 288 с. – С. 70.

ям, которые составляют ее основу». Расставшись с телом, своим помощником на земле, душа вновь возносится в благородные сферы.

Ибн-Сина прибегает к метафоре, чтобы пояснить взаимосвязь души и тела. В земной жизни тело «помогает» душе, но когда приходит час разлуки, оно начинает ей препятствовать, не желая расставаться. Жизнь подобна стремительному бегу резвого скакуна, послушного искусному всаднику. Но когда всадник достигает цели, строптивый конь не желает его отпускать. Наше тело – такой скакун, а всадник – душа. Метафора схватывает опыт естествоиспытателя, искусного врачевателя, которому тысячу раз удавалось удержать всадника, хотя самого себя он удержать не смог.

Философ различает три типа души и три типа тела, связанные друг с другом различными вариантами. Первое состояние души характеризуется умственной и нравственной добродетелью, и наградой за это становится вечное счастье в потустороннем мире. Второе состояние души отмечено умеренным запасом знаний и добродетелей, и в загробной жизни такие души могут пользоваться благами. А третье состояние души подобно состоянию болезненного тела, ибо оно лишено и знаний, и добродетели. Подобным душам на том свете уготовано страдание.

И человеческое тело пребывает в трех состояниях. Самое желаемое – крепкое здоровье, не подверженное болезням и физическим страданиям. Таковое достается редко кому. Второй тип, наиболее распространенный, тело, в котором можно жить, но особыми физическими достоинствами оно не отличается. Таково тело большинства людей, и потому им надо приложить немало усилий, чтобы взнуздать своего «скакуна». И третья категория – болезненное, уродливое тело, каковое достается немногим несчастным. Им приходится немало потрудиться, чтобы удержать душу в таком теле.

Ибн-Сина анализирует особенности растительной и животной души, наделяя особыми качествами человеческую душу (джан). Она отличается от души животных и растений тем, что осеняется духом (раван). Логические доказательства он подкрепляет знаниями естествоиспытателя, добытыми долгими годами медицинской практики, упорной борьбы со смертью, похищающей души людей. Хотя можно было бы спросить его, как и любого врача: зачем лечить людей, если они все равно умрут? И зачем удерживать «всадника» в этой жизни, если в потустороннем он может быть несравненно счастливее, приближаясь к источнику блаженства как такового?

Через века идеи Ибн-Сины вдохновят немецкого философа Макса Шелера. Размышляя о метафизическом положении человека в



космосе, он обратится к исследованию души растений, души животных и души человека. Человек, скажет он, соглашаясь с восточным мыслителем, возвышается не за счет эмоций и интеллекта. Новый, возвышающий его принцип – принцип Духа, и его носитель – личность. Личность и есть тот деятельный центр, в котором Дух является внутри конечных сфер бытия.

А Ибн-Сина приближается к самому сокровенному: вопрос о счастье. Большинство простолудинов, отмеченных печатью здравомыслия, иронизирует философ, разделяют мнение, что чувственные, внешние наслаждения и есть желанное для всех счастье: совокупление, обильная еда и т. д. Такие люди не ведают о величайших сокровищах, упрятанных в тайниках души, о внутренних наслаждениях и подлинном счастье. Низкие и малодушные, у кого духовные силы мертвы, не знают о действии внутренних сил и подобны детям и животным. Но для людей благородных, с возвышенной душой, не может быть сомнений при выборе между чувственными, внешними и духовными, внутренними наслаждениями.

И Авиценна приводит в доказательство простые жизненные ситуации. Если увлеченному игроку в нарды или шахматы предложат вместо игры изысканное, обильное угощение или совокупление, он, будучи благородным душой, предпочтет борьбу за победу в шахматном сражении. Если такой человек стремится к благочестию, никакие чувственные соблазны не собьют его с избранного пути. И щедрый предпочтен радость милосердия низменным чувственным наслаждениям. Такой человек «может в момент опасности бесстрашно вступить в неравный бой во имя славы, которая будет стоить ему жизни, надеясь, что слава придет к нему даже мертвому»<sup>1</sup>.

Но высшее из всех внутренних наслаждений заключается в созерцании Источника добра, милосердия и счастья. «Каким же должно быть состояние счастья при восприятия разумом первичной истины, той истины, из которой происходит вся красота, порядок и величие. Как же можно сравнивать это счастье с чувственным наслаждением?»<sup>2</sup>. Здесь, на земле, некоторым благочестивым душам, праведным мудрецам, освободившимся от пороков и суетных забот, удастся проложить себе путь в мир счастья и святости. Другим же этот путь открывается только после отделения души от тела, когда превращается она в вольную, свободную от телесных пут птицу («Птицы» – так называется одно из лирических произведений Ибн-Сины).

<sup>1</sup> Ибн-Сина. Указания и наставления. – С. 352.

<sup>2</sup> Ибн-Сина. Метафизика. С. 155.



Тема счастья – ключевая для творчества исламских мыслителей, и представителей восточного перипатетизма, и их оппонентов, суфиев. Так, аль-Фараби в своем знаменитом «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» определяет счастье как приобщение к наивысшей совершенной первосущности, Аллаху. Причем, добродетель города проявляется в том, что его жители помогают друг другу в достижении такого счастья: аль-Фараби переворачивает сложившуюся в истории социальную «архитектонику», когда счастье одного оплачивается несчастьем другого<sup>1</sup>.

Аль-Газали, представляя «срединный путь» между традиционализмом и суфизмом, в принципе выражает аналогичную позицию в понимании категории «счастья». «Знай, что подобно тому, как элексир не сыщешь в кладовке старухи, но – в сокровищнице правителя, так и элексир вечного счастья находится не где-то – но только в сокровищнице божественности»<sup>2</sup>.

Будучи восторженным учеником аль-Фараби, Ибн-Сина не остается до конца верным постулатам фальсафы и тоже склоняется к суфийской позиции. Логика, доказательства, аргументы, с помощью которых постигается божественная сущность – только одна метафизическая дверца. Вера бесконечна в своих проявлениях. У этого моря познания нет берегов. И потому философ приоткрывает другую дверцу – восточный мистицизм, суфизм. Исследователи, привыкшие видеть его исключительно в образе перипатетика, воспроизводящего философские мотивы аль-Фараби, недоумевают: что за уступки суфизму он допускает, почему колеблется, проявляет непоследовательность? Но для него такие упреки показались бы неуместными. Надо отыскать, опробовать, испытать, множество способов, чтобы приблизиться, постигнуть самое далекое и одновременно самое близкое. Он вступает на суфийский путь, не доверяя свидетельствам тех, кто уже испытал его превратности и одновременно заслуженное блаженство, но желая сам, в своем личном религиозном опыте, открыть заветную дверцу.

Какой прекрасный пример для иных современных «специалистов», превративших преподавание «религиоведения» в сообщение информационных блоков, лишенных какого-либо смысла и духовного содержания! Без личностного участия, без приобщения к религиозному опыту, «история религии» предстанет собранием невра-

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1970.

<sup>2</sup> Аль-Газали. Элексир счастья. – Санкт-Петербург: Центр «Петербургское востоковедение», 2002. – 321 с. – С. 3.

зумительных, лишенных здравого смысла сведений, вызывающих, по меньшей мере, недоумение и засоряющих память слушателей, и без того перегруженную избыточной информацией. Религия, вера – нечто совсем иное, чем «контент», «кластер», «браузер», «тренд» и «бренд». От веры до этих трескучих словесных «погремушек» – как от неба до земли. Внутренний смысл, внутренний огонь и пламенеющий разум – разве место им в информационном блоге?

Как все эти терминологии и соответствующие им реалии далеки от неутомимого, бесстрашного в мысли и действии Ибн-Сины! В посмертном труде «Указания и наставления» он обращается к своему преданному ученику, а может быть, и к нам, далеким потомкам, чтобы успеть поведать о самом главном, что удалось постигнуть ему за свою мятежную жизнь, расцвеченную и внешними событиями-приключениями, и напряженной внутренней работой мысли и духа. Здесь Ибн-Сина предстает уже не в качестве утонченного знатока логики, а человеком, приникшим всем существом своим к тайникам бытия. Он пишет о мистиках, которые отличаются от всех других в этом дольном мире, поскольку «как бы опутанные оболочками своих тел, сбрасывая и отделяясь от них, возносятся в мир божественный»<sup>1</sup>.

Повествовать о мистицизме со стороны, в позе наблюдателя, значит пройти мимо его целей и сокровенной сущности. Ибн-Сина раскрывает потаенные смыслы мистической деятельности, опираясь на собственный религиозный опыт. Все начинается с одержимости, с отказа от наслаждений и благ этого мира, Мистик подчиняет свою беспокойную душу «душе миротворной», сосредоточиваясь на размышлениях о священности божественной силы, дабы быть озаренным светом истины. В результате упорных упражнений «сущность его уподобится блистательному зеркалу, установленному напротив истины». Мистическое знание завершается постижением Единого, созерцанием его в отполированном зеркале собственной души.

Ибн-Сина предостерегает от проявлений ханжества и лицемерия в делах веры. Тот, кто усердно кладет поклоны, соблюдает посты и религиозные предписания, но не проникается искренней устремленностью к Божественной истине, подобен торгашу на рынке, поскольку своим показным усердием надеется получить вознаграждение и заручиться правом на спасение в Судный день. «Если разглядеть его получше, то обнаружится, что ни в этом, ни в том мире в его уме нет никакой цели, кроме как насытить утробу и утолить страсть»<sup>2</sup>. Под-

<sup>1</sup> Ибн-Сина. Указания и наставления. – С. 366.

<sup>2</sup> Там же. – С. 368.

линный мистик бескорыстен, он предается аскетизму не потому, что надеется на вознаграждение и поощрение, но только затем, чтобы приблизиться к своей заветной цели.

И Авиценна набрасывает портрет мистика, благочестивого, добродетельного, справедливого, милосердного и главное – свободного от гнетущего душу страха смерти. Конечно же, это портрет самого Ибн-Сины. Он не скрывает, что удивительные свои таланты, способность постижения основ всех наук – философии, логики, физики, медицины, геометрии, астрономии, музыки – получил свыше, в минуты мистического озарения. И если кому-то не хватило и жизни, чтобы изучить хотя бы одну из этих наук, он в свои 18–19 лет настолько усовершенствовался в познаниях, что опередил свою эпоху на века. И это потому, что был «связан с действующим умом так хорошо, что ему не надо думать, словно ему откуда-то подсказывают»<sup>1</sup>.

Мистика, достигшего цели, охватывает ликование. Его внутренние силы «пылают огнем». Он постигает наивысшие блаженство, доступное человеку в этом мире и наяву воспринимает нечто из небытия, то, что другому удастся только во сне. Этому состоянию Авиценна уделяет особое внимание, считая, что во время сна душа удаляется к себе для отдыха и занятий своими делами, первое среди которых – встреча с иным миром.

В «Указаниях и наставлениях» он спешит уведомить учеников о том, что глупо и бессмысленно отрицать некие явления, «сверхъестественные» способности мистиков только потому, что нам самим эти способности не даны. Если ты услышишь, что какой-то мистик молил для иссохшей земли дождь или ниспослал исцеление смертельно больному или навел на кого-либо порчу, вызвал падеж скота, ураган, не торопись отрицать эти явления. Лучше поразмысли, в чем их сущность и причина.

Философ не устает призывать к различению двух типов мистиков, обладающих удивительными способностями. К первому относятся чистые сердцем и помыслом, очищающие свою душу, благонравные. Это пророки и наделенные чудотворством святые. Но есть и другой тип мистиков, которые используют свой дар для свершения зла и насилия и тем самым не могут быть причислены к благочестивым, являясь презренными колдунами. Такое предостережение действует и в наши дни, когда «экстрасенсорные», как мы сегодня говорим, способности используются в неугодных Богу делах, порождая не свет добра, а мрак преступлений и ненависти.

---

<sup>1</sup> Ибн-Сина. Физика. – С. 228.

Можно подумать, что Ибн-Сина желает объяснить чудеса природными процессами, но для него нет природного, не обусловленного божественным Бытием, и потому его естество-знание следует назвать скорее сверхъестество-знанием.

Итак, говоря европейским языком, Авиценна был энциклопедистом: естествоиспытатель, врачеватель, астроном, теоретик музыки, логик, философ, поэт, романист. То, что сегодня, увы, мало кому доступно. Нынешние деятели культуры замыкаются в своих «раковинах», как говорит Гуссерль, у каждого из них – свои «идеальные миры», не доступные другим. Музыкант вовлечен в неизвестные для астронома сферы, а философ, подхваченный потоками рефлексии, не внемлет поэту, вдохновленному образами и символами. У Авиценны все не так. Его «Канон врачебной науки» до их пор признается одним из авторитетных медицинских трудов. Его философские труды составляют славу мировой философской мысли. Его рубаи, разбудившие гений Омара Хайяма, звучат и по сей день сладкой музыкой. И все же он не «энциклопедист». Все, что составляло страсть и напряженный ритм его жизни – это философия, включающая и медицину, и поэзию, и музыку, и астрономию. Восточная философия, избавленная от опасностей гносеологизма и методологизма, от необходимости «прислуживать» добившейся превосходства науке.

Восточная философия крепкими, неразрывными узами связана с онтологической основой – Бытием Бога, и все, что втянуто в ее магическую орбиту, включая науку, гносеологию, методологию, - получает смысл только в свете божественного присутствия и благодатного его воздействия. В этом ключе становится понятной и предпринятая много позже Мухаммадом Икбалом реконструкция религиозной мысли в исламе: стремление возродить забытую истину об исламском первородстве индуктивного метода и экспериментальной науки как герменевтики великих символов божественной воли. Это, по сути, возвращение к опыту Авиценны, для которого и медицина и астрономия, и поэзия, и музыка составляют одно целое восточной философии, устремленной к постижению Необходимосущего.

Благодаря онтологической укорененности, восточная философия есть философия человека в целостности его тела, души, духа, в биении сердца и кипении жизненных страстей. Понятной эта мысль становится при сопоставлении с западной философией субъекта. Согласно воле и авторитету Декарта, западная философия, приняв на вооружение «правила для руководства ума», сосредоточилась исключительно на ясных, отчетливых состояниях бодрствующую субъекта, оставив без внимания все остальные проявления душевной и духовной жизни. Психика оказалась редуцированной к сознанию, а человек – к

познающему субъекту. Теодор Адорно писал по этому поводу, что в западной традиции человек оказался лишенным телесности, обескровленным, превращенным в чистое «я мыслю», трансцендентальное единство апперцепций. Вспомним, что те феномены, которые тысячелетия назад исследовал Авиценна – сон, уровни мистического познания, чудеса, страсти – вошли в западную философию только с ее преобразованием, вступлением в неклассическую эру – Артур Шопенгауэр, Серен Кьеркегор, Зигмунд Фрейд, Мартин Хайдеггер.

Авиценна, полной грудью вдыхая воздух жизни, наслаждаясь дарами любви и преданной дружбы, высоко ценил каждый миг, отпущенный ему Аллахом, преисполняясь глубочайшей к нему благодарностью за то, что едва успевал записывать набегающие волнами идеи и мысли. Он делал это ночами напролет, помолившись предварительно Аллаху, чтобы позволил Он вникнуть в величайшие тайны мира, человеческой души и тела.

Мысль Ибн-Сины не знала покоя. Если он не писал, то излечивал от болезней страждущих, совершая поистине чудеса в своем противоборстве со смертью. И это тоже была философия – практическая. Ведь он спасал тело только потому, что беседовал с душой человека. Известна легенда о том, каким неожиданным для окружающих образом излечил он умирающего юношу, сына одного из знатных султанов. Его позвали, когда была потеряна всякая надежда. Вокруг больного толпились беспомощные лекари, не смея поднять глаза на разгневанного и одновременно смертельного испуганного правителя. Авиценна, взглянув на юношу, выразил необычную просьбу: немедленно позвать тех, кто знает все улицы, и все дома, и всех обитателей домов в этом городе. Нашупав пульс, уже еле-еле пробивающийся, он попросил перечислить все эти улицы и дома. Но это оказалось излишним. На какой-то фразе он прервал говорящего и спокойно изрек: причина «неизлечимой» болезни – любовь к той, чья красота и молодость воспламенили сердце юноши, а бедность и незнатность оттолкнули его отца.

Авиценна раскрывает тайну восточной философии всей своей жизнью, страстностью, неутомимостью, гениальными прозрениями и упорной схваткой со смертью. Никаких трезвых расчетов, никаких торгашеских сделок в надежде на вознаграждение, если не на этом, то на том свете. Его по праву можно назвать щедрым в том смысле, какой он сам придавал этому слову: щедрость – принесение необходимой пользы без всякого вознаграждения, без какого-либо умысла, без преднамеренной цели компенсации. Авиценна поистине проявил щедрость ко всем нам, бескорыстно одарив сокровищами знания и веры. И он переживал за свое наследие, опасаясь, что оно попадет к

людям недостойным. Вот его «Завещание»: «О брат! Воистину, я взбил для тебя в этих «Указаниях» сливки истины и вложил в твои уста явства мудрости в изящнейших выражениях. Оберегай их от людей невежественных и пошлых и тех, кто не наделен пламенным разумом, не обладает опытом и навыком в философии, тех, кто склонен к шумливости, или юродствующих лжефилософов и остального сброда».

Потомки слышали его просьбу. Наследие Ибн-Сины вошло в сокровищницу мировой культуры. Наука, философия, благодеяние – великодушны и бескорыстны, наполняя светом любви и радостного ликования душу того, кого Всевышний призвал к служению во благо рода человеческого. Вера в таком служении изначально и открывает врата науке, знанию, мудрости.

### О «погубителях» и «спасителях». Абу Хамид аль-Газали

Как удалось человеку, жившему в отдаленные от нас времена, весьма беспокойные, бурные, изловить зерно своего счастья, излучая бесконечную благодарность Всевышнему – по числу капель дождя и бесчисленных звезд? Абу Хамид Мухаммад ал-Газали-ат-Туси с глубочайшим почтением зовется Доводом ислама: всеславный Аллах обещал оживлять свою религию в начале каждого столетия, и одним из его избранных стал человек, покончивший с разладом традиционного суннизма и не признаваемого дотоле суфизма, вливший в устоявшиеся религиозные ритуалы огненные потоки сердца и внутреннюю энергию души.

Мы знаем о его жизни из философской автобиографии «Избавляющий от заблуждений», которую некоторые исследователи сравнивают с «Исповедью» Августина Аврелия. Оба мыслителя, не таясь, раскрывают перед доверчивым читателем свою душу, сомнения, отчаяния, страхи, тоску, надежду и как благословенный дар – блаженство и неземное счастье пребывания в Боге. «Да перестанем быть несчастными в себе, да будем в Тебе счастливыми», – это Августин<sup>1</sup>. «Знай, что подобно тому, как эликсир не сыщишь в кладовке всякой старухи, но – в сокровищнице правителя, так и эликсир вечного счастья находится не где-либо, но только в сокровищнице божественности», – это Газали<sup>2</sup>. Все аналогии, стоит заметить, и открывают, и

<sup>1</sup> См.: *Августин Аврелий. Исповедь*. Петр Абеляр. История моих бедствий. – М.: Республика, 1992. – 335 с.

<sup>2</sup> Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси «Эликсир счастья». Часть 1. / Пер. с перс., вступ. ст. коммен. и указ. А.А. Хисматулина. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002 - L11+332 с., с. 3.



закрывают врата истины. У каждого из великих – свой путь, свой источник и своя правда.

Аль-Газали был в зените славы, преуспевая в богословских науках и пользуясь заслуженным авторитетом знатока фикха, когда неожиданно для окружающих предпочел жизнь аскета и отшельника, удалившись от дел на долгие одиннадцать лет. И по сей день исследователи задаются вопросами: какие обстоятельства заставили прославленного уже ученого расстаться со своими занятиями? Делается предположение, что его отшельничество было просто бегством: резкие выступления Аль-Газали против оппонентов создавали угрозу для его жизни, особенно после убийства покровителя Низам ал-Мулка.

Возможно, были такие опасения и такие угрозы. Но основную причину своего внезапного отъезда объясняет сам Газали, и они отнюдь не политического толка. Молодой ученый столкнулся с проблемой, вынудившей еще античных скептиков сформулировать один из самых знаменитых тропов – о противоречивости: сколько бы теорий не выдвигали философы, им не удастся найти согласия, и каждое учение, напористо и неуступчиво, опровергает все остальные. Эта аргументация вновь всплывает уже на исламской культурно-исторической почве. Газали приводит слова Пророка: «Стремление к знанию – обязанность каждого мусульманина». Но что понимать под знанием? – задается вопросом мыслитель. Люди ислама разошлись во мнениях. Одни стали утверждать, что это знание калама, другие – закона, третьи предпочли суфийской призыв.

Изучая множество ответов, претендующих на истину, Газали, казалось бы, отчаялся. И это побудило его круто изменить свою жизнь. «Прими совет от того, кто растратил на это «занятие» годы жизни и превзошел в нем предшественников, устанавливая истину, споря и разъясняя. Затем Аллах внушил ему правильный путь, поведав ему об ущербности этого (занятия). Тогда он бросил его и озабочился своей душой»<sup>1</sup>.

Что-то очень знакомые слова... Да это ведь Рене Декарт, совсем из другой эпохи и культуры, соглашается с аль-Газали, доведенный до отчаяния противоречиями в философских кругах и вознамерившись покончить с сомнениями и скептицизмом, обращается к собственной душе, дабы найти ответы на мучившие его вопросы. Но совсем иное увидели и узрели в своей душе Газали, исламский мыслитель-суфий и Декарт, провозвестник новоевропейской науки. Газали согрели лучи божественного откровения, а Декарт обнаружил

---

<sup>1</sup> Ал-Газали. Элексир счастья, с в.



простые, незатейливые «правила для руководства ума», ставшие методологической основой возрастающей в своей крепости науки<sup>1</sup>.

После годов отшельничества аль-Газали все-таки вернулся к активной деятельности, и сам снова объяснил причину своего нового решения. Его не могли оставить спокойным ослабление и охлаждение людей к вере, в то время как он, обратившись к своей душе, нашел жемчуг истины и целебное лекарство для сердец. Он счел своим долгом раскрыть людские заблуждения. «Душу мою, как искра, пронзила мысль: дело это безотлагательно и обязательно: какой тебе прок от уединения и отшельничества, когда болезнь уже стала всеобщей, врачи заболели и люди – накануне гибели!»<sup>2</sup>. И снова всплывает аналогия: XIII век, средневековая Европа. Фома Аквинский спешит поддержать пошатнувшуюся христианскую веру, прибегнув к парадоксальному способу – привлечению логического инструментария Аристотеля, прилагая максимум усилий и воли для достижения своей цели. Современный французский философ Жак Маритен называет его «ангельским доктором», «апостолом современности», считая, что в наше время мы тоже нуждаемся в поддержке и укреплении Веры в ее единстве с знанием и мудростью<sup>3</sup>. Можно утверждать, что и Газали дорог и необходим не только своему XII столетию, но и нам, стоящим сегодня перед разломами веры.

Чтобы как-то войти во вселенную аль-Газали, откажемся от въевшихся под кожу стереотипов относительно соотношения знания и веры, привитых западной традицией. Иначе невольно уподобимся слепцу, который, войдя в комнату, где стояло множество кувшинов, вознегодовал по поводу их перемещения. На что ему резонно ответствовали: «Кувшины по-прежнему на своих местах, а беспорядок – лишь в твоём зрении».

Хотя слово «знание» прочно поселяется в текстах Газали, тогда как «вера» встречается куда – как реже, на деле все обстоит иначе. Вера объемлет и разум, и знание. Все их приключения разворачиваются во владениях веры. Газали четко и недвусмысленно поясняет, что наука о потустороннем включает Науку откровения и Науку поведения. Первая подразумевает открытие высшей истины, а вторая – знание,

<sup>1</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. Соч. в 2-х т. – М.: Мысль. – 654 с.

<sup>2</sup> Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения / в кн. Степанянц М.Т. Восточная философия. – М.: Восточная литература. РАН, 1997. – 503 с. – С. 428.

<sup>3</sup> Маритен Ж. Религия и культура / Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999.

состояние и действие. Речь не идет о привычном для нашего слуха разделении веры и разума с тем, чтобы в последующем дотошно и с страстием разбирать все тонкости их непростых взаимоотношений.

Нас сразу погружают в пространство веры: знание имеет смысл постижения потустороннего и в то же время определения тех действий, обрядов и обычаев, выполнение которых позволяет подступиться к самому сокровенному. Наука поведения – совокупность знаний о том, каким надо быть, чему следовать, как избавиться от «погубителей-пороков» и получить покровительство «спасителей-добродетелей», как вести себя в обществе, в семье, как служить Богу, чтобы быть допущенным к Науке откровения.

Наука поведения, следовательно, имеет нравственно-духовный характер, а наука откровения оказывается доступной далеко не всем, но лишь усердствующим, искренним и правдивым. И обе науки, как уже сказано, размещаются в пределах веры. Чтобы войти в эти пределы, достаточно без всяких колебаний и сомнений понять и принять сокровенный смысл речения «Нет божества, кроме Аллаха, а Мухаммад-Посланник Аллаха», не требуя каких-либо доказательств и подтверждений, полностью и безоговорочно доверяясь авторитету пророчества: «вера – это убежденность в сердце, это знание». Стереотипные представления, прилипшие к рассудку назойливые клише следует отбросить, чтобы уразуметь позицию Газали: знание в совокупности с состоянием и действием составляет целостность веры.

Кто знаком с концептом современного экзистенциального философа Мартина Бубера, может усмотреть в суждениях Газали первоначальное присутствие веры – эмуны, основанной исключительно на доверии к авторитету Священного писания (у Бубера речь идет о Торе)<sup>1</sup>. Но аналогии не должны уводить нас от инаковости и непохожести учения аль-Газали, от его уникальности и неповторимости. Суждение Мартина Хайдеггера «Все становятся похожими друг на друга, и никто не похож на самого себя», явно не по адресу Газали. Уж он то похож как раз на самого себя.

Тут сразу же хочется вступить за разум. Какова его роль в указанных Газали науках? Искать ответа долго не приходится: «уверовать в пророчество – значит признать утверждение о том, что за рациональным познанием имеется такая ступень познания, на которой раскрывается око, дающее возможность постигнуть особые объекты, недоступные для разума, также как постижение цветов недоступно для слуха...»<sup>2</sup>. Казалось бы, выдвинутый тезис воспроизводит обще-

<sup>1</sup> Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.

<sup>2</sup> Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения. – С. 431.

принятую логику теологических трактатов. Позже и св. Фома Аквинский прибегнет к подобного рода рассуждениям: разум приносит плоды до поры до времени, но наступает момент, когда он должен остановиться, уступая силе откровения<sup>1</sup>. Но у Газали есть нечто совсем особенное в приведенной аргументации. Разум не только подготавливает подступы к вере, «он дает показания в своей вере в пророчество и о бессилии своем постигнуть то, что постигается лишь пророческим оком»<sup>2</sup>, т. е. разум в своем высшем предназначении становится верой в преимущество пророчества.

В зависимости от того, как сочетаются в людях две науки – поведения и откровения, Газали осуществляет их классификацию по степеням веры. Чтобы пояснить свою мысль, он прибегает к метафоре, сравнивая веру с орехом, да не простым. Представь себе, говорит он, орех, у которого есть внешняя скорлупа, внутренняя скорлупа, ядро и еще ядро ядра. Так вот, первый разряд верующих удовлетворяется внешней скорлупой, соблюдает как будто обряды, но без участия сердца, скорее, для видимости благочестия. Это лицемеры, столь ненавистные Газали, что он называет их поведение зловредным и вызывающим всяческие порицания. Второй разряд верующих проникает к внутренней оболочке – это те, кто исполняет обряды, веруя искренне, но без глубоких религиозных потрясений – таково большинство верующих. Третья степень – приблизившиеся, те, для кого начинает проглядывать свет Истины и многое они начинают видеть, исходящим из Единого. И, наконец, четвертая стадия – правдивейшие, которые не лицезрят уже больше ничего, кроме Единого.

Основные события, связанные с достижением духовных состояний, разыгрываются именно на третьей ступени, тогда как первая требует разоблачения в ее ханжестве и показном благочестии, вторая – удовлетворяется обыденным, привычным поклонением, а четвертая не поддается объяснению. «Тайны этой науки не могут быть изложены на страницах книги, ибо знающие говорили: «Раскрытие тайны Божественного господства есть неверие»<sup>3</sup>. И в другом месте: «Разве ты не слышал сказанного: «не достичь познаваемого – значит познать»? Вероятно, правдивейшие открывают тайну, т. е. уже при жизни созерцают и узнают то, что другим суждено узнать только после смер-

<sup>1</sup> Фома Аквинский. Онтология и теория познания (фрагменты сочинений). – М.: Институт философии РАН, 2001.

<sup>2</sup> Абу Хамид Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения. – С. 426.

<sup>3</sup> Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере / перевод с арабского, исследование и комментарий В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1980. – 375 с., с. 206.

ти. Но они не раскрывают тайны, поскольку это значило бы ее уничтожение, раскрытие завесы перед теми, кто к тому не подготовлен.

Тайна Бога не подобна тайне, присутствующей в повседневной жизни, напишет позже и современный философ Пауль Тиллих. В обыденных ситуациях мы можем раскрывать тайну, снимать ее покров. Но в Откровении завеса только приоткрывается, и тайна остается тайной<sup>1</sup>. У Газали, однако, тема таинственности звучит иначе: для правдивейших тайна раскрывает свой смысл, но поведать о ней остальным они не вправе. Предел мистического познания – изумление и потрясение, охватывающее правдивейшего перед ликом Всевышнего.

Газали прибегает и к другой метафоре – корабль среди трех миров. Первый – осязаемый и явный, мир чувств, желаний и страстей. Второй – тот, к которому устремляется суфий, мир сверхчувственного и сокрытого. И третий, срединный – мир духовного совершенствования. Если волны прибывают и корабль отплывает, значит человек уже в мире духовного. «Если же он достигнет того, что пойдет по воде без помощи судна, он будет неколебимо шествовать в мире скрытого. Если ты не способен ходить по воде – уходи».

В дополнение к различению людей по степени веры дается и их различение по степени невежества. И критерий, по которому проводится классификация – прямо противоположен тому, коим пользуется сегодня большинство из нас, считая, что религиозные люди – самые необразованные, не отточившие свой ум аргументами науки. У Газали все обстоит иначе, ведь он говорит о духовном, религиозном знании. И потому самые невежественные как раз те, кто надеется обойтись без веры, черпая сведения о себе и о мире в кладовых беспорядочных фантазий и бессвязных представлений. Затем идут те, кто уверовал в такой малой степени, что не находит нужным избавляться от прегрешений – дескать, для Аллаха это незаметная, не имеющая значения капля в море, забывая, что *«А кто усердствует, тот усердствует для самого себя»* (Коран, 29:5). Отказываясь от лекарства сердца, такие невежды не слышат слова Всевышнего: *«Вы не спасетесь, кроме тех, кто придет к Аллаху с беспорочным сердцем»* (Коран, 26:89).

Есть среди невежд и те, кто ссылается на невозможность освободиться от страсти и гнева, поскольку жизнь преисполнена греховных помыслов и деяний. «Подобного рода дурачью» Газали напоминает, что шариат предписывает не искоренение страстей, что умерщвляет

---

<sup>1</sup> Тиллих П. Динамика веры / Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

жизнь, а их воспитание и удержание, ибо в противном случае чем отличался бы человек от вола или верблюда? Этот мотив встречается и в трудах христианских религиозных философов. Ив. Ильин пишет, например, о том, что жизнь без эмоций, чувств, страстей была бы горьким лекарством, но наши страсти мы призваны воспитать и облагородить<sup>1</sup>. Деление верующих на разряды по степени развития их религиозного сознания находим также в Новом завете (Послания Апостола Павла). Для современных исследований подобный метод может оказаться весьма полезным, поскольку помогает определять почти неопределимое, неподдающееся и сокровенное: глубину религиозной веры.

Начиная свой путь в вере человек, говорит Газали, должен помнить, что сотворен он не для игр и пустого времяпрепровождения. Ему дана крупная ставка. Хотя он не изначален, но вечен. И должен набрать посмертный путевой запас, добывая эликсир счастья. Ему предстоит испытать внутреннюю борьбу (муджахадат), подвергнуть самого себя трансмутации, как то происходит, когда после упорных усилий медь и латунь превращаются в чистое золото. Так и внутренняя алхимия способна исцелить и очистить, отполировать сердце, дабы явился в нем Лик Божий.

Хотя отсчет веры начинается с безоглядного доверия к кораническим авторитетам, предстоящий путь связан с внутренними усилиями, с опасностями и коварными ловушками. Вера, хочет сказать и говорит Газали – это наше стремление, воля, надежда, страх, отчаяние, радость, любовь, те духовные состояния, которые зовутся в суфизме макамами, прерываемыми вспышками-молниями экстаза.

Можно утверждать, что он возрождает аристотелевскую традицию онтологической интерпретации аффектов. Не будучи знаком с концептом восточного мыслителя, Мартин Хайдеггер припишет эту заслугу своей фундаментальной онтологии, заявляя, что после Аристотеля, представившего первую систематическую герменевтику аффектов, они попали в число исключительно психологических феноменов и только в экзистенциальной аналитике бытия вновь обнаружили свой подлинный смысл. Но такой смысл, смею утверждать, выявился много ранее, в экзистенциальной философии аль-Газали.

В каждом человеке таятся злоба, алчность, коварство, хитрость, зависть – все те «погубители», которые стремятся низвергнуть в пропасть, покрыть мглой и копотью сердце, дабы не узрело оно Владыки божественности. И те, кто не справится со своим животным началом,

---

<sup>1</sup> Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. – Т. 1-2. – М.: Радот: 1993. – С. 588.

кто не подчинит «борова алчности» и «пса злобы» в Судный день предстанет в облике этих животных – свиньи или волка. Один из самых коварных и опасных погубителей – зависть. Вкупе с ненавистью она стремится «выстригать веру». Зависть Газали называет первой грешницей, ибо именно зависть Иблиса к Адаму, которого возлюбил и возвеличил Аллах, стала причиной всех бед и несчастий человеческих. Зависть возрастает и жалит, как ядовитая змея, по мере того, как к ближнему приходят удача и благополучие, посылаемые Аллахом. /»Из всякого злость есть надежда изгнать/ – Завистника злобу ничем не унять». Вернее, унять-то можно – если благо и счастье ближнего сойдет на нет и обрушется на него беды и несчастья. По сути, зависть вызывается тем, что Аллах ниспослал кому-то больше своей благодати, и потому завистник уподобляется Иблису.

Вспомним, что Абай тоже всячески порицал зависть, задаваясь вопросом: «Может ли верующий завидовать?». Казахский мыслитель сокрушался по поводу того, что если кому-то из двух друзей повезет, они становятся заклятыми врагами: «пока ты добиваешься счастья, добра тебе желают все, но как только ты достигаешь цели, твой доброжелатель – лишь ты сам»<sup>1</sup>. Зависть подобна оборотню: она sneдает изнутри завистника, но тот, на кого она нацелена, может намеренно ее вызывать, стремясь возвыситься богатством, почестями, саном, чтобы «досадить другому, породить в нем зависть».

Еще один вероломный погубитель, сбивающий суфия с пути – страсть к мирским благам, сновитости и богатству. Но в мире нет ни одного абсолютно богатого, умеряет Газали гордыню возвысившихся. Все люди в абсолютном смысле – бедны, поскольку свое бытие они черпают из сущности Всевышнего, а значит, все они нуждаются в самом первостепенном, поддержании своей жизни. Абсолютно богатым может быть только тот, чье «бытие не исходит от другого».

А если говорить о бедности в другом смысле, то Газали выделяет несколько типов отношения к имуществу: аскетизм, когда человек, наследовав имущество, не высказывает радости; довольство, когда он, хотя и не стремится к богатству, радуется, если его заполучит; алчность, безудержное стремление к богатству любыми путями и средствами и, наконец, состояние «не нуждающихся», когда человеку все равно, есть ли у него богатство, или нет, поскольку он знает, что «все имущество в кладовых Аллаха, а не в его, и нет разницы, будет ли оно в руках его или когонибудь другого»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Абай. Книга слов. Шакарим. Записки забытого. – Алма-Ата: «Ел», 1993. – С. 60.

<sup>2</sup> Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. – С. 194.



Любовь к мирским благам – преграда к постижению Аллаха. Эти два вида любви – как вода и воздух в кубке: одно обязательно вытесняет другое. Или как два человека по пути к Мекке: одного верблюдица приближает к желанной цели, а другого постоянно удаляет. Порицание страсти к обогащению напоминает евангельское *«Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют, и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют, и где воры не подкапывают и не крадут. Ибо, где сокровища ваши, там будет и сердце ваше»* [Матфей 6:19-21].

И Абай, наставляя на путь активной деятельности предостерегает от чрезмерной страсти к накопительству, создавая своеобразную «философию богатства». **Во-первых**, надо выяснить, каковы цели того, кто стремится к обогащению. «Между богатством, накопленным для того, чтобы возвыситься, и богатством, которое копят для того, чтобы иметь возможность помочь страждущим и не быть в зависимости от других, есть большая разница»<sup>1</sup>. **Во-вторых**, определить какими путями человек обогащается – честным трудом, ремеслом, талантом или вероломством и интригами. И, **в третьих**, уразуметь, к чему приводит богатство, ибо тот, кто добывает его собачьим путем, и тратит его по-собачьи, становится глубоко несчастным, обездоленным милостью Аллаха.

Если такие «погубители» как зависть, страсть к почестям и богатству препятствуют страннику, стремясь сбить его с верного курса, то «Спасители», такие как надежда и любовь поддерживают и укрепляют его в вере. Надежда имеет смысл предельного ожидания милости Господней: это надежда на спасение. Она предполагает знание причин и условий, способствующих осуществлению ожидания, и, главное, надежда требует действия, приближающего желаемое и рассеивающего сомнения в его возможном пришествии. В противном случае, надежда на спасение обернется тщеславием и пустой мечтой. / *«Спасенья ты ждешь, а живешь без забот, / Но как же по суше корабль поплывет?»*.

А заботы эти – посадить семя веры в плодородную почву, ухаживать за ним, лелеять и взращивать, прикладывая все свои усилия, чтобы семя дало дружные всходы. «Тот, чьи семена хороши, чья земля плодородна, чья вода обильна, имеет заслуженную надежду, но и эта надежда требует от него следить за землей, ухаживать за ней, вырывать сорняки» до момента жатвы, Судного дня, поскольку мир есть пашня другого мира и не пожнет тот, кто не посеял и не взрастил семя веры в своем сердце. Надежда, следовательно, есть ожи-

<sup>1</sup> Абай. Книга слов. Шакарим. Записки забытого. – С. 75.



дание того, что больше всего любимо и содействие осуществлению этого желания, изгнание пороков и погубителей души человеческой.

Тексты Газали дают основания для утверждения о его непоказной, искренней толерантности, говоря современным языком. Он ссылается не только на суннитские, но и шиитские источники, обнаруживает не поверхностное знание библейских текстов. По некоторым свидетельствам, он общался с христианскими мистиками греко-православной церкви. И не случайно в его рассказе о возвращении веры мы узнаем евангельскую притчу о сеятеле [Матфей, 13:3-9]. Времена, в которые довелось жить Газали, отличались по словам А. Меца, «неслыханной для средневековья веротерпимостью в совместной жизни с христианами и иудеями», что «принесло мусульманской теологии отнюдь не средневековый придаток – сравнительное богословие»<sup>1</sup>.

Удивительным образом концепт надежды средневекового суфия оказывает влияние и на философию современного французского феноменолога Поля Рикера. Он тоже определяет надежду в ее предельном смысле – как надежду на спасение, на воскресение. «Задача герменевтики воскресения заключается в восстановлении потенциала надежды, в провозглашении того, что воскресение принадлежит будущему»<sup>2</sup>. Более того, Рикер связывает феномен надежды со свободой – и опять-таки в ее предельном смысле: свобода от смерти. Как может человек считать себя свободным, если над ним неизбежно тяготеет проклятие смерти, – вопрошает мыслитель. Надежда и есть условие освобождения, так что надежда и свобода составляют единое керигматическое ядро веры.

Примечательно, что Газали не противопоставляет надежду и страх, считая, что и страх является побудителем к исцелению сердца. Эту его мысль позволяет лучше понять Мартин Хайдеггер, различающий страх как психологическое состояние, когда человек знает, чего он страшится (Furcht) и экзистенциальный страх, когда человек внезапно «проваливается» в ничто (Angst). Именно экзистенциальный страх, согласно Хайдеггеру, позволяет вырваться из убаюкивающих объятий нейтрума, безличностного анонима *das Man* и устремиться к подлинной самостности и просвету Бытия. «Физиологическое явление страха возможно только потому, что *Dasein*, в основе своего бытия страшится»<sup>3</sup>. Подобные пассажи позволяют вникнуть в смысл

<sup>1</sup> Мец А. Мусульманский Ренессанс. – М., 1966. – С. 171.

<sup>2</sup> Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М.: Искусство, 1996. – 269 с.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: ad Marginem, 1997. – 451 с.

состояния страха у Газали: это онтологический страх, побуждающий к совершенствованию и осуществлению надежды, о чем догадываются «обладатели сердец».

Об онтологическом состоянии страха читаем и у Жака Маритена: человек живет в тревожном предчувствии или райского блаженства или мук преисподней. Он погружается в разлом бытия, в ничто, спасаемый лишь светом надежды<sup>1</sup>. Так философская компаративистика позволяет вникнуть в смысл сказанного тысячелетия назад и, в то же время, приоткрывает значения сегодняшних философских учений: вот оно, взаимодействие, взаимопонимание, взаимопомощь эпох и культур!

Из марксистских авторов, стремящихся высвободить надежду из теологических оков, известен более других Эрнст Блох, близкий по взглядам к франкфуртской школе. Пожалуй, он один из немногих, кто претендовал на разработку «философии надежды». Религиозные концепты, полагает он, обращены в прошлое, поскольку для них совершенство уже воплощено в образе абсолюта, тогда как марксизм устремлен в будущее и именно потому включает в себя принцип надежды: это знание возможностей настоящего и революционные усилия по его переустройству<sup>2</sup>. Подобные марксистские утопии звучат сегодня архаично, особенно, принимая во внимание современные версии о том, что будущее «не вычитается» из настоящего, но, напротив, создаваемое духовным импульсом несуществующее, идеальное, проецируется в настоящее, преображая реальность. Думается, что сущность надежды высказана, в большей степени, не в марксистских утопиях, а в мистическом учении аль-Газали и его современных последователей.

Но самая отважная и всесильная из всех «спасителей» – любовь. Газали называет несколько типов любви. Прежде всего, к самому себе, своей жизни, семье, потомству. Затем, к своим благодетелями, вспоминая слова Пророка: *«Боже, не сделай так, чтобы нечестивый одарил меня, а то полюбит его мое сердце»*. Особенно выделяется любовь к другому человеку, и не ради своего блага, а ради него самого, благодаря обнаруженному духовному сходству.

Все типы любви сопровождаются радостью и удовольствием от созерцания Прекрасного и Совершенного посредством пяти чувств и благодаря внутреннему видению и слуху. Но все они объединяются в любви к Всевышнему: как же может человек любить самого себя и не преклоняться пред тем, кто подарил ему жизнь и продлевает

<sup>1</sup> См.: Маритен Ж. Религия и культура.

<sup>2</sup> Блох Эрнс. Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1-3. В.: 1959.

его бытие? Аллах – самый возвышенный и милостивый Благодетель, к которому любовь возникает ради него самого, а не ради будущих его наград или из страха перед грядущим возмездием. И Всевышний отвечает такому человеку любовью: *«если я возлюблю его, я буду его слухом, которым он слышит, его зрением, которым он видит, его языком, которым он говорит»*.

Это же предание приводит в «Геммах мудрости» Ибн-Араби. Но в отличие от него, Газали не считает, что созерцание Бога в женщине – самое интенсивное и совершенное. Газали приводит весьма неожиданный критерий различения полов, не биологический, и не социокультурный, а духовный: тот, кого отвлекают от стремления к Аллаху дела земные – купля-продажа и другие заботы подобного рода, тот поистине – женщина, будь он даже рожден мужчиной. Явное предпочтение в духовных стяжаниях отдается Газали мужчинам, хотя среди блистательных имен прославленных суфиев были и женщины.

После напряженной борьбы, алхимической трансмутации, странник прибывает на первую стоянку. Избегая термина «объяснение», Газали говорит о «понимании», представляя один из великолепных образцов восточной герменевтики. Понимание включает и одновременно превосходит разум. В понимании нет однозначного и единственно верного суждения, поскольку все зависит от состояния того, кто воспринимает Слово Корана, от подготовленности нивы его сердца. Одно и то же речение, высказанное в поэтической форме, может получить совершенно различные, даже противоположные смыслы. И все они будут истиной.

И Газали приводит историю о том, как некая наложница, обнившая хозяйина дворца, ласково напевала: *«Ты каждый день меняешься / Тебе к лицу скорее было б постоянство»*. Проходивший мимо юноша замер на месте, побледнел и попросил повторить бейт. А после того, как снова его услышал, тут же упал замертво. То, что имела в виду невольница, он воспринял совершенно иначе: как обращение к нему самого Аллаха, укоряющего его в нерадивости и отклонении от божественных заповедей.

Другой пример еще более убедительно раскрывает герменевтическую ситуацию понимания. Какой-то человек торжественно провозглашал: *«Хвала Ему, Великому Небес! / От взора нашего Возлюбленный исчез»*. Услышал его один прохожий и сразу же согласился: *«Ты прав»*, но другой категорически возразил. *«Ты не прав»*. И оба они высказали истину. Потому что для первого, только начинающего свои труды, лик Аллаха еще не явился во всем своем великолепии. А для второго, испытывающего процесс трансмутации, Возлюбленный

– всегда в сердце и перед глазами. Их утверждения, хотя и противоположны, но не противоречивы, поскольку объясняются различной степенью их религиозного сознания. «Нет такого бейта, чтобы его нельзя было понять в [различных] смыслах, что зависит от степени обилия знаний и чистоты сердца слушающего»<sup>1</sup>.

Различное понимание одного и того же высказывания, в зависимости от духовного состояния воспринимающего – один из основных тезисов восточной герменевтики, дающий ключ к решению многих современных проблем в религиозной сфере, и не только. Люди могут прийти к согласию, понять друг друга, если примут во внимание непохожесть, нетождественность, инаковость своего жизненного опыта и культурных традиций. О том же читаем у Ибн-Араби, выступившего последователем восточной герменевтики аль-Газали: богоявление свершается каждый раз иным образом, в зависимости от духовной подготовленности индивида или целого народа<sup>2</sup>.

«Понимание» Газали считает не только экзистенциальным, но и онтологическим феноменом. Оно свершается, когда человек вслушивается в речение Всевышнего внутренним слухом, когда не обязательны слова определенного языка. Своим концептом мусульманский мистик помогает раскрыть содержание тезиса Мартина Хайдеггера об онтологической сущности понимания, занимающего одну из ключевых позиций в экзистенциальной аналитике *Dasein*. Хайдеггер, не ссылаясь на Газали, замечает, что уже древние греки различали язык (*Sprache*) и речь (*Rede*). Онтологический смысл понимания связан с речением, подразумевающим сущностную возможность молчания. «Только в подлинной речи возможно подлинное молчание. Чтобы быть в состоянии молчать, *Dasein* должно иметь нечто для высказывания, т. е. распоряжаться подлинной и богатой открытостью самого себя»<sup>3</sup>.

Суть этих высказываний становится ясной благодаря философской компаративистике: разобраться в тяжеловесных пассажах немецкого мыслителя помогает из своего средневекового далека аль-Газали: понимание – то, что связует Бога и человека, внимающего в нем восторге гласу Всевышнего. Понимание доступно каждому страждущему, не зависимо от его этноса и языка, то, что в современных концептах обозначается излюбленным ныне словом «диалог». Ведь и человек, хотя молчит, но обращается к Всевышнему со своим речением, слышимым только внутренним слухом.

<sup>1</sup> Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. – С. 103.

<sup>2</sup> См.: Ибн Араби. Мекканские откровения.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Бытие и время.

Следующая стоянка путника – экстаз, то, что выходит за пределы понимания, внезапное озарение, посылаемое свыше как награда, высшая милость, снятие покрывала, блеск истины. «Экстаз есть первая из стадий избранности, это доказательство правдивого уверования в отсутствующее; когда они вкусили его и в их сердцах распространился свет его, у них исчезло всякое сомнение»<sup>1</sup>.

Понимание, стало быть, хотя и не сводится к разумению, но включает его и потому не свободно от преследования сомнения, изгнание коего достигается только на стоянке экстаза. Тема «Сомнение, скептицизм и Газали» заслуживает особого обсуждения. Многие исследователи считают его предшественником Юма и всего философского скептицизма в целом. Разрывая необходимую связь причины и следствия, полагая, что они связаны только последовательностью во времени, Газали, якобы, опередил Юма в его скептических утверждениях настолько, что английскому философу «больше нечего было сказать»<sup>2</sup>. А Юм, по признанию Канта, «разбудил его от догматической дремоты», – продолжим этот ход мысли и, следовательно, нити кантовского критицизма тянутся к аль-Газали.

Но на этом имеет смысл приостановиться. Не причислять же великого теолога и суфия к скептикам! Стоит разобраться, что есть скептицизм и что есть сомнение, чтобы уразуметь, какую роль оно играет в алхимической трансмутации путника. В истории философии можно выделить две основные формы скептицизма: античный, выдвинувший знаменитый троп и регрессе в бесконечность, имеющий смысл отсутствия какой-либо твердой почвы, безусловного основания. И второй – скептицизм Возрождения, когда регресс в бесконечность попытались приостановить онтологическим абсолютным началом. Газали, даже с самой большой натяжкой, невозможно назвать скептиком ни в том, ни в другом смысле. Это значило бы привнести в его учение совершенно чуждые элементы, несовместимые с его концептом веры.

Другое дело – сомнение. Восточный мистик считает его допустимым для познающего в качестве одного из способов достижения достоверности. Но для странника преодоление сомнений предполагает не столько обращение к умозрительным рассуждениям, сколько подвижничество и внутреннюю борьбу, дабы достигнуть истины мистического познания и окончательно покончить с коварными посягательствами сомнения.

---

<sup>1</sup> Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. – С. 106.

<sup>2</sup> Наумкин В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» / В кн. Абу Хамид аль-Газали «Воскрешение наук о вере».

Экстаз вызывается незнанием. Эта стоянка за порогом разума. И Газали рассказывает, как на одном ученом собрании, где шла дискуссия о сущности знания, некто, долго молчавший, неожиданно поднялся с такими словами: *«Душу томя, ворковала голубка, / Горем убита. Я вспомнил о друге, / О праведном роке... Стенала в печали / Голубка – печаль и меня охватила / ... Пожалуйся ей – не поймет меня птица / И мне не понять ее жалобы горькой. / Но, страстью объятый, беду ее знаю, / И, страсти вкисив, она знает мою»*. И все присутствующие, забыв о своих разногласиях, впали в экстаз. Понять голубку – невозможно, но есть нечто выше понимания, разума, знания.

Одна из составных частей веры – таваккул, упование на волю Господню, отречение от собственной воли. На этой стоянке Газали сталкивается с одной из самых сложных и непроясненных проблем в отношениях Бога и человека, на которую не дает однозначного ответа ни Коран, ни Сунна: в какой степени Аллах определяет все поступки, мысли и дела человека и в каком смысле человек может обладать свободой выбора?

Настаивая на том, что «Всевышний – единственный и неповторимый Деятель, а все другое есть лишь действующее по принуждению и не может привести в движение самой простой частички земного или небесного мира», Газали, казалось бы, полностью лишает человека свободной воли. Но как тогда объяснить существование мирового зла, считая Бога всемогущим, способным его уничтожить? Ответ для Газали один – и зло, и добро, и добродетель, и грех исходят от Аллаха. «Совершенство и ущербность проявляются только рядом друг с другом. Великодушная щедрость и мудрость требуют существования и совершенного и ущербного... Суть этого в том, что и добро, и зло нужны».

Но если это так, спросим мы, зачем же суфию искоренять в себе пороки и заниматься духовной трансмутацией: если и грехи от Аллаха, то с человека снимается ответственность за содеянное, он уже не может быть субъектом морального действия. И праведник уподобляется грешнику. «В чем тогда смысл наказания и воздаяния, гнева и довольства, как он может гневаться на самого себя?» – начинает сомневаться Газали.

И он отвечает сам себе, обращаясь к доктрине касба аль-Ашари: все, что происходит, зависит, в конечном итоге, от Аллаха. Он побуждает к действию и посылает испытания (грехи). Человек же проявляет свободу воли в том, что может выдержать эти испытания и вызвать благосклонность Всевышнего или же, наоборот, испытание окажется ему не под силу, и он волеется в число грешников. Следо-



вательно, человек становится ответственным за действие, которое он совершает совместно с Богом. У Ибн-Араби встречаем ту же доктрину: Аллах посылает человеку искушение, прежде всего, женщинами. И тот, кто его выдержит, удостоится милости Всевышнего. Аллах говорит: встань! А действие совершает человек<sup>1</sup>.

В христианском мистицизме (Псевдо-Дионисий Ареопагит) дается иная трактовка соотношения предопределения и свободной воли человека. Эти два тезиса антиномичны только в пределах рационального, но в духовной сфере антиномия исчезает, поскольку Благодать и свободная воля человека образуют синергию, не опровергая, но обогащая друг друга<sup>2</sup>. В христианстве Бог признается источником только блага и добра. Человек, созданный по образу божьему, «отпускается» на свободу, и то зло, что свершается в мире, объясняется его свободой выбора добра или зла. По словам Ник. Бердяева, только тогда, когда в монотеистических религиях откровения Бог воспринимается как личность в высшем смысле этого слова, человек тоже становится личностью, способной на свободу выбора, т.е. впервые в мировой истории появляется возможность нравственного контекста – вменяемости, вины, ответственности<sup>3</sup>.

Развернем нашу аргументацию. Человек свободен творить зло. Но если это человек верующий, он прозревает волю Бога, его Благость, Призыв, Любовь и потому свободно творит свободную волю Всевышнего. Не так ли произошло, когда Сократ утвердил знание мерилом добродетели? Не поняли, совсем не поняли смысла им сказанного даже его последователи, и в их числе Аристотель. А ведь Сократ говорил не о простом знании «геометра» или «башмачника», хотя и о них тоже. Но, главное, о знании как таковом, т.е. о знании воли Бога, в коей проявляется высшее Благо и Добро. И коли приобщится человек к такому знанию, не совершит он тогда несправедливых поступков. Потому и Августин поучает: «Поверь в Бога и делай, что хочешь».

Газали, хотя и объясняет, каким образом принуждение сочетается со свободой воли, предупреждает, что посвященным в откровение, а таковым он считает себя, раскрыть тайну запрещено. «Пророк,

<sup>1</sup> См.: *Ибн Араби*. Мекканские откровения. СПб.: центр «Петербургское востоковедение», 1995. – 288 с.

<sup>2</sup> См.: *Дионисий Ареопагий*. Мистическое богословие. – Киев: Путь к истине, 1991. – 390 с.

<sup>3</sup> См.: *Бердяев Ник.* Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.



да ниспошлет на него Аллах мир и благодать, сказал: *«Предопределение – тайна Всевышнего, не открывайте же ее»*. Мусульманский суфий восстает против невежества в делах духовных, против ханженства и лицемерия, когда некие святоши усердно кладут поклоны, не уклоняясь от строгих предписаний, но не имеют в душе искренности и правдивости, претендуя однако на праведность. Это как раз то, что в наибольшей степени вызывает неприятие Газали. Сокровенный смысл и сердце религии сокрыто от подобных мнимых ревнителей веры. Поэтому суфий настаивает на особой значимости намерения, т. е. стремления, внутренней мотивации, без чего последующие дела и поступки лишаются религиозного смысла.

Он ссылается на одно из преданий, подтверждающих его мысль: *«Если два мусульманина скрестят свои мечи, то и убитый, и убивший попадут в ад, потому что убитый тоже хотел убить товарища»*. И еще *«Тот, кто [намеревался совершить] хороший поступок, но не совершил его, тому записан хороший поступок»*. Газали не упускает из виду последующие действия, но их направленность и истинное содержание определяются намерением. *«Для действия необходимо намерение, чтобы оно было благом, намерение же само по себе останется благом, даже если действие не совершится из-за преграды»*<sup>1</sup>.

А наша сегодняшняя религиозная ситуация отмечена явным преобладанием внешних факторов благочестия над внутренней мотивацией, искренним намерением приблизиться к Всевышнему. Людям кажется, что если они последуют религиозным предписаниям, не вкладывая своего сердца, можно спокойно и умиротворенно заняться обыденными делами, считая религиозный долг исполненным и вновь погружаясь в сутолоку повседневности. Намерение! – призывает Газали. Внутреннее пробуждение, неуспокоенность, взволнованность, чудеса сердца – вот что может спасти от высокомерия и накипи фанатизма.

Итак, религиозный путь Газали был многоэтапным. Поначалу он возлагал большие надежды на разум, стремясь «выстроить концепцию рационального познания человеком ненаблюдаемого и чувственно невоспринимаемого»<sup>2</sup>. Газали не устал разъяснять, что заблуждается тот, кто считает нашим назначением питание, страсть, совокупление, ведь в таком случае человек не отличался бы от диких животных. Но у него есть неоспоримое над ними превосходство. «Оно

<sup>1</sup> Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. – С. 262.

<sup>2</sup> Игнатенко А. Познать непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного – ал-гайб) / Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М.: Восточная литература РАН, 1998. – 527 с. – С. 198.

состоит в разуме, с помощью которого он сможет познать Всевышнего, познать все его чудеса»<sup>1</sup>. Однако со временем рационалистический оптимизм, позволяющий Газали с поднятым забралом выступать против представителей фальсафа, поукас. Мыслитель убедился, что разум, хотя и является первым даром Аллаха, не может постичь божественных повелений, которые «познаются другим светом, выше и благороднее, чем разум». Это – духовное состояние, высокая стоянка, и потому тот, кто познал самого себя, тот познал и Господа. Разумным признается уверовавший, и разум считается слугой сердца.

Следуя восточной традиции, Газали называет сердце одним из духовных даров. Оно является одновременно и знающим, и контролирующим, и беседующим, а главное – укоряющим и требующим. Это необыкновенный бесценный Дар, в котором есть пять внешних дверей, открытых в мир чувственного, и одно маленькое светлое, ясное окошечко, откуда можно заглянуть в царствие небесное, и тогда исчезают окончательно все сомнения. Большинство людей удовлетворяются внешними дверями, и только иногда во сне приоткрывается для них то заветное окошко, видение того, что когда-то им предстоит.

Но есть люди, которые и в бодрствующем состоянии способны открывать это окно в невидимое, после того, как долгое время занимались «объездкой самих себя», внутренней алхимией. «Все знания пророков были получены именно таким путем, а не через чувства и обучение». И снова нескрываемое изумление: у далекого по времени и культурной эпохе философа Хайдеггера встречаем тот же загадочный термин «окошко» и в очень схожем значении: *Dasein*, пребывающее в железных тисках усредненной повседневности, безжалостного анонима *das Man*, прорывается через экзистенциалы страха и смерти к подлинному, личностному существованию и в окошке, в просвете бытия, проглядывает истинный смысл.

А когда людям удастся изловить «зерно счастья», заглянуть в светлое окошко царствия Божьего, откуда сияет свет истины, прекращаются их раздоры и они приходят к согласию, ибо «Всевышний Аллах соединяет в согласии их сердца». Истина впервые являет им свой целостный лик, тогда как прежде каждый созерцал лишь какой-то фрагмент, будучи уверенным, что прозревает все. Поэтому он был одновременно и прав, и не прав. «Большинство противоречий среди людей происходит оттого, что все отчасти говорят правду, однако видя нечто, полагают, будто бы увидели уже все»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ал-Газали. Элексир счастья. – С. 18.

<sup>2</sup> Там же. – С. 37.

И Газали приводит известную притчу, на которую ссылаются многие восточные мыслители, в том числе, Джалаладдин Руми. В какое-то селение прислали слона для обозрения и восхищения жителей. Устроили его в темном помещении и каждому входящему завязывали глаза, прежде чем он приступал к знакомству с диловинным животным. Возможно, эта была игра, но имела она глубокий скрытый подтекст.

Те, кто дотронулись до ног, с жаром утверждали, что слон подобен колонне. Другие, прикоснувшись к ушам, настаивали что это – опухала. И все были правы, и никто не был прав, потому что истина нашлась в целостности. Так и смысл происходящего в этом и последующем мирах открывается только Всевышним. Поэтому искреннее верующие, осуществившие алхимию, трансмутацию души и тела, достигшие лицезрения в бодрствующем состоянии того, что другим приоткрывается частично во сне или только после смерти, преодолевают все противоречия и разногласия, воспринимая истину в ее целостности.

Интерпретируя положения Газали, можно сказать, что эликсир счастья, т. е. мистического познания самого себя, дольного мира и Бога, позволяет прийти к подлинной Вере как духовному феномену, объединяющему в согласии все религии и конфессии. Так что вместо разногласий и конфликтов наступает долгожданное умиротворение, душевное спокойствие, всеобщее ликование. Такова удивительная премудрость подлинной Веры...

### **«Я исповедую любовь». Мухитдин Ибн-Араби**

Сегодня в мире так много страданий, столько оплаченных кровью стремлений к сохранению идентичности под ветром глобализации, что самым главным в повестке дня становится согласие, взаимное признание и уважение. Нам надо понять друг друга, чтобы принять. Нам нужно доверие – как глоток прозрачной чистой воды для путника, оказавшегося в иссохшей пустыне.

И вот звучит призыв с Востока – к согласию, доверию и любви. Творчество великого Шейха Мухиддина Ибн-Араби, непревзойденного исламского суфия и одновременно рационалиста, традиционно рассматривается в ареале средневековой арабской философии. Но оно по праву и без оного принадлежит также мировому философско-религиозному дискурсу, и многие прозрения, жемчужины мысли и духовных поисков Ибн-Араби вторгаются в современность и, более того, сверкающей молнией пронзают будущее. И если принять во

внимание идею современного французского семиолога Ролана Барта о переплетении, взаимодействии культурных традиций прошлого и настоящего, образующих разветвленную «сеть» или мощную стереофонию, «гул голосов»<sup>1</sup>, то в этом культурном многоголосии явно и различимо слышен голос Ибн-Араби. Великий Шейх вырывается из оков своего времени и вступает в диалог с современными мыслителями и Востока, и Запада, многое открывая и Мартину Хайдеггеру, и Морису Мерло-Понти, и Гансу-Георгу Гадамеру, и Ролану Барту.

Известный немецкий культуролог Вальтер Беньямин предложил эксклюзивный метод расшифровки бартовского «гула голосов», понимания феноменов прошлой культуры, введения их в настоящее и будущее. Это метод «стереоскопа», где две картинки накладываются друг на друга, создавая в пространстве между собой третье изображение. Прошлое и настоящее в истории тоже встречаются, порождая некий новый феномен культуры. Традиция не вписывается в современность линейным броском, но включается в констеллятивные объемные отношения, где прошлое продолжает свершаться под воздействием настоящего<sup>2</sup>. Так и концепт Ибн-Араби обретает новую жизнь в стереоскопическом пространстве прошлого и настоящего.

Но есть ли какая-то предпочтительная, избранная из всех интерпретация, в которой аутентично воспроизводится подлинный образ феномена культуры? Признанный исследователь суфизма, переводчик и комментатор трудов Ибн-Араби А.Д. Кныш утверждает, что его тексты настолько сложны, виртуозны по мысли и многослойны по смысловым коннотациям, что никому еще не удалось вникнуть в их суть и воспроизвести ключевые идеи исламского суфия: исследователи, де, ограничиваются своими интерпретациями, захватывая только ту часть многотомных и многомысленных трудов, которая оказывается им под силу<sup>3</sup>.

Подобными высказываниями, если я не ошибаюсь, Кныш обнаруживает толкование интерпретации, исходящее из концепта Вильгельма Дильтея: «Последняя цель герменевтического понимания – понять автора лучше, чем он сам себя понимал». Имеется в виду, что некогда существовал завершенный, состоявшийся феномен культуры, который и надлежит расшифровать и присвоить. Тем самым утверждает-

<sup>1</sup> См.: Барт Р. Избранные работы. Семиотика: поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.

<sup>2</sup> См.: Benjamin W. *Passagenwerk*. G. S. Bd. 5.1. – Frankfurt/Main, 1980. – 575 s.

<sup>3</sup> См.: Кныш А.Д. Предисловие / Ибн-Араби. Мекканские откровения. – СПб: Центр «Петербургское востоковедение», 1995. – 288 с.

ся возможность однозначной и единственно «истинной» интерпретации, предложив которую, можно успокоиться и слегка отдохнуть.

Концепцию одноразового толкования решительно опровергает методолог франкфуртской школы Теодор Адорно, считая, что феномен культуры невозможно остановить в его шествии через века, а шествует он именно через множество интерпретаций, приумножающих его бытие и передающих эстафету друг другу. Возможность бесконечных интерпретаций создается самим феноменом культуры, в себе незавершенным, открытым, загадочным. «Понимают только тогда, когда понимание трансцендирует то, что оно хочет понять». Чем больше понимают феномен культуры, тем в большей степени он обнаруживает свою конститутивную загадочность. Все интерпретации, которые уже даны многотрудным текстам Ибн-Араби и будут еще прибывать и прибывать, как неиссякаемый источник Истины, не охватят и не смогут охватить целостность его философии, вычерпать море его идей и прозрений.

Ибн-Араби избегал точного наименования своей онтологической и одновременно гносеологической и аксиологической доктрины. Последователи оказались более решительными и назвали ее «концепция единства бытия (вахдат ал-вуджуд)». В ней воплотились поиски и свершения суфийской мысли арабского средневековья. Поэтому попытки европейских толкователей однозначно вписать ее в рамки принятых в западной традиции терминов оказываются безуспешными (например, объявить Ибн-Араби «пантеистом»). Он живет и творит, прежде всего, в контексте своей эпохи и своей культуры. И в то же время выходит за их пределы, как и все большие непревзойденные философско-религиозные гении.

Для Ибн-Араби Бог, мир и человек не разделены китайской стеной. Бог включается в свое творение, входит в сердце человека, так что триада составляет нераздельное единство, но не тождество. Скорее, речь идет о диалектике трансцендентного и имманентного: Бог одновременно трансцендентен и имманентен. Не надо разделять Бога и творение, ибо «миропорядок есть целиком Бог, или целиком Творение, ибо он – Творение в одном соотношении и он же – Бог в другом соотношении, воплощенная же сущность едина»<sup>1</sup>.

Таким образом, Ибн-Араби стремится разрешить парадокс средневековой арабской философии. Его предшественники рассуждали

---

<sup>1</sup> *Ибн-Араби. Геммы мудрости* / В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн-Араби. – М.: Наука, Восточная литература, 1993. – 328 с. – С. 204.

в общепринятой парадигме: существует континуум бытия, которому противопоставляется абсолютно трансцендентное его основание, божественная сущность. Соответственно, ставилась задача описать связь первоосновы бытия с бытием как иным по отношению к этой первооснове. Но такая постановка проблемы оказывалась противоречивой: основа могла быть основой только в том случае, если она для бытия не иная. «Первооснова континуума бытия должна быть понята как столь же трансцендентная, сколь и имманентная ему, столь же иная, сколь и не иная по отношению к нему»<sup>1</sup>.

Тебе видится, что мир – нечто вне и сверх Бога, – обращается Ибн-Араби к своему слушателю, – но это не так. Разве может тень отпасть от того, тенью чего она является? «Она соединена с человеком, который ее отбросил, и сие единение не может распасться, ибо для вещи невозможно отпасть от своей самосущности»<sup>2</sup>. Еще одна метафора, позволяющая вникнуть в суть проблемы – разглядывание света через цветное стеклышко. Мы видим цвет стеклышка, но не самый свет. «Бог и всякая тень – малая или большая, чистая или чистейшая – как свет и то, что скрывает его от смотрящего в стеклышко»<sup>3</sup>. Если сказать – свет зеленый, то это будет истиной чувства, если отрицать – истиной умозрения. Истинная сущность твоя в Господе твоём, и воплощенные сущности наши – не что иное, как тень Его.

Бытие, учит Ибн-Араби, делится на имеющее начало и не имеющее начало (Аллах Всевышний). Когда один из пророков спросил Аллаха, для чего он создал человека, Аллах ответил: *«Я был скрытым сокровищем и не был знаем. Тогда я возжелал быть познанным и создал тварей. Я явился им, и они познали меня»*. Это предание не зафиксировано Кораном, и многими богословами подвергается сомнению, прежде всего, оппонентом великого Шейха – Ибн-Таймией. Но Ибн-Араби настаивает на его достоверности, разъясняя, что и мир, и человек, прежде чем быть воплощенными, существовали в предвечном божественном модусе. Вселенная до своего творения имела в божественном знании. Так же и человек: он и вечен и преходящ, поскольку первоначально не существовал как форма и конкретная сущность, а потом возник.

В безначальной вечности, стало быть, и Вселенная, и Зейд обладают одновременными свойствами бытия и небытия. Причем, Бог

<sup>1</sup> Смирнов А.В. Философия Ибн-Араби: анализ // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн-Араби. – С. 127.

<sup>2</sup> Геммы мудрости. В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – С. 190.

<sup>3</sup> Там же. – С. 208.



творит каждое мгновение, так что вся Вселенная – единая пульсирующая сущность. Каждый миг все умирает и с дыханием Божьим рождается вновь. Когда Соломон, разгневанный поклонением идолам народа царицы Савской Билкис, повелел доставить к нему ее трон, это случилось в то же мгновение. Причем, трон не совершал никакого перемещения в пространстве: он был низведен Богом в небытие и тут же с новым дыханием восстановлен в дольном мире. Многие люди, разумеются рационалисты, приходят в недоумение относительно нового творения. А ведь с каждым дыханием божьим Бог проявляется, не повторяясь. «Каждое проявление дарует новое творение и уносит прежнее»<sup>1</sup>.

Особая роль, утверждает Ибн Араби уготована в творении Человеку. Сущность его – граница, отделяющая солнечный свет от тени, и потому ему принадлежит абсолютное совершенство. В него Аллах вдохнул Святой Дух, приобщив его к абсолютному бытию. Так что человеку дарована доля в Божественной природе (скрытый аспект его бытия) и одновременно – в нем присутствует мир во всей его полноте (явный аспект). «Весь мир без остатка был создан по образу человека, то есть образу, в соответствии с которым был сотворен человек»<sup>2</sup>.

Ибн-Араби настойчиво разъясняет, что он имеет в виду не каждого, не любого встречного, но совершенного человека. Это понятие для него многозначно и многомысленно: проводится четкое различие «совершенного человека» и «человека – животного». И дается критерий их различения в ссылке на предание: у Аллаха спросили, создал ли он что-нибудь более мощное, чем горы? И он ответил: да, железо. – А чтонибудь еще более мощное? – Воду. – А превосходящее воду? – Ветер. – А превосходящее ветер? – Человека «Это он тот, кто овладел своим порывом, сильнее, чем порыв [ветра]. Это он должен именоваться «человеком», а тот, кто не сумел овладеть этой стоянкой, – животное, которое лишь обладает внешним обликом человека, не иначе»<sup>3</sup>. Совершенный человек есть «соединение всего, всеобъемлющее бытие, величайшая копия [Бога], благородный концепт [Божественных имен], самая совершенная в своем строении сущность», именно поэтому «Кто познал себя, познал господа Своего». Символом пограничного состояния человека, его принадлежности и миру духовному и одновременно миру телесному является «перешеек», сочетание элементов Божественного и тварного.

<sup>1</sup> Ибн-Араби. Мекканские откровения. – С. 49.

<sup>2</sup> Там же. – С. 139.

<sup>3</sup> Там же. – С. 158.



Поясняя свою мысль, Ибн-Араби прибегает также к известной в неоплатонической и арабской традиции метафоре «зеркала», используя ее прежде всего в онтологическом смысле: мир природы – формы в едином зеркале, или даже единая форма в разных зеркалах. Ты видишь себя в зеркале Бога, а Бог – себя в твоём зеркале. При этом видя свой образ, ты не видишь зеркала, т. е. Бога. «Так что он – твоё зеркало, в коем видишь ты себя, а ты – зеркало Его, в коем видит он имена свои и проявление их определяющих воздействий»<sup>1</sup>.

Привлечение Зеркала в онтологических концептах Ибн-Сины, аль-Газали, Ибн-Рушда, ас-Сухраварди симптоматично, считает известный исследователь средневековой арабской философии А. Игнатенко. Зеркало, будучи телесным, принимает в себя бесконечное множество нетелесных образов, обнаруживая свою онтологическую причастность видимому и невидимому. При этом, зеркало уклончиво и даже иллюзорно. Если зеркало маленькое, то и образ будет соответствующим. Если его размеры увеличиваются, изменяется и образ. И когда человек говорит, что видел свой образ, он говорит и правду, и неправду. «И что такое этот видимый образ? И где он располагается? И что это такое? Он отрицаем и утверждаем, существующ и несуществующ»<sup>2</sup>.

Система зеркал «Бог – человек», взаимоотражаясь, порождает особую реальность «подвешенных» образов, мир, срединный между телесным и трансцендентным (ал-Барзах). Там пребывают души умерших до Воскресения, а также некие формы-образы, символы трансцендентного, которые являются суфиям в состоянии экстаза (ад в образе Буйвола или Змеи).

Совершенно непостижимо, но система зеркал и порождаемая их взаимным отражением реальность воспроизводится и получает новое звучание в концепте современного французского феноменолога Мориса Мерло Понти, который, по всей вероятности, не был знаком с учением Ибн-Араби. Он тоже привлекает семантему зеркала в своем концепте «плоти мира». Традиционная теория перцепции, говорит он, помещает видимое в позицию «перед» тем, кто его воспринимает. Но человек погружен в мир, вещи его окружают, проникают в него, так что и он видит их, и они смотрят на него. И более того, за ними мерцает нечто невидимое – то, как воспринимались эти вещи милли-

---

<sup>1</sup> См.: Игнатенко А. Зеркало как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли эпохи средневековья. В кн. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М.: Восточная литература, 1998. – 526 с.

<sup>2</sup> Там же.

онами живших в прошлом и нами неизвестных. Оппозиция «видимое – невидимое» образует систему противостоящих зеркал, рождающих серии образов, не принадлежащих ни одному зеркалу в отдельности, порождаемых их взаимным отражением – это и есть то, что Мерло-Понти называет плотью мира<sup>1</sup>. Возможно, это аллюзия на «срединовый мир подвешенных образов» в представлении Ибн-Араби.

Из его концепции единства бытия с неизбежностью следует: все, что есть, обласканное и освещенное Богом – живое. «Только в мире дольном скрыто это от постижения некоторых людей, а в том явно для всех, ибо он есть обиталище жизни»<sup>2</sup>. Жизнь не исчезает, не уничтожается, но лишь переходит в другие формы, где ее сущность проявляется без всякой утайки. Человек – странник и путешественник, и цель его – возвращение к тому, кто его создал. «Бог не уничтожает человеческое устройство через так называемую смерть: прибирает Он его к себе... дает ему иной, нежели сей, ковчег». В этих положениях Ибн-Араби выделим две мысли.

**Первая** – все есть живое; **вторая** – жизнь не теряет только избранный Божий, человек, тогда как все в творении подвержено тлению и смерти. Что касается первой, то ее интерпретаций, аллюзий, ассоциаций, компаративистских параллелей может быть множество и в средневековом, и в современном философском дискурсе. Одна из них – концепция французского философа и теолога Пьера Тейяра де Шардена. Эволюция, согласно его взгляду, есть развернутый во времени божественный акт творения. И то, что называют «неживой природой» уже содержало в себе некую психическую компоненту, которая в дальнейшем постоянно возрастала. «Ось геогенеза продолжается в биогенезе... а этот последний, в конечном итоге, выражается в психогенезе»<sup>3</sup>.

Рефлексия – появление нового мира. Отныне жизнь не просто течет через организмы, но индивидуализируется. Крупица неорганического мира – атом, органического – клетка, человеческого – мысль. Эволюция поэтому есть психическая трансформация. Сознание – субстанция и кровь развивающейся жизни, геогенез и биогенез по сути своей есть психогенез. Другая эпоха, другие термины и риторика. Но мысль одна – все в мире живое. И разве понимание этой фун-

<sup>1</sup> См.: Мерло-Понти М. Восток и философия // В защиту философии. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1996. – 247 с.

<sup>2</sup> Ибн-Араби. Геммы мудрости. В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – С. 230.

<sup>3</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – 239 с. – С. 124.

даментальной истины не является сегодня спасением от грозящих миру экологических и антропологических катастроф?

Что касается второй мысли Ибн-Араби, то интерпретации ее заняла бы объемистые тома: ведь это проблема жизни и смерти, ключевая для всех человеческих духовных усилий. Напомню только христианское учение о спасении, сотериологию, где также утверждается идея о спасении и о вере, как необходимом его условии. Спасение верою – та благая весть, которая переродила мир и привела его к познанию Бога<sup>1</sup>.

Концепт единства бытия предполагает принципиально иное понимание знания в его соотношении с мудростью и верой. Первое и самое определяющее – знание достойнее и выше веры. Странное и, на первый взгляд, парадоксальное утверждение в устах теоретика суфизма. Чтобы достичь прояснения, вдумаясь в то, как Ибн-Араби понимает знание и веру. **Во-первых**, считает он, знание изначально свойственно Богу, ведь именно он – Знающий, изливающий на людей небесные ливни рациональных знаний и одновременно посылающий лучи откровения, дабы оказался человек способным следовать к Нему и узреть в нем свою форму. Именно в божественном знании предвечно существует Творение, которому предстоит обрести воплощенную сущность. Бог всеведущ, и его знание – высшей пробы, знание онтологическое, через творение и свидетельство. О Боге мы не говорим, что он – верующий, но только знающий.

**Во-вторых**, знание человеческое различается по качеству и своему соотношению с верой. «Многочисленны верующие и малочисленны знающие, люди откровения»<sup>2</sup>. Значит, те, кто стремится познать Бога рационально, нуждаются в подкреплении своих усилий верой. Те же, кто оказываются причастными к откровению, лицезрят Бога уже в этом мире и потому вознаграждаются не верой, а доподлинным знанием.

Остановимся более подробно на понимании Ибн-Араби человеческого знания и одного из его основных инструментов, разума. Великий шейх не отрицает значимости разума и его несомненных достоинств. Разум и воображение – авторитетны каждый в своей области. «Размышление об Аллахе Всевышнем недопустимо, ибо сущность Его не может быть познана разумом и мы опасаемся, что размышляющий о [Божестве] субъект впадает в уподобление его че-

---

<sup>1</sup> См.: *Архиепископ Сергей Страгородский. Православное учение о спасении.* – М.: «Просветитель», 1991. – 264 с.

<sup>2</sup> *Ибн-Араби. Геммы мудрости.* В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – С. 174.

му-либо сотворенному»<sup>1</sup>. Тогда что же остается на долю разума, если к самому главному он не причастен? Святая божественная сущность недоступна для разума, еще раз подтверждает Ибн-Араби. Но можно размышлять о действиях Аллаха, о прекрасных Его именах, которые он назвал сам, сообщая о себе людям через Пророка.

Множество имен Господа можно распределить в две основные группы под водительством двух имен – предводителей: «Щедрый» и «Справедливый». Щедрый объединяет все имена, связанные с божественной милостью, а «Справедливый» относится к именам, означающим неотвратимость божественного наказания, гнева Божьего. Причем, милость Его всегда предшествует и охватывает своим воздействием все сущее. Если раб Божий подражает Именам в своих поступках, к нему перетекают их сущности. Так «Кроткий» и «Милостивый» – коранические имена Аллаха. Но так называют и Пророка, подтверждая, тем самым, что человек может обрести божественные черты.

Разум, стало быть, не в состоянии постигнуть божественную сущность, но в нем есть точка, на которую он может опереться – прекрасные Имена Аллаха. Это есть граница, у которой он останавливается. Перешагнуть ее способен только человек Откровения. Достигшим совершенства, Бог является иначе – и слухом его (суфия – Г.С.), и зрением его, и всеми силами его. Суфии – ныряльщики, ищущие перлы мудрости. Богоявление возможно несколькими способами: нисхождением Бога к человеку, восхождением человека к Богу и через взаимную их встречу. Прообраз восхождения человека к Богу – ночное путешествие и вознесение на небеса Мухаммада.

Разум, следовательно, только первый шаг на пути к Господу, когда открываются его Имена. Второй шаг – душевный, когда человек освобождается от пут индивидуального склада характера и, наконец, третий, самый определяющий – духовный, когда сначала «начинают брезжить первые признаки дыхания Милостивого», а затем достигается состояние «фана», полного растворения в Аллахе. Ибн-Араби ссылается на известный хадис: когда приблизится ко мне Раб мой, полюблю его и стану его зрением, его слухом, его дланью, т. е. человек и Бог станут неотличимыми. Это и есть «сливки знания».

*«Вот и прояснилась тайна для тебя, / Ясность мира больше не замутилена, / Парностью отмечен тот, о ком молва / Утверждала, будто нам он не Чета».*

Растворяясь в Боге, суфий не утрачивает своей тождественности, ответственности за свои поступки. Мы сами определяем себя через

<sup>1</sup> Ибн-Араби. Мекканские откровения. – С. 70.

самих себя, но в Нем. Бог говорит «Будь», а творение исполняет его Слово. Это подобно тому, как господин говорит рабу «Встань», и тот встает своим усилием. Оправдание всего сущего возлагается на знающего, ибо «он знает, что именно от него зависит, каким ему быть»<sup>1</sup>. Поэтому следует всегда помнить, что *«Не Бог был несправедлив к ним, но они сами к себе были несправедливы»* (Коран, 16:33 С.). Ибн-Араби, стало быть, разъясняет, что слияние с Богом не означает, что суфий освобождается от необходимости выбора, самостоятельного решения и нравственного поступка.

Но если суфий достигает знания об Аллахе, каково его отношение к Вере? На самом деле, его знание – высшая концентрация, квинтэссенция Веры, когда на пределе, в глубинных своих истоках Знание и Вера отождествляются. Для тех же, кто не достигает такого единства, Вера остается надежной опорой и путем постижения Всевышнего, приходя на помощь разуму, когда тот замедляет свою поступь у непреодолимых преград.

По твердому убеждению Ибн-Араби, «неверующие» и «многобожники» – абсурд. Скорее всего, люди по каким-то причинам утаивают истину о себе. Причиной смогут быть внешние обстоятельства, гонения и преследования. У человека в такой ситуации остается два пути: либо он сражается за веру и погибает, либо скрывает ее от окружающих. «Смотри же сам, как велит тебе поступать твоя вера, ибо она есть твое последнее прибежище – то, что останется с тобой, тогда как этот мир – исчезающая акциденция, а акциденция, переходящая: она не останется с тобой, а ты – с ней»<sup>2</sup>.

Не согласиться с Ибн-Араби невозможно. Действительно, нет среди нас людей неверующих. Как бы ни закручивала жизнь вокруг нас свои вихри, погружая в сутолоку повседневности и каждодневную суету, где-то, в истоках нашего существа, таится самое сокровенное, приобщение к тайне жизни и смерти, к божественной нашей сущности, проявляясь всплеском совести, любви, радости, бескорыстного милосердия.

Могут возразить: верит, действительно, каждый. Но это необязательно религиозная вера: верить можно в могущество науки, исторические свидетельства, искренность друга, в свои жизненные силы. Такая вера в широком смысле слова составляет живую ткань человеческой культуры, ту нить, которой прядется преемственность поко-

---

<sup>1</sup> Ибн-Араби. Мекканские откровения. – С. 203.

<sup>2</sup> Ибн-Араби. Геммы мудрости / В кн. Смирнов А.В. Великий шейх к суфизма. – С. 22.

лений. Но именно религиозная вера позволяет узреть, где же благое и где дурное, без чего человек лишен постижения истины и обречен на блуждания в сумерках заблуждений. *«Те, которые верят в пустое и отвергают веру в Бога»* (Коран, 29:52 С.) – это потерявшие самих себя. Господь открывает нам глаза, удерживает от псевдоверы, способной толкнуть на поступки, противоречащие божьему промыслу о человеке. Поэтому верующие, по словам Ибн-Араби, – «лицо без затылка», т.е. могут видеть с любой стороны. Неверующие же – «затылок без лица», т. е. духовно слепые, незрячие. Вера дает человеку не только точку опоры, не позволяет погрузиться в пучину сомнений, но и удерживает от мучительных страхов, охватывающих человека в минуты слабости и отчаяния. *«Ведь отчаиваются в утешении Божьем только люди неверующие»* (Коран, 12:87).

Как же приходит человек к Вере? Совсем не обязательно, чтобы глаза открылись в созерцании чуда. Посланник, говорит Ибн-Араби, не прибегал к чуду. Ведь одни увидят чудо и все равно не уверуют. Другие – уверуют, но не признаются из гордости и сомнения. Третьи – все припишут колдовству или внушению. *«Уверовать может лишь тот, чье сердце осветил Бог светом веры»*. И эта встреча происходит в молитве, скрытой беседе меж Богом и человеком. Если человек увидит Его в своем обращении к Нему, значит вера его окрепла и возмужала: так можно узнать о степени своей веры.

У Ибн-Араби отсутствует, следовательно понимание знания как исключительно позитивного, научного, способствующего обустройству жизни, гимны которому так вдохновенно будет слагать в отдаленном от него будущем Фрэнсис Бэкон. Поскольку все есть Бог, и Бог во всем, знание о Творении наполнено божественным содержанием и в том случае, когда оно полезно и пригодно человеку в его земной жизни.

Эта великая мысль обнаруживает свою особенную актуальность в наши времена, когда наука, добиваясь фантастических результатов, преисполняется гордыней и высокомерием, порывая с духовным своим истоком и обращая жало знания против человека. Знание как таковое – и в том числе, знание о творении, есть, согласно Ибн-Араби, то знание, которое современный мыслитель Макс Шелер назовет «знанием ради спасения». А русский философ Иван Ильин усмотрит смысл философии в открытии божественного содержания во всем, что нас окружает: в лепете младенца, материнской любви, героическом поступке, цветении весенний яблони, пении птиц<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: Ильин И. Религиозный смысл философии. – М.: АСТ: АСТ Москва, 2006. – 694 с.



Суфий, достигая высшей ступени Знания, сплетенного с Верой, избирает особый метод познания творения божьего. И в постижении Бога, и в познании творения он обладает явными преимуществами сравнительно с людьми рационального выбора. Ибн-Араби, без преувеличения, совершает невероятное философское открытие, вызвавшее шок у современников и сегодня понятное далеко не всем. Это концепт ха'ир, что в одном переводе с арабского означает «колебание», в другом «растерянность». «Умножь мою растерянность в Тебе», – обращается к Аллаху суфий. Но ни тот, ни другой перевод, как мне кажется, не раскрывает содержания и характера суфийского метода. В первом приближении возникает множество вопросов: почему «растерянный?». Разве у суфия нет точки опоры, разве он «потерявший себя», «метущийся», утративший почву под ногами? Ответов – интерпретаций множество. Кныш признает «колебание» одной из ключевых категорий гносеологии Ибн-Араби, вызванной текучестью, изменчивостью мира и невозможностью установить однозначно определяемые факты.

Смирнов предпочитает термин «растерянность» считая, что он близок к принципу сомнения, но сомнения особого рода: скептики сомневались в познавательных способностях человека, Декарт использовал методологическое сомнение, чтобы изгнать скептицизм и найти хотя бы одну безусловную истину, могущую стать основой человеческого познания. А Ибн-Араби, полагает Смирнов, высказывает «сомнение в возможности конечного ответа, однозначной истины». Она у него многолика, поливалентна: хочешь, скажи так, а хочешь – по-другому. Ибн-Араби – мастер изощренного толкования («тавил»), извлечения из одной фразы двойного и даже тройного смысла, часто противоположного.

Наверное, можно, следуя Ибн-Араби, толковать «растерянность» и так, и иначе. Но, мне думается, упомянутые толкования упускают нечто замечательное и почти фантастическое в его концепте. Если это и сомнение, то в притязании конечных, добытых разумом истин на абсолютность и непогрешимость. Ведь рассудок дает только фрагменты, «осколки» истины, приоткрывающие то одну, то другую грань бытия, не воспринимая его в подлинном великолепии и целостности. Суфий, который видит Бога во всем, единое множественным, а множественное – единым, останавливается в растерянности перед мелькающими, словно тени, истинами, опровергающими друг друга в своей безуспешной погоне за меняющим свои лики миром. Растерянность суфия – реакция на беспомощность рассудочного знания, его неспособность схватить и укротить неуловимую сущность вещей, не обращаясь к спасительному божественному компасу: без него только мерцание, только слабые блики истины.



Но «растерянность» не просто критическая оценка рассудочного знания с его претензией на окончательность и завершенность. Имеется в концепте Ибн-Араби положительное содержание, новый, незнакомый его современникам способ постижения Истины, **выводящий суфия из растерянности** и в принципе не совпадающий с привычными, традиционными мыслительными процедурами: чтобы охватить множественное единым и за скрытым усмотреть явное, двигаться надо не по прямой, не от «точки» к «точке», а вкруговую, ввергая мысль в водоворот, имеющий, однако, спасительный полюс. «Ведь растерянный вращается, совершает круговое движение вокруг полюса... тот же, кто следует по пути продольному, отклоняется и отворачивается от желанной цели... для него существует «от» и «к» и то, что между ними. Для свершающего же круговое движение нет начала [...] ему [...] дарованы все слова и вся мудрость в их совокупности».

Ибн-Араби, как я полагаю, преодолевает еще не высказанную Декартом в его знаменитых «Рассуждениях о методе» установку на строгое движение по линейному маршруту от простого к сложному и оказывается в нашем времени круглого, нелинейного, музыкального мышления, соответствующего многомерности и объемности информационного пространства. Адорно сравнивает такое мышление с прихотливым узором восточного ковра или с архитектурой ислама, где мыслительные линии перекрещиваются, возвращаются, где мысли дозволены остановки, возвраты, вздохи, «прерывистое дыхание». Павел Флоренский употребляет термин, встречающийся у Ибн-Араби – «водоворот». Русского философа смело и без натяжки можно назвать предшественником постмодернизма в проекте нелинейного, сетчатого письма. Флоренский называет его иначе «круглым мышлением» и не скрывает его восточного происхождения.

Нелинейное письмо отрицает движение мысли «от» и «до» по прямой линии, столь любезное неутомимому философскому труженику Ренэ Декарту. Построение мысли воспроизводит, скорее, круг, где между различными смысловыми центрами намечаются тонкие связи-паутинки, что создает сетчатую структуру, возможность воспринимать текст объемно, одновременно в нескольких позициях, допускающих перекрестные взаимодействия. «...В круглом изложении мыслей, продвигаясь различными дорогами все вперед, снова и снова приходишь к отправным созерцаниям... Это – круговая порука, ритмический перебой взаимопроникающих друг друга тем»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики). Часть Первая. – М.: Правда, 1990. – 446 с. – С. 27–30.

Прямо-таки дрожь пробирает от этих неожиданных, удивительных соответствий! И надо еще, видимо, присовокупить констелляцию Адорно, «ризому» Делеза и Гваттари, чтобы обнаружилась парадоксальная актуальность опыта средневекового «растерянного» суфия.

Но «является ли мистическое знание – знанием в общепринятом значении слова»? – вопрошает Смирнов. И отвечает, что это знание, но особого типа, когда преодолевается субъект-объектная разделенность, структура «знание о...». Мистическое знание есть состояние, когда «знать» значит «быть», а «быть значит знать»<sup>1</sup>. А я еще бы уточнила: не просто состояние, а духовный путь, включающий множество стоянок и завершающийся растворением в Боге, его прямым и непосредственным «вкушением». Если же еще уточнить, то это есть не только знание – бытие, знание – духовное становление, но и знание – любовь.

Ибн-Араби выделяет три типа любви: Божественная – любовь к нам Алмаха и наша любовь к нему; духовная, когда мы заботимся о том, чтобы удовлетворить желания и потребности возлюбленного, стать таким, каким он хочет нас видеть, и любовь природная, когда мы озабочены осуществлением своих потребностей. Хотя любовь – нечто невидимое, неуловимое в логические сети, мощная неведомая сила, способная и вдохновить, и погубить, и философы всегда стремились ее обуздать и предложить свою классификацию. Древние греки называли четыре типа любви – эрос, неукротимая, подобная огненной реке любовь – страсть; филия – сдержанное, но захватывающее всего человека чувство; «сторге» – любовь-привязанность, основанная на общности взглядов, интересов, на длительном общении и, наконец, «агапэ» – любовь к ближнему, готовая на любые жертвы, на бескорыстное участие, сострадание и поддержку. Наверное, в этой терминологии выражена истина древнегреческого жизнечувствования и, конечно, то, что присуще всем людям, даже не древним грекам.

Но классификация Ибн-Араби – совсем особого порядка. Древние греки берут за критерий меру и степень интенсивности любви, оставаясь на уровне, говоря современным языком, межличностных отношений. У мусульманского суфия критерий другой: вертикаль, отношение Бог и человек, что выявляет онтологическую сущность любви и создает возможность всех остальных ее характеристик. Другой космос культуры, другое напряжение духовных сил. Любовь Бога, наставляет великий Шейх, есть начало бытия: это отношение

---

<sup>1</sup> Смирнов А.В. Философия Ибн-Араби: анализ / В кн. Великий шейх суфизма. – С. 76.

созидания. «А не будь сей любви, не появился бы мир в своей воплощенной сущности: движение из небытия к бытию если движение любви Создателя, движение к совершенству»<sup>1</sup>.

Так раскрывается онтологическая природа любви – все творение наполнено божественной любовью. И особая его милость и расположение – к человеку. Ибн-Араби слагает гимны во славу божественной любви. Он научил нас, что есть благо в этой и будущей жизни, раскрыл наши духовные очи, наделил способностью различать добро и зло, обеспечив возможность нравственных отношений и поступков. Он дал нам Знание о самом себе, нисходя в своем откровении к человеку. «Он заронил в наши сердца свет веры и внушил нам любовь к ней. Он сделал ее приятной для наших душ и одновременно внушил нам отвращение к неверию, нечестию, ослушанию»<sup>2</sup>.

И если сердце человека преисполняется благодарностью, он отвечает на зов божественной любви. Для того, кто избрал путь рациональных доводов, знание – любовь недоступно. Такие люди упрямо твердят: Богу, дескать, невозможно приписать ни одно из известных нам свойств и качеств. Все, что можно утверждать о божественной сущности, сводится к набору отрицаний: Он не таков, не таков и не таков. Но тогда, действительно, никто не смог бы полюбить Аллаха! Суфий – тот, кто способен ответить на любовь божью, совершая в любви свое восхождение к Нему. Все, к чему влечется душа человека, открывает для него божий лик: прекрасное в природе и прекрасное, созданное вдохновением художника: «... познавшие [Бога], слыша поэму, притчу, панегирик, любовное стихотворение, непременно различали Аллаха, скрывавшегося за завесой образов»<sup>3</sup>.

Но самое интенсивное созерцание божественной сущности дается в любви к женщине. «Свидетельствование Его в женщинах – величайшие и наиболее совершенные». Этот парадоксальный тезис составляет нерв суфийской поэзии, воспевающей любовь к Всевышнему через любовь к земной женщине. *«Известно всем людям: я страстно влюблен. / Но знать не дано им, кем был я пленен»*. Женщина – «форма Бога, которую Он представил как свое проявление и зеркальное отражение». И если кто-то охвачен любовной страстью, он

<sup>1</sup> Ибн-Араби. Геммы мудрости / В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – С. 269.

<sup>2</sup> Ибн-Араби. Мекканские откровения. – С. 192. См. также. Ибн-Араби. Наставления ищущему Бога. Введение, перевод и комментарий А.В. Смирнова / Средневековая арабская философия. Проблемы и решения.

<sup>3</sup> Ибн-Араби. Мекканские откровения. – С. 179.

способен уловить в этом зеркале божественный образ. Но не всякому влюбленному дано такое благодеяние. Бог, говорит Ибн-Араби, посылает человеку в его земной жизни множество испытаний. И главное из них – искушение любовью.

Если человек не усмотрел великой ее загадки, если не понял и не уразумел, что скрывается под женским покрывалом, если входит к женщине, чтобы только насладиться, значит он не прошел испытания, захваченный соблазном и обольщением. Но если он, предаваясь любовному восторгу, открывает в своей страсти присущий ей высший смысл и находит в своей любви самый верный путь к Богу, значит он прошел испытание, значит Бог его любит. За любовью к Зейнаб, Суад, Лайле скрывается Всевышний. Почему же именно женщина оказывается избранной? Она – «вместилище претерпевания» (махалья ал-ифи'ал) и созидания (таквин) в отличие от действующего мужского начала. Она воспринимает Бога и непосредственно, и опосредованно, через мужчину, и потому в ней божественная сущность светится интенсивнее и полнее.

Суфийская идея проясняется в своем подлинном смысле при сопоставлении с христианским учением о Софии. Многие православные философы обращались к этой теме, давая ее различные интерпретации. Для Вл. Соловьева София – нераздельное тождество идеального и материального, материально осуществленная идея или идеально преображенная материя, божеская мудрость, воплотившаяся в образе прекрасной женщины. Соловьев преисполнен к ней любовью – страстью. И она отвечает ему взаимностью. В минуты отчаяния и душевного томления она появляется перед ним, сияя небесной улыбкой.

*Вся в лазури сегодня явилась  
Предо мною царица моя, –  
Сердце сладким восторгом забилося,  
И в лучах восходящего дня  
Тихим светом душа засветилась.  
А вдали, догорая, дымилось  
Злое пламя земного огня<sup>1</sup>.*

У Соловьева, как и Ибн-Араби, говорится о сокровенной таинственной связи Бога с женским началом. Но для русского философа это явление самого Всевышнего в женском образе, а для восточного

---

<sup>1</sup> См.: Соловьев Вл. Смысл любви / Соч. в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – 822 с.

мистика – отражение Аллаха в зеркале души земной женщины, что придает любви к ней мистический, возвышенный смысл. Но есть то общее, что объединяет двух поэтов-мыслителей, представляющих различные эпохи и культуры: оба они пребывают в пространстве духовного единения с Богом, оба охвачены искренней Верой, возвышающей душу.

Для чего нам вообще сопоставления, сравнения, компаративистика, к которой мы так охотно прибегаем? Чтобы отыскать сокровище общих идей и смыслов и в то же время обнаружить блеск и сияние несхожих образов культур, заманивающих друг друга своей таинственностью и загадочностью. И конечно же, компаративистика лишь тогда перестает быть игрой и интеллектуальной забавой, когда сопоставление руководствуется единым критерием, освещается присутствием Бога.

Знание – любовь в концепте Ибн-Араби открывает его сердце проблемам нашего века, утратившего Веру и стремящегося ее вернуть. Мусульманский суфий словно присутствует среди нас, возмущаясь душой и негодуя сердцем по поводу сегодняшних религиозных споров и разногласий, доходящих до кровавых столкновений. Ему неведомы и непонятны странные для его уха термины «религиозный экстремизм и терроризм». Но он спешит из своего тринадцатого века с умиротворяющими словами – назиданиями.

Поскольку Бог, человек и мир в его концепте взаимопроникают, составляя неразложимое единство, способы постижения Всевышнего разнообразны и многоразличны, в зависимости от способностей и возможностей тех, кто его воспринимает. Формы богоявления различным народам и индивидам не знают предела, у кого знающий мог бы остановиться. Каждому народу Бог являет себя соответственно его готовности воспринять богоявление. Поясняя свою мысль, Ибн-Араби обращается к излюбленному методу метафор: сердце того, кто стремится к Богу, подобно гнезду камня в перстне, и богоявление всегда по форме своей соответствует такому гнезду. Он – тот самый Бог, коего творит раб в сердце своем умозрением или следуя традиции.

Не прибегая к современному термину «толерантность», Ибн-Араби говорит об этом принципе самое главное и непреложное: не следует враждовать, претендуя на абсолютную истинность только своего вероучения. Вспомните, призывает великий Шейх, как ответил аль-Джунейд, когда его спросили о возможностях познания Бога: «Цвет воды есть цвет ее сосуда». Абсолютного Бога не вмещает никто. Бог всегда – исповедуемый, переменчивый, смотря по подготовлен-

ности его вместилища. Всякое исповедание – ветвь, но есть единство ветвей, единство разветвленности. Бог снимает свое покрывало каждый раз в соответствии с определенным исповеданием. «В проявлении – свидетельствуемая множественность в единой воплощенной сущности». Так и хочется резюмировать: единство в многообразии, придав поучениям Ибн-Араби современную формулировку.

Но не будем упрощать, полностью переселяя средневекового мистика в незнакомую ему эпоху глобализации. Он исходит из своего концепта единства бытия, всеприсутствия Бога во всем творении и в сердце человека, и потому толерантность его не знает границ: все вероисповедания причастны божественной сущности. Возможно, мы с ним согласимся, но с одной существенной поправкой: если это действительное приобщение к божественному истоку, а не лжерелигия, псевдовера, подпитываемая чуждыми религиозному опыту мотивами и интересами.

Как и все великие мыслители, Ибн-Араби, оставаясь верным своей эпохе, включается в ритмы и проблемы современности. Здесь позволю себе не согласиться с позицией Смирнова, одного из самих проницательных исследователей его творчества. Он считает, что Ибн-Араби стремится выйти за пределы парадигмы средневековой арабской философии, но безуспешно, оставаясь в рамках коранической традиции. Не удастся бунт и его последователям, потому что это была бы парадигма, где «мировоззренческие истины монотеистической религии перестают быть философскими истинами», в то время как «парадигма средневековой арабской философии была генетически связана с мировоззренческими истинами (или постулатами, формирующими картину мира), зафиксированными в священных текстах Корана»<sup>1</sup>.

Столь безапелляционное утверждение с головой выдает европоцентристский настрой Смирнова: арабской философии, убежден он, следовало бы освободиться от авторитета священного писания и вступить на путь, указанный западной философией, набравшейся смелости заявить о своей зрелости и независимости от религиозных постулатов. Спешу, однако, напомнить, что независимость эта оказалась фикцией. Западная философия, добравшись до Олимпа, обнаружила свою беспомощность и бессилие перед самыми что ни на есть философскими вопросами и обернулась лицом к религии, смиренно умоляя о прощении и о возможном примирении.

---

<sup>1</sup> Смирнов А.В. Философия Ибн-Араби: анализ / Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – С. 134.



А восточная философия, верная коранической традиции, обнаружила неиссякаемые творческие возможности, заключенные в Священном писании, неисчерпаемые варианты его интерпретаций, обнаруживающих новые замыслы и идеи. Современные исламские философы утверждают, что уже в Коране содержится побуждение к развитию разума, экспериментальной науки, постижению сокровенных тайн мира<sup>1</sup>.

Именно потому, что Ибн-Араби сохраняет верность коранической традиции, есть в его философии и знание, и вера, и любовь.

*«Сердце мое приемлет всякую форму:  
Оно и пастбище для газелей, и монастырь для монахов,  
Храм для идолов и Кааба для паломников,  
Скрижали Торы и свитки Корана.  
Я исповедую любовь, и только любовь,  
Она – моя религия и моя вера».*  
Это и есть путь к согласию, призыв с Востока.

### **«Мы, люди, корабли под парусами».** **Джалаладдин Руми**

Весьма востребованными являются сегодня глубинные исследования суфийской традиции в компаративистской парадигме Восток-Запад. Громадный интерес, представляет творчество величайшего иранского поэта-мистика Джалаладдина Мухаммада Руми, ставшего уже при жизни легендой и провозглашенного святым.

Его книга, с которой никак не хочется разлучаться – «Маснави», названная современниками «Поэмой о скрытом смысле». Прямое опровержение тезиса о том, что книга как таковая уходит в небытие: дескать, слишком, слишком много пишется, и эта гиперреальность (Ж. Бодрийяр) уничтожает книгу. Напротив, напротив! В потоке бесчисленных писаний, подхватываемых Интернетом и превращаемых в «гиперроман» (пожалуйста, присоединяйтесь, знакомые и незнакомые, одноклассники и просто «В контакте», добавляйте, сокращайте, исправляйте – фантастический продукт «гибридного» миллионо-головного разума) Книга Руми сияет блеском непреходящей мудрости и мастерства. Независимо от того, издана она испытанным типографским способом или обрела цифровую телесность.

---

<sup>1</sup> См.: Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – М.: Восточная литература, 2002. – 200 с.



У Руми сказано о самом сокровенном, самом важном для каждого из нас, где бы и когда-бы он ни жил – как нам быть и становиться людьми, слышать Бога, жить в мире и согласии. В прекрасном, полном изящества вступлении к поэме «Песнь Свирели» выражено то, что волновало Руми и будет веками волновать его читателей. «Песнь Свирели» современники считали законченным произведением и откликались множеством комментариев и подражаний, так Свирель воздействовала на умы и сердца. Но слышит ли ее кто-нибудь сегодня?

Свирель (любимый инструмент Руми) поет о разлуке со своей землей, своей родиной, желая чтобы песнь ее услышал каждый, кто был счастлив и кто был несчастлив. Это разлука души человека со своим изначальным божественным истоком. Здесь, на земле, иные забывают о духовной родине и в суете сует, стремятся перелить всю реку в кувшин, заполучить как можно больше богатств и славы. Свирель напоминает: надо порвать золотую цепь привычек и плотских побуждений. Любовь, она одна, способна пробудить душу, сделать ее зрячей, отринуть оковы тела, чтобы вернуть к тому, с кем она разлучена и о ком тоскует печальная песнь Свирели. Предмет любви излучает свет, и тот, кто им не озарен, подобен соколу без крыл: *«Для истины иного нет зеркала – лишь сердце, что любовью воспыало. А нет там отраженья – поспеши, очисти зеркало своей души»*<sup>1</sup>.

То, о чем поет Свирель раскрывается в многочисленных притчах, рассказах, анекдотах, историях, составляющих поэму, по объему превосходящую «Иллиаду» и «Одиссею». Поэму, сделавшую имя ее автора бессмертным. Это одно из самых замечательных творений человеческого духа, жемчужина восточной философско-поэтической мысли, вошедшая в сокровищницу мировой культуры. Высокая поэзия, насыщенная философско-религиозным содержанием, нежная песнь Свирели о возвращении человека к божественному истоку, по которому так тоскует его душа. То, что продумывается, аргументируется, доказывается, опровергается в бесчисленных религиозных философских системах («зеркальный кабинет рефлексий» – согласно Т. Адорно), чаще всего тяжеловесных и неуклюжих, облечено в поэтическую форму маснави («парные двустипхи»), принятую в восточной традиции, получая несравненную силу воздействия на душу тех, кто услышал проникновенную песнь Свирели.

Мне кажется, из наших современников к песне Свирели ближе всего известный немецко-американский философ и теолог Пауль

---

<sup>1</sup> Руми Джалаладдин. Поэма о сокрытом смысле / пер. с персидского Наума Гребнева. – М.: Издательство наука, 1986. – 264 с. – С. 8.

Тиллих. Скорее всего, он не знает даже имени ее автора. Но в своем экзистенциальном проекте говорит об изначальном, онтологическом отчуждении человека от Творца, о разрыве, пропасти между ними, преодолеть которую суждено человеку, чтобы восстановить свою изначальную целостность. Тиллих, правда, не поет песен, не слагает двустий. Но его произведения тоже пронизаны чувством, избавлены от псевдофилософского, перегруженного терминами языка, скрывающего скудость мысли<sup>1</sup>.

Но вернемся во времена Руми. Он жил в том же тринадцатом веке, что и Фома Аквинский. И так же томилась его душа, словно голубка, в поисках Бога, в надежде уже здесь, на грешной земле, узреть воссиявший с небес свет. Но как различны, как несхожи пути двух знаменитых мыслителей, представляющих судьбу Востока и судьбу Запада. Фома Аквинский обращается к логике Аристотеля, чтобы поддержать, укрепить веру доказательствами, признавая, что сверхразумных оснований есть высшее знание, откровение, ниспосланное свыше. Но его путь к Всевышнему открывается разумом, логикой, доказательством.

Руми делает другой выбор: мусульманский мистицизм, суфизм, наследуя аль-Халладжу, казненному за горделивое признание: «Я есть Он». На этом пути разум не отвергается. Но не он становится главным персонажем. Главный персонаж – сам человек, в единстве его личностных способностей. Он должен изменяться, совершенствоваться, преобразуя и душу, и тело, и разум, и чувство, чтобы шаг за шагом приближаться к заветной цели: слиянию с Всевышним. Этот путь требует концентрации душевных и духовных сил, а не только напряжения разума с его логическим инструментарием. Там, где Фома Аквинский доказывает, Руми испытывает духовные состояния, преобразующие его личность и позволяющие обрести надежду на желанную встречу. Высший духовный акт слияния с Божеством, полного растворения в нем, есть акт Веры, соединенной с Знанием, вне логических доказательств и аргументации.

Мир восточного мистика Руми – совсем иной, чем мир рационалиста Фомы Аквинского. Западный мыслитель опирается на мощь и неотразимую силу логики, обнаруживая ее скрытые возможности в деле доказательства бытия Бога. Восточный мыслитель использует притчи, аллегории, анекдоты, сюжеты из богатейшего кладезя восточной литературы, излагая их в форме маснави, двустий, где

<sup>1</sup> См.: *Тиллих Пауль. Мужество быть // Избранное. Теология культуры.* – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

блеск мысли сочетается с изысканностью чувств, тонкой иронией, неподражаемым поэтическим мастерством: единство поэзии, философии, религии, этики, цветущее древо восточного восприятия жизни.

Это многоцветный, красочный ковер встреч, ситуаций, поучительных историй, где героями выступают обычные, ни чем, казалось бы, не примечательные люди в их обыденных, повседневных заботах, печалях и радостях: селянин, горожанин, кадий, воин, шах, торговец, водовоз, портной, цирюльник, золотых дел мастер, учитель, суфий, факих, змеелов. Их истории переплетаются с рассказами о животных, знакомых всем и фантастических: осел, лиса, лев, змей, дракон. Читатель вовлекается из своего исторического далека в иную культурную реальность, становится ее современником, соучастником событий... И только? Да нет же.

Все это плетенье сюжетов, рассказов, анекдотов составляет одну большую притчу, воссоздает жизнь как притчу. Не забавы ради рассказываются многочисленные истории. Каждая из них, простенькая, незатейливая на первый взгляд, имеет глубокий смысл, на то она и притча, иносказание. Надо применить искусные методы герменевтики, чтобы разгадать скрытый смысл каждой истории, поучительный и заставляющий задуматься, а часто озадачивающий и вызывающий множество вопросов. Жизнь как притча, как сочетание иносказаний – то, что можно условно назвать методом Руми. Но обнаружить смысл простой житейской истории или литературного сюжета можно только потому, убеждает нас Руми, что существует некий высший Смысл, единая Истина, духовный Источник, утоляющий жажду того, кто ищет.

«Маснави», главное произведения Руми – а он его никогда сам не писал, но произносил вслух в состоянии вдохновенного подъема – имеет и другое название «Поэма о скрытом смысле»:

*«Ничтожно все: и званье, и прозванье  
Существенны лишь смысл и пониманье».*

Обыденная жизнь – не череда пустых, бессодержательных событий. Она скрывает и смысл, и нежный аромат. Разгадка жизни как притчи приобщает к тайне большого, единого смысла. О нем можно говорить различными словами, использовать несхожие имена, но подразумевается всегда одно и то же. И если этого не разумеют, возникают ожесточенные споры и разногласия.

Руми приводит рассказ о четырех спутниках – турке, персе, арабе и греке. Какой-то добрый человек одарил их монетой, дирхемом. Но вместо радости подарок принес несчастье и раздоры. Каждый пред-

лагал использовать монету для удовлетворения своего желания. А желания были самые различные, так что дело дошло до потасовки. Не встретился путникам мудрый человек, который объяснил бы им, что все они называют один и тот же предмет – виноград, но только на своем языке.

*«Так мудрость знанья может всем на счастье  
Вражду и распрю превратить в согласие».*

Суть притчи ясна: Бог – един для всех людей, но предстает в различных именах и религиозных воззрениях. Чтобы добиться согласия, не дойти до конфликтов, надо признать, что единая Истина выражается в различных формах и вариантах. И помочь здесь людям может мудрый человек, который, увы, не встретился четверем путникам. Под ним Руми разумеет суфия, достигшего совершенства и вознагражденного сокровенным знанием.

Каков же путь этого знатока, которому удастся избежать несчастий, свалившихся на четырех путников? Как приходит он к превращению веры, допускающей сомнения, в сокровенное, полное знание, т. е. слиянию с Божеством, где исчезает, как дым, любое сомнение? Тайна единения, растворения души мистика в Боге (иттихад) приоткрывается через любовь, которая охватывает путника в его неустанном стремлении к Всевышнему. Земным воплощением неистовой, доводящей до безумия, до исступления любви к Богу становится любовь к женщине, в которой отражается небесная Красота Божества. Суфии воспели возлюбленную в возвышенных, полных страсти строках. Все это – обращение к земной женщине. Но любовь простирается ввысь, достигая своего желанного предмета, своего скрытого Смысла: любовь к женщине есть всепоглощающая любовь к Богу.

Исследователи усматривают в подобном символизме влияние неоплатонических мотивов. В восточной традиции символом всепоглощающей любви к Богу через любовь к женщине становится Маджнун, потерявший голову от любви к Лейли: он избрал ее с детства, но ее отдала замуж за другого\*. Маджнун бродит в пустыне, охваченный страстью, и когда он спит, дикие звери охраняют его. Никто и

---

\* История любви арабского юноши. Кайса, получившего имя Маджнун – «Безумный», к Лейле – старинный фольклорный сюжет. Поэты многих стран Востока создавали поэмы на этот сюжет. Творение Ильяса ибн Юсуфа Низами стало шедевром мировой поэзии, самой популярной поэмой о любви на Ближнем и Среднем Востоке. Руми дает этой истории суфийскую интерпретацию.

ничто не может разлучить его с Лейли. Руми приводит рассказ о том, как к Маджнуну, сходящему с ума от любви, позвали цирюльника, чтобы он пустил безумцу кровь и облегчил его муки. Но Маджнун отказывается от его услуг, боясь причинить страдание любимой.

*«Хоть друг от друга страждем мы вдали,  
Нет грани между мною и Лейли.  
И отворив мне жилы, ты возможно  
Поранишь милую неосторожно.  
Лейли и я – мы друг без друга-прах.  
Мы с нею – дух единый в двух телах!»<sup>1</sup>.*

Любовь к Богу, растворение в нем, сообщает мистику особое качество перцепции: видение того, что сокрыто, подлинного содержания, сущности, недоступной пустому, равнодушному взгляду того, кто не озабочен проникновением в Смысл и скользит по поверхности, заполняя время погоней за мирскими благами. Маджнун обретает мистическое свойство видеть, воспринимать сущность своим оком. Здесь можно вспомнить задачу, которую решал в своей феноменологии много позже и в другом культурном ареале Эдмунд Гуссерль: феноменологическая редукция, выведение за скобки всего естественного, всех знаний и суждений, отражающих поверхностный слой сознания, и погружение в глубины трансцендентального чистого сознания, где человек становится подобным Божеству и получает способность непосредственного усмотрения сущности – без какого-либо категориального аппарата науки<sup>2</sup>. Маджнуну не нужна феноменологическая редукция. Приобщение к божественному Истоку придает ему способность проникновения, прямого видения сущности. Он смотрит на смуглую, худенькую Лейли и видит ее ослепительную, нездешнюю красоту, отражающую сияние небесной чистоты.

И когда слепцы, коим не дано божественное видение, надсмехаются над ним и уговаривают оставить Лейли ради пышногрудых чернооких красавиц, он бледнеет от таких крамольных предложений. Ведь это означало бы отказаться от своей любви, от веры, от своего единения с Богом. И он отвечает, что краса – это не сосуд, а вино, в нем содержащееся. И ему, по воле Божества выпало счастье вкушать самое сладкое, пьянящее душу вино.

<sup>1</sup> Руми Джалаладдин. Поэма о скрытом смысле. – С. 162.

<sup>2</sup> См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – Кн. 1. – М., 1999. – 360 с.

*«Хоть видят все сосуда очертание,  
Но лишь достойный видит содержанье!»<sup>1</sup>.*

И Лейли, возлюбленная Маджнуна, проявляет мудрость, когда с достоинством и чувством законного превосходства отвечает некоему халифу, удивленному, что своими скромными внешними данными она свела с ума Маджнуна. Лейли знает, что ее внутренняя божественная красота доступна только возлюбленному, обладающему особым видением. А халиф, занятый погоней за богатством и почестями, довольствуется внешней оболочкой вещей, тенью истинной сущности, не подозревая о скрытых смыслах, о птице, которая, раскрыв крылья, парит в высоком, чистом небе. Жизненная трезвость халифа уступает безумству и опьянению Маджнуна.

*«Чтоб зреть красу, ты должен быть Маджнуном  
И свет его нести в своих глазах  
И верным мне в обоих быть мирах»<sup>2</sup>.*

Все, что имеет отношение к Лейли, получает для Маджнуна особый смысл. Он готов ласкать собаку, которая обитала на улице Лейли, только потому, что свет, излучаемый возлюбленной, падал и на нее. И хотя в исламе собака считается нечистым животным, Маджнун не слушает упреков прохожих:

*«И я готов – любви ничтожный раб –  
«Пыль целовать из-под собачьих лап.  
Не должно мудрецам являть поспешность,  
Судить не свойства скрытые, а внешность»<sup>3</sup>.*

Эта же идея – любви к Богу через любовь к женщине – выражается в рассказе о том, как любимая спросила у влюбленного, какое место в мире лучше всех других. Здесь уже главный герой не Маджнун, а Юсуф Прекрасный (Иосиф, младший сын Иакова, которого злые братья из зависти бросили в сухой колодец. Ему, как символу чистоты и непорочности, посвящена XII сура Корана). На вопрос возлюбленной Иосиф отвечает, что самое лучшее место и в этом, и в том мире – то, где он будет неразлучен со своей любимой:

*«Из двух миров мне сладостен любой,  
Где суждено быть рядом нам с тобой!».*

<sup>1</sup> Руми Джалаладдин. Поэма о скрытом смысле. – С. 176.

<sup>2</sup> Там же. – С. 12.

<sup>3</sup> Там же. – С. 102.



Это на языке суфийских символов означает, что мистик почитает за высшую награду единение с Аллахом, к которому питает возвышенную, искреннюю любовь.

Мистик достигает своих целей не только через любовь, но и через дружбу. Друг становится воплощением высшей Истины, и растворяя в нем свое «я», суфий сливается с Божеством, получая божественные атрибуты и отдавая Всевышнему человеческие. В «Притче о «моем» и «твоем» Руми, не прибегая к понятийным формулировкам, высказывает суть одного из основных суфийских положений. Ранним утром друг, томимый жаждой встречи, постучал в двери к своему избраннику. Но тот не пустил его на порог, поскольку не сторело в нем его «я» и не достиг он духовной зрелости, предполагаемой дружбой. И отправился в путь тот, кого отвергли, в скорби и тоске на долгие годы. Но пришел срок, он вернулся, и ему с радостью отворили двери. Его «я» исчезло, вливаясь в «ты»:

*«Теперь едино наше бытие,  
«Твое» отныне то же, что «мое».  
Отныне мы не будем, видит Бог,  
Разниться как колючка и цветок!»<sup>1</sup>.*

Руми призывает ценить все блага дружбы и раскрывает ее суть в рассказе о том, как некто обращался за советом к своему соседу. Сосед оказался его тайным врагом, но человеком честным, во всем признался и отослал страждущего к его истинному другу:

*«Когда увидишь друга, хоть в аду,  
Покажется, что в райском ты саду.  
С врагом в раю господнем быть случится –  
Что в преисподней ты, тебе примнится».*

В истории о дружбе лягушки и хомяка, которая переключается с басней Эзопа «Лягушка и мышь», Руми вновь высказывает мысль о том, что в дружбе надо искать достойного, только с ним возможен обмен «я» и «ты». А история незатейлива. Хомяк и лягушка, хоть и были несхожи, вспыхнули любовью, да так, что в разлуке тосковали и мучились. И вот тогда находчивый хомяк предложил соединить их лапы бечевкой. Но на их беду пролетал мимо сокол, подхватил хомяка, а вместе с ним и незадачливую лягушку:

*«И повторю я вновь в который раз  
Друзей ищите, что достойны вас».*

---

<sup>1</sup> Руми Джалаладдин. Поэма о скрытом смысле. – С. 28.



Руми призывает мистика к осмотрительности (вара), чтобы не принять ложного друга, псевдосуфия, за истинного, к которому сердце пылает любовью. В обстоятельно изложенной истории о том, как некий селянин обманул горожанина, повествуется о вероломстве, о предательстве в дружбе и о прозрении того, кого предали. Некий селянин пользовался расположением горожанина, постоянно навещал его и вкушал пищу с его стола. При этом он каждый раз приглашал хозяина дома навестить его в дальнем селении и насладиться красотами природы и обилием плодов земли.

И вот горожанин вместе с семьей пустился в дальний путь. Но когда уставшие и обессиленные путники, попавшие под проливной дождь, постучали в заветный дом, хозяин стал гнать их прочь, утверждая, что знать их не знает и видит в первый раз. Ему, дескать, не досуг возиться с пришельцами, он занят делами поважнее – молитвой и благочестивыми помыслами. Руми хочет сказать, что вероломство в дружбе изобличает селянина как псевдосуфия, обесценивает его мнимое благочестие, обнажая его ханжество и фарисейство. А горожанину эта прискорбная ситуация служит уроком для продвижения к стоянке осмотрительности и обретения подлинного друга – суфия.

Тема дружбы в современном философском дискурсе начинает звучать все увереннее, получая не только этические, но и социально-политические коннотации. Жак Деррида, будучи в Москве со своими лекциями, рассказал, что ведет в Международном философском колледже специальный семинар «Культурно-исторические образы дружбы», считая, что дружба – это модель отношений между людьми, которая может стать образцом для построения социального целого. И он выделяет в истории культуры вектор, направленный от дружбы, основанной на снятии друговости, на растворении «я» в «ты» – к дружбе ассиметричной, признающей нетождественность, непохожесть, инаковость друга<sup>1</sup>. Но при этом Деррида как постмодернист не касается глубинного, онтологического смысла дружбы. А это как раз то, о чем идет речь у Руми.

Ближе к его пониманию дружбы из современных философов оказывается экзистенциалист Мартин Бубер. Он выделяет два уровня отношений «я – ты». Первый – прагматичный, функциональный, вызванный потребностью действовать и обустривать свою жизнь. От этого прагматизма невозможно уйти. Но если он становится преимущественным, игнорирующим глубинный пласт общения, то

<sup>1</sup> См.: Деррида Жак. Московские лекции. – Свердловск, 1991. – 216 с.

оборачивается отчуждением: другой расценивается как вещь, пригодная к употреблению. И тот, кто смотрит взглядом Медузы Горгоны (Сартр) тоже превращается в вещь. Подобный тип отношений укладывается в схему «я – он».

Но есть и другой, онтологический уровень общения, где раскрывается структура «я – ты». И человек становится способным на любовь, на дружбу только потому, что незримые нити связывают его с Всевышним. И наоборот, только потому, что сердце его озарено светом любви и дружбы, он может услышать Глас Божий. Любовь и дружба в таком толковании обнаруживают онтологический характер, и единственно возможной становится структура «я – ты», где «ты» обещает спасение и в этом мире, и в том<sup>1</sup>.

Руми раскрывает оба типа дружбы. Прагматические отношения заканчиваются обманом и предательством («Селянин и горожанин»). А истинная дружба на пути мистика позволяет ему лицезреть в сердце своем облик друга, подобный Лику Божьему («О «моем» и «твоем»»). Основное для него – мистический опыт дружбы. Через любовь и дружбу мистик освобождается от пороков – алчности, вероломства, похоти, от нечистых мыслей и побуждений и очищает «полирует» свое сердце (калб), так что в нем отражается светлый лик Божества.

Руми выражает эту ситуацию в рассказе о том, как спорили румийцы с китайцами. А спор разгорелся по поводу того, кто из них более искусен в живописи (этот сюжет есть и в знаменитой книге аль-Газали «Воскрешение наук о вере», и в поэме Низами «Искандер-наме»). Желая разрешить спор, султан велел принести холсты и краски и тем, и другим. А когда настал час, пришел полюбоваться на работу, чтобы вынести свой вердикт. Китайские мастера, уверенные в своем превосходстве, предъявили расписной причудливый узор, который тут же пленил властителя. Когда же он бросил взор на труды румийцев, то был весьма озадачен, увидев гладко отполированную поверхность. Но в следующее мгновение замер, охваченный восторгом:

*«Султан того увидел отражение,  
Что создало чужое вдохновенье.  
Так людям сердце – чистое зеркало –  
Дано, чтоб беспредельность отражало»<sup>2</sup>.*

В какое сравнение с прекрасным Ликом самого Божества могут идти затейливые красочные узоры?

<sup>1</sup> См.: Бубер М. «Я и ты» / Два образа веры. – М.: «Республика», 1995. – 462 с.

<sup>2</sup> Руми Джалаладдин. Поэма о скрытом смысле. – С. 34.

На пути к Богу мистик совершает несколько «стоянок». Одна из самых первых – воздержание (зухд), за которой следует упование на милость божью (таваккул). Руми не описывает «стоянки», а прибегает к своему излюбленному методу притч, повествуя о том, как человек, мучимый жаждой, бросал с высокой стены кирпичи в текущий поток. Стена была столь высокой, что отнимала всякую надежду добраться до потока и утолить мучительную жажду. Но бросив кирпич, человек услышал всплеск, прозвучавший как призыв, как сладкий голос друга. И миг появилась надежда: стена становится ниже с каждым брошенным кирпичом, а поток все ближе и ближе. Стена здесь – плотские желания и поступки, отвращающие от истинного пути и вызывающие сильнейшую духовную жажду, кирпичи – отказ от следования низменным побуждениям и приближение к чистому, прозрачному потоку, светлые воды которого олицетворяет того, кто единственно способен утолить духовную жажду:

*«Мы рушим все преграды меж собой  
И благодатною живой водой.  
И чем стена соблазнов наших ниже,  
Тем мы к прозрачному потоку ближе».*

Руми не призывает к крайнему аскетизму, имея в виду освобождение от порочных мыслей, наклонностей и поступков. Из крайних мер признается отказ от какого-либо общения с людьми подлыми, бесчестными, нечистыми на руку. А «упование на милость божью» в понимании Руми не означает бездействия, ведь человек в его притче не сидит безвольно на высокой стене у прохладного прозрачного потока, но стремится собственными усилиями приблизиться к источнику, утоляющему жажду. В том наставляет его сам Всевышний, значит, упование мистика оказывается не напрасным.

Стоянка терпение (сабр) становится понятной читателю из рассказа о терпеливости мудреца Лукмана. Как-то навестил он царя Дауда и застал его за изготовлением колец, которые ладил он молотом, соединяя друг с другом. Долго ждал Лукман, не понимая, чем занимается царь и усмиряя терпением свое любопытство. Наконец, работа была закончена, и царь облачился в кольчугу, объяснив Лукману, что от ударов судьбы нет надежней защиты. Но мудрец отвечал, что терпение – более надежная защита от всех невзгод, несчастий и бедствий:

*«Кольчуга, без сомнения, надежна, но не более терпенья!».* Сабр – такое духовное состояние, когда мистик настолько закаляет свою душу,

что встречает спокойно и великие радости, и казалось бы, непереносимые жизненные страдания.

Путь мистика многотруден. Не всякому дано его пройти. Иные, не осилив тягот предстоящих стоянок, после которых дается высшая награда, желают внушить другим, что одолели нелегкий путь и придать себе вес внешними приемами, ложным, показным благочестием, за которым скрывается порочность, алчность, зависть. Руми не скрывает своей иронии в отношении таких лжесуфиев, не скупится на броские образы и едкие замечания. Вот, к примеру, всеми уважаемый факих. Его чалма внушает всем законное почтение – так велика она и величественна. А ведь именно размер чалмы соответствует рангу того, кто ее носит.

Но вот однажды обман оказывается раскрытым. И кем же? Вором, который польстился на богатую добычу (в чалме было принято прятать деньги и драгоценности), подкараулил важного факиха и сорвал с него чалму. И что же он увидел? Рвань и тряпки. Не ожидал такого воришка от знатного факиха и принялся даже укорять его. А тот глубокомысленно изрек:

*«От одного тебя не скрыл я суть,  
Хоть всех других старался обмануть!».*

Мораль зарисовки с натуры ясна: сколько ни старайся придать себе вид умудренного мистическим опытом суфия, оставаясь при этом внутренне пустым, обман непременно раскроется и, притом, самым позорным образом.

Внешнее исполнение обрядов, пусть самое рьяное, показное, фальшивое благочестие без внутренней деятельной работы по совершенствованию самого себя – все это не приемлет Руми, сам вступивший на нелегкий мистический путь. Он высмеивает тех, кто оставаясь пустым, не устает совершать обряды, порицая других за самое незначительное нарушение порядка ритуала. В одной из притч повествуется о молодом ретивом шакале, который нечаянно угодил в чан с краской, после чего непомерно возгордился, возмнив себя райской птицей, павлином, на котором играет многоцветьем божья благодать\*. Но соплеменники изобличили ложную гордыню зарвавшегося «павлина».

*«Раскрасить краской шкуру – слишком мало,  
Чтобы господня святость свойством стала.*

---

\* Сюжет, чрезвычайно распространенный в восточной литературе. У Эзопа тоже есть басня на эту тему.

*Но что слова и пестрой шкуры цвет,  
Когда в тебе святого пыла нет?».*

О том же – грустная история с хорошим концом о горемыке, который натирал губы коркой курдюка, чтобы показать всем, как он сыт и благополучен, а сам, меж тем, мучился от голода. Но вот соседский кот стянул корку, и обман был раскрыт. Люди посмеивались, но в сердце их закралась жалость, и стали они приглашать незадачливого соседа, чтобы накормить его досыта:

*«Когда неправды нет в твоих словах,  
Достоин ты блаженства в двух мирах».*

Руми не признает за истинный суфийский опыт практику таваджд, стремление ввести себя в экстаз внешними приемами (алкоголь, наркотики). Для того, кто не страшится преград на мистическом пути, экстаз возникает внезапно, спонтанно, как озарение, посылаемое свыше (ваджд). Об этом говорится в рассказе о том, как некий ученик зашел к наставнику и застал его плачущим. Желая проявить показное сочувствие, ученик тоже зарыдал. Но наставник сурово прервал его, уличив в лицемерном подражании:

*«Ведь слезы подражания едва ли  
Сродни слезам беды, слезам печали.  
Ты никогда слезами не греши,  
Что рождены не в глубине души!».*

Образы показных святош, прикрывающих скудость внутренней жизни лицемерием и ханжеством характерны не только для восточной литературы. Всем известен не вызывающий симпатий персонаж Мольера, чье имя стало нарицательным. Конечно, это Тартюф, не устающий класть поклоны во имя Господня и покоровивший своей набожностью и мнимой чистотой помыслов и поступков хозяина некоего богатого дома. При этом лицемер замышляет соблазнить его жену, а самого благодетеля пустить по миру, присвоив все его состояние. И весьма преуспевает в своем гнусном замысле, но правда все же торжествует, и мнимый святоша предстает во всей своей «красе».

В далекий он наших времен век Руми много притч посвящает теме согласия между людьми. В поучительном рассказе о двух соседях обнаруживается, что человек, желающий ближнему добра, может причинить ему невольное зло, если не услышит его и не поймет. Один глухой решил навестить больного соседа и заранее продумал свою с ним беседу, зная, что ответов на свой вопрос не получит. И все бы пошло по плану. Но больной отвечал на все вопросы прямо

противоположное тому, что предполагал глухой. Из-за того, что ответов он не слышал, но продолжал следовать задуманному, вместо поддержки и ласкового слова, больной был настигнут жестокими и обидными, словно плети, репликами. На вопрос: «Как чувствуешь себя?» – больной вместо того, чтобы ответить *Лучше!* простонал: «Смерть зовет в дорогу», а глухой одобрил: «Ну, и слава Богу!». «Кто лекарь твой?» поинтересовался глухой. А больной вместо того, чтобы назвать имя врача, плача признался: «Сам Азраил!». Глухой и тут не растерялся, пожелав «лекарю» скорейшей удачи:

*«Мы видели во притче о глухом,  
Как милость может обернуться злом».*

Согласие, учит нас Руми, предполагает, что надо слушать и слышать друг друга, стремиться к взаимопониманию. Без него люди окажутся глухими к словам и нуждам друг друга, и сосед, друг, превратится во врага.

О том, как достигнуть согласия, говорится и в известной притче о спорах по поводу облика слона. В некий город был приведен для обозрения Слон и помещен, уж не знаю почему, в темное помещение, так что всяк вошедший мог составить о нем представление, только дотрагиваясь до него в каком-то определенном месте, не имея понятия о его целостном облике. И потому у людей возникли различные мнения и толки: потрогав ухо, одна женщина сказала, что слон похож на опахала, тот же, кто тронул хобот, настаивал на том, что слон подобен водостоку. Целостное восприятие, изгоняющее бесполезные споры, возможно только благодаря свету знания и ума, – делает вывод Руми:

*«Меж тем их разномыслие, пожалуй,  
Исчезло б от свеченья свечи малой».*

Толкование этой притчи может быть различным. Не есть ли ощупывание Слона в темноте (у других восточных авторов слона ощупывают слепые) указание на слабость и ограниченность наших органов чувств, которые нуждаются для открытия истины в светильнике разума? (М.Г. Степанянц). Я же думаю придать толкованию другой обертон: бесполезные, бестолковые споры и пререкания объясняются невежеством, отсутствием направляющего и проясняющего суть дела знания. Свет его разгоняет тьму и люди усматривают целостность Истины, прекращая враждебно настроенные споры.

Руми имеет в виду сакральное знание, тождественное истинной вере, которому удастся разгадать скрытый смысл всего сущего. Такое



знание он превозносит в притче на известный восточный сюжет. Некий шах услышал от поэта о дереве, произрастающем в Индостане, чудесные плоды которого делают человека бессмертным. И тотчас за волшебными плодами был послан один из самых прославленных мудрецов. Великим нетерпением был охвачен властитель, но годы шли, а мудрец не возвращался. Скитаясь в чужих краях, потеряв надежду, обратился он к местному авторитету по части мудрости. И тот, наконец, дал ему ответ:

*«Есть всему название,  
То, что ты ищешь, это древо знанья!  
То дерево рождает тьму деяний.  
Бессмертье – капля из его даяний».*

Конечно, речь идет не о позитивном знании окружающего мира, для которого смысл остается сокрытым, а о знании сакральном, приобщающем к Смыслу, а значит, и к бессмертию.

Мистический опыт – один из возможных типов религиозного опыта, доступный далеко не каждому верующему. Вильям Джемс, повествуя о многообразии религиозного опыта, включает и мистицизм в его различных модификациях<sup>1</sup>. Религиозная компаративистика культурно-исторических типов мистицизма – увлекательная, но явно не достаточно изученная тема. И, конечно, наиболее интересным был бы сопоставительный анализ мусульманского и христианского мистицизма. Но чтобы осуществить такой замысел, надо прожить еще несколько жизней. Мистицизм имеет колоссальную притягательную силу. В нем верят не умом, и даже не умом и сердцем, а изменением, совершенствованием самого себя, находя Бога в сердце своем, отполированном блеском добродетели. И когда наступает желанный миг воссоединения, вера превращается в сокровенное знание, пресекающее сомнение: Он здесь, в сердце моем. Он настолько же трансцендентен, насколько имманентен. Такая вера, тождественная сакральному знанию, исключает даже намек сомнения, торжествуя великую победу великой Встречи.

И все же мистицизм не свободен от упреков. В отличие от мысли, рационально организованной и доказательной, мистической опыт не имеет всеобщего характера. Его невозможно рационально обосновать и передать. Он беззащитен перед наступательными вопросами, возникающими словно удары кинжалом: почему мистик уверен, что

<sup>1</sup> См.: Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – С.-П.: «Андреев и сыновья», 1992. – 418 с.

встречается именно с Божеством, а не с какой-либо другой неведомой и враждебной человеку силой? Может ли состояние его экстатического восторга стать убедительным аргументом истинности его духовного восхождения?

Гегель считал недопустимыми две крайние позиции: трусливый отказ от познания Абсолюта, возведенный его временем в триумф (Им. Кант) и полный гордыни мистический опыт, уверенный, что овладевает Абсолютом в полной мере и вне всяких сомнений. И та, и другая позиция, по его мнению, не вникают в суть дела. Что касается первой, то следует помнить, что человек достоин наивысочайшего и не должен склоняться в жалкой позе перед Абсолютом. Что касается второго (мистицизм), то священное Писание говорит нам о том, что вера не есть непосредственное, но являет собой результат интенсивного духовного развития.

Можно, конечно, согласиться, что мистицизм не является единственным и приемлемым для каждого страждущего типом религиозного опыта. Но его, говоря словами Гегеля, непосредственное добывается как раз не без труда, а в результате переделки не только своего внутреннего мира, но и всей своей жизни, что требует колоссальных усилий, намного превосходящих чисто интеллектуальные рефлексии и изворотливые рациональные процедуры, коими так гордятся иные философствующие головы.

Если сравнить две формы мистицизма – исламский (суфизм, как он представлен у Руми) и христианский (как он представлен у Дионисия Ареопагита), то при общем для обеих форм стремлении завершить мистический путь единением с Богом, есть и существенные различия. Для Руми главный тезис – безоглядное прощание мистика с собственным «я», исчезновение, слияние с божественной сущностью. А у Дионисия Ареопагита единение предполагает сохранение, сбережение «я» самого мистика.

В обоих случаях речь идет о мистическом пути, на котором Вера, неизбежно сопровождаемая мгновениями сомнения, превращается в сокровенное знание, избавленное от жала сомнений – в момент, когда мистик вознаграждается за свои труды и воссоединяется с Божеством. Имея в виду эту минуту торжества, аль-Газали писал, что истинная вера в глубине своей есть знание, и Ник. Бердяев много позже соглашался с этой мыслью<sup>1</sup>. Когда Пауль Тиллих вводит экзистенциальное сомнение в структуру творческой, динамичной веры,

---

<sup>1</sup> См.: *Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере.* – Москва: Наука, 1980. – 375 с.

он имеет в виду, что сомнение проявляется, если прерывается связь «я – ты» и преодолевается, когда эта связь восстанавливается. А для мистика, достигшего цели, связь уже не может прерваться, и потому он не знает сомнений.

Путь веры к сокровенному знанию – путь к скрытому смыслу через любовь, дружбу, духовное стяжание. Сокровенное знание и есть слияние с Божеством, когда тайна становится раскрытой, в то время как для рациональной теологии тайна и раскрывается, и не раскрывается, оставаясь в своем предельном значении сокрытой для человека. Руми по праву мог назвать «Маснави» «Поэмой о «скрытом смысле». В его великой философии – притче сокрытый смысл раскрывается, когда мистик воссоединяется с Богом.

*«Мы, люди, – корабли под парусами,  
Лишь Он, дающий ветер, правит нами».*

### **Парадоксы знания и веры. Августин Блаженный и Фома Аквинский**

Мы все еще остаемся учениками прошлого. Желая разгадать великие тайны бытия, смысл жизненного страдания, принять обещание спасения и вечной жизни, оборачиваемся назад, выпытывая ответы у самых мудрых и прозорливых. Современная западная философия устремляет взоры в античную древность. Фридрих Ницше бросает вызов академической науке, усматривая в древнегреческом мире двуединство Диониса и Аполлона. Мартин Хайдеггер вступает в разговор с Гераклитом. Жиль Делез призывает в союзники киников, мегарцев и стоиков.

Религиозная философия тоже взывает к прошлому. Но не только к греческому культурному топосу, но и к средневековому осознанию человеком своего предназначения. Августин Аврелий и Фома Аквинский – два наиболее звучных имени, философы и теологи, возведенные в ранг святых. Самые крупные современные мыслители, представители католического экзистенциализма Габриэль Марсель, Жак Маритен и Этьен Жильсон обсуждают проблемы Бога и человека, благодати и свободы вступая в диалог с Августином и Фомой Аквинским. Протестантские теологи Карл Барт и Пауль Тиллих тоже обращаются за советом к великим учителям церкви. Но средневековые отсылает их к античным корням, к Платону и Аристотелю. Прошлое всегда «подвешено в будущее» (Сартр), т. е. свершается каждый раз заново, получая неожиданные интерпретации и смыслы через настоящее и будущее. Так Платон и Аристотель, Августин Блаженный и

Фома Аквинский становятся нашими современниками и современниками тех, кто придет после нас.

Знание и вера – лейтмотив средневековой философии. Ни в коей мере не претендуя на всестороннее обсуждение глобальной проблемы, применим испытанную компаративистскую методу. Пусть встретятся Августин Блаженный и Фома Аквинский, каждый из которых дал свое толкование заветной темы и проник в гущу сегодняшних дебатов, положив начало философско-религиозным концептам современности.

Августин считается одним из создателей экзистенциально-мистической традиции, выразителем онтологического типа философии религии. Это значит, что для него бытие Бога является самоочевидным, непосредственно данным, и потому не нуждается в каких-либо логических доказательствах. Он устанавливает непреложный факт изначального присутствия Бога, его непосредственной достоверности в самой способности человека до всяких логических аргументов использовать «есть», т. е. утверждение бытия, в суждениях, связывающих субъект и предикат. Это «есть» свидетельствует об очевидности Бытия, Бога, позволяющего мыслить, открывающего свою первоначальную тайну: быть вне разделения на субъект и объект, отличаясь тем самым от всех других объектов познания.

Отсюда проистекает известное положение Августина: «Верую, чтобы познавать», принимаю бытие Бога, чтобы получить возможность мыслить. Экзистенциальное, вера становится предпосылкой логического, разума. Признание бытия Бога непосредственной очевидностью – величайшее экзистенциальное открытие, которое делает Августин в процессе долгого и мучительного восхождения к вере. Сомнения, страдания, отчаяние настигают его на этом пути. Но свершенное обращение в один миг озаряет его душу светом надежды и радости: Бог с нами. Об этом Августин поведал в своей знаменитой «Исповеди».

Утверждая приоритет онтологического типа философии религии, он дает свое решение проблемы двух абсолютов (философии и религии): религиозный абсолют (предельное) предполагается в каждом философском вопросе, включая вопрос о Боге. «Онтологический подход к философии религии, как его понимал Августин и его последователи и как он вновь возрождается в множестве форм в истории мысли, в результате критической интерпретации способен сделать для религии и культуры в наше время то, что он делал в прошлом: преодолеть, насколько это возможно для мысли, роковой разрыв между религией и культурой, верой и знанием»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры / пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

Другой образ соотношения знания и веры создает Св. Фома Аквинский, не признавший самоочевидности бытия Бога, обнаруженной Августином в суждении «Бог – есть», где само бытие Бога является предпосылкой его познания. Для века Фомы оказалось необходимым поддержать и укрепить христианскую веру рациональными доводами. И он прибегает к мощи аристотелевской логики, чтобы доказать, что Бог есть и что он есть.

Жак Маритен проводит странную и, на первый взгляд, неоправданную аналогию «между ситуацией нашей эпохи и XIII столетия». Казалось бы, что может быть общего между современным миром глобализации и нанотехнологий с его фантастическими техническими возможностями и скромным, провинциальным тринадцатым столетием, погруженным в богословские диспуты? Аналогия, однако, касается отнюдь не внешних условий бытия, но внутреннего расположения духа сопоставляемых эпох. И той, и другой свойственно некое утомление, упадок духовной энергии. Может быть, такое суждение покажется неприемлемым для религиозного тринадцатого, но речь идет об утрате первоначальной мощи христианского призыва, ощущении угрозы, опасности раскола единого телоса культуры на отдельные осколки и фрагменты.

И наше время, хотя и зовется постсекулярным, претендуя на изменение соотношения между религией и наукой, верой и знанием, пропитано скептическим сомнением в возможности какого-либо смысла и спасения, вынуждая людей к бешеной, озлобленной погоне. Одних – за ускользающим наслаждением, славой и богатством, других – за выживанием, оплаченным изнурительным каждодневным трудом. Но для тех и других проглядывает с роковой неизбежностью вопрос: ради чего все эти усилия, что ждет нас в непроглядной ночи будущего? И так же, как в далеком и очень близком тринадцатом, утрата духовного центра грозит утратой единства, целостности индивида и общества. И тогда, и теперь вопрос времени – духовное возрождение, через которое разрозненная, ослабленная культура окажется способной воспрянуть, воссоединиться благодаря приобщению к духовному центру.

Так расшифровала я аналогию Жака Маритена, осознав вместе с ним нашу духовную родственность с Фомой Аквинским. «Природа и благодать, вера и разум, теология и философия [...] мудрость и наука – для каждого созвездия нашего человеческого мира святой Фома старается признать свойственные ему место и право [...] он находит в различии единство, которым является Образ Бога, и заставляет слиться все наши силы в сплав, спасающий и стимулирующий

наше бытие»<sup>1</sup>. И разве для нас с вами не является самым волнующим вопросом духовное пробуждение и как следствие – преодоление конфликтов, взаимных обид и ложных притязаний, признание другого мира и иного способа жизни, то, что мы зовем сегодня уже несколько поистертым термином «толерантность»?

Фома Аквинский родился в родовом замке, седьмым сыном в знатной и богатой семье, был родственником влиятельнейших особ своего времени, включая императоров. И он без всякого колебания отринул все земные блага, предпочел жизнь нищего доминиканца, охваченный жадой познания высшей Истины. Его называли «сицилийской бык» или «вол» – грузный, малоподвижный, на первый взгляд, невозмутимый. И слог его творений – тяжеловесный, на пределе логического понимания. Какой контраст с динамичным, экспансивным Августином с его страстным, взволнованным письмом – исповедью!

Но под суровой неприступной внешностью Фомы скрывалось нежное, трепетное сердце, преисполненное сострадания к окружающим и томления по сверканию божественной Истины. Он много страдал, отстаивал свое право – сначала на избранный путь, неодобренный семьей. Потом – на свою позицию, оспариваемую противниками. И он сумел ее защитить: биографы пишут, что невозмутимый «сицилийский бык» часто плакал, и эти слезы растопили лед его логических рассуждений, придав им внутренний жар и высокую патетику. Маритен рискнул даже причислить Фому Аквинского к экзистенциалистам, тогда как Пауль Тиллих, напротив, считает, что начиная с Фомы Аквинского, угасает экзистенциально-мистический дух августиновской традиции.

Трудно сказать сейчас, кто же все-таки прав. Для этого надо пуститься в путь, чтобы встретиться с св. Фомой Аквинским и услышать от него самые некие великие истины. Контекст «знание и вера» в эпоху Фомы Аквинского не совпадает с нашим, уже ставшим привычным, подразумевающим противостояние науки и религии. Для нашей эпохи это вполне понятно, ведь начиная с XVI–XVII веков наука выдвинулась на первые роли в культуре, задавая тон всем остальным феноменам, даже философии, стремящейся не отстать от времени и принять наукообразную форму (вспомним только «Наукоучение» Фихте). Поэтому знание, как его понимает современный человек – это, прежде всего, позитивное, научное знание, которое, по

---

<sup>1</sup> Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем / Маритен Ж. Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994. – 190 с. – С. 48.



словам Маркса, становится непосредственной производительной силой, с помощью которой создается «предметное тело человеческой цивилизации». Макс Шелер называет этот тип знания – «знанием ради господства».

Но есть и другие типы знания, говорит тот же автор: метафизическое знание первых начал, даваемое философией, и «знание ради спасения», т. е. метафизика второго порядка, прерогатива теологии<sup>1</sup>. Когда на уровне обыденного сознания мы говорим о соотношении знания и веры, то имеем в виду именно «знание ради господства», которое прославил еще Фрэнсис Бэкон в «Великом восстановлении наук» и которое создало совершенно новую среду обитания, втянув нас в виртуальную вселенную с ее причудливым тропами и социальными сетями. Но Фома Аквинский еще не знает потрясающих воображение научных открытий и последующих за ним глобальных катастроф. Его интересует исключительно духовное знание, т. е. приобщение к божественным истокам, духовные открытия божественных первоначал. Понятно, что отношение такого знания к вере – совсем особого рода, не совпадающее с контекстом современной эпохи.

Вместо противостояния «позитивное знание – вера», т. е. науки и религии, намечается вопрос о компетенции метафизики (первой философии) и теологии, равно претендующих на постижение божественных первоначал. Фома не отвергает претензий философии на познание первых истин. Эту часть философии, полагает он, можно назвать теологией (мы бы сказали, метафизикой). Поэтому в учении Философа (Аристотеля) теология содержится как составная часть. В ней философия стремится познать первосущее посредством естественного разума. Ведь если философия отречется от этой задачи, она признает свое поражение: по определению Аристотеля, она есть постоянное восхождение от чувственного восприятия к познанию первопричин и первосмыслов. Поэтому мудрый знает все, не имея знания в отдельности о каждом предмете (Стагирит не соглашается с робким определением философии как «любви к мудрости» и наделяет ее гордым статусом мудрости).

Фома с таким определением не соглашается. Философии, действительно, позволено стремиться к постижению первопричин, но она нуждается в помощи более могучей и дееспособной теологии. У нее есть другие возможности, недоступные для философии: естественный разум озаряется небесным светом и без всяких доказательств воспринимает истины откровения, священную доктрину о

<sup>1</sup> См.: Шелер М. Избр. произ. – М.: Университет, 2002.

спасительнейшей вере. Она опирается на аргументы от авторитета. Фома не соглашается с Боэцием, считавшим такие аргументы слабейшими. Это справедливо только по отношению к аргументам разума. Но в священной доктрине аргументы от авторитета – сильнейшие, потому что начала ее положены откровением, и следует безусловно доверять авторитету того, кому было ниспослано откровение.

Именно священная доктрина, а не первая философия, по праву может называться мудростью. Мудрым, поясняет Фома, называют того, кто действует согласно первым причинам. Так мастер-строитель проявляет мудрость сравнительно с теми, кто обтачивает доски. А знание первой причины мира, божественной сущности, есть мудрость в ее наивысшем проявлении. Священная доктрина использует и человеческое разумение, но не для доказательства веры, а для других вещей. «Надлежит, чтобы естественный разум служил вере, так же, как естественная склонность воли уступает любви и послушна ей»<sup>1</sup>.

Вера, истина откровения, т. е. мудрость недоступны, стало быть, философским дисциплинам, но их опыт и методы могут быть полезны: священная доктрина может использовать и философское знание, если оно познает истину средствами естественного разума, который может постигать Бога по творениям его. Но «по благодати мы получаем более совершенное знание о Боге, чем посредством естественного разума...»<sup>2</sup>. Ведь наша вера основывается на откровении, данном апостолам и пророкам, которые написали канонические книги.

И св. Фома вторгается в самое средоточие, в самое «пекло» средневековых сражений: философия и теология, знание и вера. Тот контекст, в котором разворачиваются события, как я уже сказала, не наука и религия, а метафизика и теология, т. е. духовный пласт соотношения знания и веры. **Во-первых**, это позволяет св. Фоме совершить величайшее открытие: в своем глубинном содержании вера есть подлинное знание, истина откровения, даруемая непосредственно светом благодати. «Вера есть некое познание, поскольку интеллект определяется верой к чему-то познаваемому. Но это определение к чему-то одному происходит не из созерцания, которое принадлежит верующему человеку, но из созерцания, которое принадлежит тому, в кого веруют».

---

<sup>1</sup> Аквинский Фома. Онтология и теория познания (фрагменты сочинений). Перевод, вступит. статья и комментарии В.П. Гайденко. – М.: РАН Институт философии, 2001. – С. 45.

<sup>2</sup> Там же. – С. 122.

Можно вспомнить здесь аналогичное высказывание Аль-Газали: вера – это «убежденность в сердце, это знание»<sup>1</sup>. В вере мы отрекаемся от малого разума, чтобы приобщиться к Большому разуму, божественному Логосу и потому, по словам теперь уже Ник. Бердяева, становимся в некотором смысле без-умными: «в глубине знание и вера – одно, знание есть вера, вера есть знание»<sup>2</sup>. Такая диспозиция приподнимает и статус веры, и статус знания, обнаруживая их тождественность на самом глубинном уровне.

**Во-вторых**, св. Фома стремится покончить с разногласиями и взаимными притязаниями первой философии и теологии, их отождествлением в августиновской традиции. Для Августина, как было сказано, философия, постижение Бога, и есть в то же время теология. Фома разъясняет, что у каждой из них – свое назначение без всяких обид и взаимных обвинений. Философия опирается на естественный разум в познании первопричин и достигает определенных результатов, но уступает теологии, в которой естественный разум облагораживается светом благодати и потому вознаграждается истиной откровения, ниспосылаемой человеку Богом, в чем и обнаруживается подлинная мудрость.

В марксистской истории средневековой философии эта ситуация изображалась с нескрываемыми нотками обличения: де, философия в те времена превратилась в служанку теологии. Сегодня можно прочесть тексты средневековых мыслителей заново, без идеологических линз. Св. Фома воздает должное философии и ни в коей мере не собирается принизить ее высокое достоинство. Но откровенно и настойчиво высказывается истина о подлинных возможностях метафизики в познании первых причин: без помощи теологии, истин откровения, божественной благодати, философия будет тщетно посягать на «святая святых». И в чем же тут неправ св. Фома?

Много столетий спустя признанный философский авторитет Им. Кант торжественно провозгласит: метафизика свергнута с королевского трона наук. А все потому, что ее посягательства на самую заветную область первопричин ввергают ее в неразрешимые антиномии. Чистый разум в состоянии, конечно, доказать бытие Бога, свободы, бессмертия души, но, в то же время, способен и повернуть против самого себя и доказать прямо противоположное. И такое оборотничество свидетельствует о его бессилии в самом первосте-

<sup>1</sup> См.: Аль-Газали. Воскрешение наук о вере. – М.: Наука, 1980. – 375 с.

<sup>2</sup> См.: Бердяев Ник. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 605 с.

пенном, метафизическом интересе и о необходимости удерживаться в отведенных ему границах<sup>1</sup>.

Св. Фома не был, разумеется, знаком с Кантом, но высказал весомые аргументы в пользу автономии философии и теологии, чем внес ясность и определенность не только в ситуацию своего времени, но и в нынешние, все еще ожесточенные дебаты. «В определенный момент истории культуры, когда христианская мысль, подчиненная августианской традиции, решительно не желала дать место чисто рациональным дисциплинам, одна из главных целей его деятельности состояла в неопровержимом различении философии и теологии и установлении, таким образом, автономии философии»<sup>2</sup>. В этом смысле св. Фома не унижает, а напротив, возвышает философию, четко определяя ее компетенции и предостерегая от обманчивых иллюзий.

Но вера его столь беспредельна, его стремление придать христианству новые импульсы столь необоримо, что он не останавливается на признании веры подлинным духовным знанием, истиной откровения, открываемой светом Благодати. Он охвачен пламенным желанием помочь людям возвыситься в вере, чтобы заслужить жизнь вечную. И тут совершается некое событие, вызывающее множество вопросов. Св. Фома, провозгласивший, что Истина откровения, положения веры несравненно выше всех усилий естественного разума философов, решает обратиться к арсеналу этого естественного разума, его логике и аргументации, чтобы поддержать, укрепить, сделать неприступными для сомнения бастионы веры. Он обращает свои взоры к аналитике Аристотеля, вознамерившись примирить его с Иисусом Христом.

Невероятный, фантастический замысел! Знал ли св. Фома, что тремя столетиями раньше Аристотель уже был включен со своей системой аргументации в исламскую философию, и, прежде всего, в целостную онтологию Абу Насра аль-Фараби? В теологических кругах решение Фомы вызвало бурную реакцию протеста: к чему привлекать логические аргументы для доказательства того, что по самой своей сути не требует доказательства, т. е. веры? И как можно обращаться за помощью к языческому философу, испрашивая у него милости в том вопросе, смысл которого для него закрыт?

<sup>1</sup> См.: Кант Им. Критика чистого разума / Соч. в 6-ти т. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 798 с.

<sup>2</sup> Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем / Философ в мире. – С. 44.

Фома отвечает и на первый, и на второй, и на многие другие вопросы, ничего не замалчивая и не ретушируя. Ответы мы сейчас приведем, и они будут достаточно убедительными. Но предварительно скажем от себя: это, действительно, величайший парадокс. Сначала вера признается истиной откровения, мудростью наивысшей степени, недоступной естественному разуму, но потом вдруг мудрость просительно обращается к разуму, отнюдь не просветленному божественной благодатью, обычному, естественному разуму философов, чтобы испросить у него поддержки, логической аргументации.

В восточной церкви не возникает мысли о привлечении логической аргументации для поддержания и оправдания веры, которой дана величайшая сила благодати, по сравнению с чем – логика кажется ничтожной. Ник. Бердяев, рассматривая типы соотношения знания и веры, подчеркивает: это скептики, направляя против веры сомнение, требуют ее доказательства, т. е. отрицают природу веры. И Бердяев приводит убедительный пример в поддержку своей позиции. Философ Ориген, прибегая к самым изощренным философским аргументам, не смог постигнуть тайну соотношения трех ипостасей Бога. Она открылась простому человеку, озаренному светом благодати, Афанасию Великому. И современные теологи неодобрительно высказываются о «естественной теологии» с ее доказательствами существования Бога (К. Барт в «Церковной догматике» и Г. Кюнг в работе «Существует ли Бог?» стремятся исходить из опыта религиозной веры)<sup>1</sup>.

Но желание св. Фомы укрепить христианскую веру, придать ей новые импульсы, вселить в людей надежду на торжество христианской веры столь велико, что он привлекает схоластическую диалектику для подкрепления веры. Сама мысль о необходимости ее доказательства вызывала у его современников многочисленные возражения. Сколько сил пришлось приложить, чтобы отстоять свою позицию! Да еще доказательство с помощью аргументов языческого философа Аристотеля. Фоме пришлось выдержать настоящие испытания, приложить максимум духовных усилий, чтобы выиграть сражение. Стагирит, в своей сути, отнюдь не языческий мыслитель. Как и его предшественники, великие греки, он перешагнул время, обосновывая в своем учении идею единого духовного начала всего сущего. Вот почему его наследие может с полным правом использоваться теологией, – утверждает Фома.

Раскрывая содержание веры, ему предстоит доказать три основных тезиса. **Во-первых**, существует ли Бог. **Во-вторых**, что есть Бог?

<sup>1</sup> См.: Барт К. Очерк церковной догматики. Спб.: Алетейя, 1997.

**И в-третьих**, каким образом Бог нами познается. Что касается первого, то св. Фома специально обсуждает контраргументы, утверждающие независимость веры от доказательства. Ссылаясь на Амвросия – «отбрось аргументы там, где искомым является вера» и как бы отвечая своим будущим оппонентам, он разъясняет: доказываются не положения веры, а, исходя из положений веры, доказывается нечто иное. Так, в воскресении Иисуса Христа содержится исходный аргумент для доказательства всеобщего воскресения. Однако дальнейшие изыскания обнаруживают, что и сами положения веры требуют, согласно, теологу, логического обоснования. Поэтому вопрос: зачем истине откровения, т. е. вере и мудрости искать поддержки у естественного разума с его логическим инструментарием, остается открытым.

Но св. Фома настойчив и последовательно движется дальше, указывая пять путей доказательства бытия Бога. Надо сказать, что во всех учебниках и энциклопедиях приводятся именно эти пять способов доказательства и нигде не задается вопрос: почему вере, которая по своей природе не нуждается в доказательствах, приходится прибегнуть к такой логической обороне? Св. Фома не устает повторять: познаваемое о Боге естественным путем – не постулаты веры, а то, что предшествует постулатам. Ведь вера так предполагает естественное познание, как благодать – природу и как совершенство-совершенствующееся. «Однако ничто не препятствует тому, чтобы доказываемое и познаваемое само по себе принимается как достоверное теми, кто не ухватывает доказательства»<sup>1</sup>.

Тут напрашивается две аналогии. Первая – с формулой Пьера Абеляра: «познаю, чтобы верить», которая поставила под вопрос веру как таковую, отождествив ее со знанием. Абельяр так превозносил знание, что хотел наделить подобным могуществом и веру, не осознавая, что, тем самым, теряет самое для него драгоценное. Вторая аналогия – Абу-Наср аль-Фараби, у которого философия получает явное преимущество, прибегая к рациональным методам и науке в своем постижении Первосущего. Те же, кто не способен воспринять доказательства, довольствуются метафорическим опытом религии. Хотя св. Фома решает вопрос в пользу теологии в ее споре с философией, он, как и аль-Фараби, отдает веру, не подкрепленную рациональными аргументами тем, кто не способен воспринять доказательства.

Кратко пять способов доказательства, приводимые св. Фомой, сводятся к следующему. **Первый** путь, со ссылкой на Аристотеля, ис-

---

<sup>1</sup> Аквинский Фома. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». – М.: РАН, Институт философии, 2000. – С. 71.



ходит из факта движения. То, что начинает движение, выводится из потенциального состояния в актуальное бытие действием актуальной причины. Так, огонь приводит в горячее состояние дерево, которое в своей потенции уже является теплым. Но **первая причина не содержит ничего потенциального, являясь чистой формой** и не может приводиться в движение выведением потенциального в актуальное, она представляет собой недвижимый перводвигатель.

**Второй** путь определяется из смысла действующей причины. Ведь причина с необходимостью вызывает нечто среднее, а это, в свою очередь – последнее. Но если причины устремляются в бесконечность, то нет ничего среднего и ничего последнего, следовательно регресс в бесконечность не представляет логической трудности.

Первые два доказательства имеют в виду опровержение скептического тропа о регрессе в бесконечность: каждый приводимый в доказательство тезис требует, в свою очередь, доказательства, тот, опять-таки нуждается в доказательстве и т. д. Св. Фома не может остановить регресс положением, которое являлось бы причиной самого себя, ибо с логической точки зрения это было бы нелепым: нечто существует прежде, чем оно существует. Поэтому его усилия по остановке регресса, как мне представляется, не увенчались успехом. И в последующие века скептический троп продолжал вызывать сильнейшие философские дискуссии, вплоть до Спинозы, Декарта, Гуссерля и Витгенштейна.

**Третий** способ доказательства: существующие вещи могут быть и могут не быть. Их бытие необходимо порождается нечто сущим. Если бы это было не так, все вещи уже пришли бы в небытие. «То, что не есть, начинает быть только благодаря тому, что есть... если бы ничего сущего не было, невозможно было бы, чтобы нечто начало быть»<sup>1</sup>.

**Четвертый** способ: все существующее – более или менее благое, истинное и совершенное. Значит, есть самое благое, по отношению к которому они проявляют свои степени благодати и совершенства (например, огонь как наиболее теплый – причина всего теплого). Этот ход мысли напоминает позднейшие рассуждения Рене Декарта: из установленного им факта сомнения, которое является несовершенством, следует, что есть и более совершенное, каковым является Бог.

**Пятый** способ: творения упорядочены и направлены к определенной цели. Следовательно, есть тот, кто их упорядочивает и направляет. Вещи преследуют наилучшее, поэтому ясно, что они до-

---

<sup>1</sup> Аквинский Фома. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». – М.: РАН, Институт философии, 2000. – С. 75.

стигают цели не случайно, но согласно намерению Творца. И здесь возникают некоторые реминисценции с рассуждениями Вольтера: в мире наблюдается такая удивительная гармония и соразмерность, планеты так послушно двигаются по своим орбитам, строго соблюдая вселенские законы, что неизбежно напрашивается вывод о действиях великого Изобретателя и Конструктора!

По мнению Зайдля Хорста, «Фома ясно высказывается об индуктивной форме доказательств бытия Бога в обеих «Суммах». Он подчеркивает, что существование Бога следует доказывать, исходя из его действий, которые постижимы благодаря опыту, в видимом творении»<sup>1</sup>. Это суждение справедливо, на мой взгляд, относительно трех последних доказательств. Они, действительно, следуют Апостолу Павлу в его «Послании к Римлянам: *«Невидимое Бога усматривается, познаваемое благодаря тому, что сотворено»*»<sup>2</sup>. Но первые два доказательства носят исключительно логический характер, поскольку в них речь идет об опровержении логического тропа скептицизма о регрессе в бесконечность.

Итак, на первый вопрос, существует ли, Бог дается положительный ответ. Теперь св. Фома рассматривает вопрос, что есть Бог. Если размышление ограничивается логическим инструментарием, то можно ответить только на вопрос, что не есть Бог: он не есть материя, поскольку она потенциальна, а для него характерно бытие чистой формы, он не есть поэтому тело, он не есть нечто составное и т.д. Интересно провести аналогию между описанием св. Фомы, **что не есть Бог** и описанием аль-Фараби, **что есть Бог**. Аллах, пишет аль-Фараби, единственен, самодостаточен и не может быть субстанции, предшествующей или со-равной ему. «Он не может черпать свое бытие от другой вещи, предшествующей ему. Ибо невероятно чтобы он получал от менее совершенного, чем он сам»<sup>3</sup>. Характеристики «что есть Бог», даваемые восточным мыслителем, оказываются более полными и содержательными, нежели характеристики «что не есть Бог».

Св. Фома и сам это понимает. В «Сумме против язычников» он привлекает для исследования того, что есть Бог, не только естественное разумение с его опорой на аристотелевскую логику, но и просветленный божественной благодатью разум, который не огра-

---

<sup>1</sup> Зайдль Хорст. Введение к книге Фомы Аквинского «Доказательства бытия Бога». – С. 7.

<sup>2</sup> Послание к Римлянам святого Апостола Павла.

<sup>3</sup> См.: Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 398 с.

ничивается логическими аргументами, но прибегает к созерцанию божественных творений, приходя в восторг от небесной красоты и благодати сотворенного Всевышним, воспламеняясь в сердце своем любовью к источнику божественного света.

Как еще иначе может открыться Всевышний, кроме как в своих творениях? Первый способ его деятельности – его знание, помышление, воля. «Бог понимает, волит, радуется и любит». Примечательно, что когда размышления св. Фомы ограничивались сферой естественного разума, прибегавшего исключительно к логике, экзистенциальные определения радости и любви, ключевые для христианской веры, отсутствовали (у аль-Фараби, устремленного к постижению Первосущего в исламском дискурсе, Бог характеризуется экзистенциалами любви, истины, совершенства, мудрости: он есть первый истинно любящий и истинно влюбленный).

Второй вид деятельности, присущий Всевышнему – творение мира, неба и земли. Можно, казалось бы, уподобить процесс творения работе ремесленника, формирующего свое изделие, говорит св. Фома. Но сразу же требуется существенная поправка. Ведь вещи, созданные ремеслом и искусством, создаются уже в бытийствующем мире. И только Бог впервые приводит вещи в бытие, т. е. является подлинным творцом. Из размышлений о созданиях божьих появляется восхищение божественной мудростью и созерцание ее, а также восхищение божественной силой.

Если мы поражаемся мощи и великолепию мировых стихий, то насколько могущественнее тот, кто их сотворил! «Это рассмотрение возводит человеческие души до любви к благодати Божьей». «Ибо ты возвеселил меня, Господи, творением твоим; я восхищаюсь делами рук твоих» (Псалм. 91,5). Благодаря свету божественного откровения, человек познает творения. И поэтому христианская вера «производит в человеке некое подобие божественной мудрости». Аргументативная сила аристотелевской логики пришла на помощь, но только с признанием откровения распахнулись врата души для восприятия неизбывных христианских добродетелей.

Но может ли сотворенный интеллект созерцать сущность Бога? – не устает вопрошать св. Фома. И не случайно он употребляет термин «созерцать» вместо «познавать». Много веков спустя Эдмунд Гуссерль призовет к освобождению от поверхностных слоев сознания, воспроизводящих структуры внешних объектов. Методом феноменологической редукции можно «стряхнуть пыль» ненужных наслоений и погрузиться в трансцендентальное поле сознания, где возможно прямое усмотрение сущности, без применения методологических про-

цедур. И Мартин Хайдеггер отдает предпочтение «видению» в своей экзистенциальной аналитике Dasein<sup>1</sup>.

Св. Фома еще ничего не знает о грядущих философских инновациях. Он говорит о видении интеллектом сущности Бога и сначала, следуя процедуре схоластического рассуждения, приводит аргументы, отрицающие эту способность, ссылаясь на Иоанна Златоуста. «Что есть Бог сам в себе не видели не только пророки, но и ангелы, и архангелы; ибо как возможно тому, что само тварной природы, видеть нетварное?». О том же говорит Дионисий Ареопагит. «Ни чувству недоступен Он, ни воображению, ни мнения нет о нем, ни слова (ratio), ни знания (scientia)». Но тут же дается опровержение. «Сказано, увидим Его как Он есть». И Фома уточняет, что Бога невозможно видеть чувственным зрением, то только интеллектом. Причем, возможностей естественного интеллекта для этого недостаточно. Интеллект должен быть освещен божественным светом, чтобы получить сверхестественную способность умозрения: «слава божья осветила его».

И ближе всех окажется к свету славы тот, в ком больше всего любви. «Он совершеннее будет видеть Бога и будет блажен», ибо где больше любви, там сильнее желание и стремление к любимому. Видеть сущность Бога способен, следовательно, далеко не каждый, но только тот, кто достиг уровня блаженных (языком Гуссерля, трансцендентального поля сознания). Солнце, в высшей степени видимое, невидимо для зрения летучих мышей. Так и для видения сущности Бога нужно зрение острое, всевидящее око, присущее тем, кто поднялся до высот духовного просветления. «Следует просто признать, что блаженные видят сущность Бога»<sup>2</sup>.

Искусность аристотелевской логики, естественного разума позволила доказать, что Бог есть. Светоносность сверхестественного разума, охваченного любовью, позволила лицезреть (интеллектуально) сущность Бога, т. е. постигнуть, что есть Бог (чтойность). Казалось бы, св. Фома может торжествовать: он отстоял христианскую веру и придал ей новые возможности. Но он не скрывает, что несмотря на все усилия и естественного, и просветленного разума, Бог остается до конца непостижимым во всей своей славе, величии и могуществе, ибо он бесконечен в своих замыслах и деяниях (по форме). Созерцание интеллектом сущности Бога не дает даже блаженным его полного, всеобъемлющего постижения, ибо Он, открываясь человеку, в то же время, сохраняет свою тайну. Как напишет много позже Пауль

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 445 с.

<sup>2</sup> Аквинский Фома. Онтология и теория познания. – С. 98.

Тиллих, подлинная тайна – та, которая открываясь, остается тайной. И это есть тайна Бога.

В чистосердечном признании св. Фомы утверждается сущностная природа диалогического общения Бога и человека в вере: человек устремляется к Богу, опираясь на возможности естественного разума, Бог отвечает ниспосланием Благодати и откровения, придавая разуму сверхестественную способность к лицезрению божественной сущности. Но постижение Бога во всей его бесконечности остается для человека непосильным: тайна скрывает от его взоров первую безусловную Истину. Образ рационального, рассудочного мыслителя, следующего строгим логическим канонам и апробированным мыслительным операциям, начинает расплываться и появляется новый Фома, не только логически мыслящий, но и страстно любящий, с душой, проникнутой глубокой верой и неиссякаемой надеждой на божественный отклик и прощение. «Фома Аквинский примиряет интеллект и тайну в сердце бытия, в сердце существования»<sup>1</sup>. Поэтому Жак Маритен называет его экзистенциалистом, но особого рода, поскольку его экзистенциализм рационален и основан на интуиции смысла и разума.

Пауль Тиллих, напротив, считает, что Фома Аквинский выступил против экзистенциально-мистической традиции Августина, положив начало рациональному толкованию веры и философии сознания, которая у Рене Декарта принимает жесткие очертания с превращением человека в субъект сознания и отрицанием его экзистенциальной ситуации.

Серен Кьеркегор, имея в виду Фому Аквинского и его последователей, отмечает явную парадоксальность их замысла: «тот, кто намеревается доказать существование Бога, уже должен иметь понятие о нем из религиозного опыта, иначе он не знал бы, о чем он приводит доказательство»<sup>2</sup>. Именно поэтому и бытие объективного мира не может быть логически доказанным, а является необходимой предпосылкой познания, также, как и бытие Бога. Кант назвал невозможность логического доказательства объективности мира «скандалом в философии». Энгельс нашел простой, но логически не оправданный путь («Реальность пудинга доказывается тем, что его съедают»). Хайдеггер пояснил, что скандал в философии возникает из-за того, что

<sup>1</sup> Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем / Философ в мире. – С. 47.

<sup>2</sup> Хорст Зайдль. В кн. Аквинский Фома. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников и «Сумме теологии». – С. 23.

вопрос некорректно сформулирован: изначально существует не мир сам по себе и самостоятельный относительно него субъект, а Dasein, неразрывное единство человека и мира (человека и Бога – добавлю я).

Св. Фома разрубает живой нерв августиновского онтологического подхода к религии. Августин провозглашает: «Верую, чтобы познать». И это означает, что сама способность к познанию обретается только благодаря вере, непосредственной очевидности бытия Бога, даруемой уже в самом простом первоначальном суждении: «субъект есть предикат». Связка «есть» до всякого логического рассуждательства являет непосредственную достоверность бытия, т.е. Бога, позволяющего человеку размышлять и познавать. Поэтому Бог есть предпосылка вопроса о Боге, и как следствие, о мире и человеке. В связке «есть» не выявляется противопоставления субъекта и объекта. «Бог – не объект для нас как субъектов. Он всегда то, что предшествует этому разделению»<sup>1</sup>. Непосредственная очевидность бытия Бога означает также, что универсальные структуры разума дарованы человеку свыше.

Августин, повторяю, выдвигает онтологический подход. И здесь с ним удивительно перекликается Хайдеггер. Немецкий философ, возобновляя вопрос о бытии, указывает на его логический парадокс: мы вопрошаем, «что есть бытие», т. е. еще до знания о бытии в связке «есть» утверждаем знание о нем. Августин не стал бы задавать подобных вопросов. Для него бытие, выраженное в связке «есть» – основа и предпосылка всего нашего вопрошания, где нет еще противопоставления субъекта и объекта. Бытие непосредственно достоверно, и нет смысла отделять его в качестве объекта, подлежащего исследованию чувствами и разумом.

Но именно этот шаг и предпринял Фома Аквинский. Он тревожится по поводу онтологического смысла связки «есть», но предпочитает обойти проблему: мы можем доказать истину высказывания «Бог есть», но в этом единственном случае мы не можем знать смысла глагола «есть». Для него бытие Бога не самоочевидно, но подлежит доказательству путем умозаключений. «Рациональный путь к Богу не непосредствен, а опосредован. Это путь умозаключений, которые, будучи верными, не дают безусловной достоверности; поэтому он должен быть дополнен авторитетом»<sup>2</sup>.

Это и есть парадокс св. Фомы: верить страстно, верить одержимо и в то же время взывать к разуму для доказательства своей веры. Но именно парадоксальность придает величие его «вечной филосо-

<sup>1</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – С. 283.

<sup>2</sup> Там же. – С. 246.



фии», не знающей календаря времени. Много ныне философов и философствующих, мастеров и откровенных ремесленников, чьи труды упорно изучаются в университетах, вселяя отвращение к философии в умах недоумевающих слушателей. Утешением для них может стать приобщение к трудам св. Фомы. Решая проблемы своего времени, он проник и в нашу эпоху: пробудить духовные силы человека, воссоединить все феномены культуры в их отношении к Всевышнему, определить задачи теологии и философии в их общей устремленности к предельным основаниям бытия, утвердить единство и нераздельность Истины с допущением различных вариантов ее постижения; наконец, укрепить Веру рациональными доказательствами и всей мощью логического аппарата.

В наше время все эти проблемы можно назвать архиактуальными. И в особенности, использование рациональных методов в делах веры. Можно интерпретировать этот смелый, дерзкий проект не в том смысле, что вера сводится к познавательному акту. Святой Фома Аквинский, напротив, оказывает величайшее доверие разуму, чтобы возвеличить веру. В наши дни, когда иррациональные импульсы выпущены на волю, угрожая рациональному разумному обустройству человеческой жизни, спасительной представляется апелляция к разуму с его неисчерпаемыми ресурсами. В мультикультурном, полифоничном дискурсе современности право на жизнь имеют различные образы веры и формы религиозного опыта. И одним из отвечающих духу времени является путь Фомы Аквинского, примиряющего веру и разум, религию и философию, что отвечает категорическому императиву современной постсекулярной эпохи.

### Бог есть жизнь. Дионисий Ареопагит

Только на взгляд неискущенного человека можно легко и просто различить знание и веру. Первый, самый общепринятый во всех смыслах и во всех аудиториях аргумент: знание – это то, что доказано (логикой, экспериментом, общественно-исторической практикой), а вера – то, что принимается без опоры на доказательство, не ищет его, не стремится двигаться с таким посохом, не нуждается в нем. Но тут же возникают веские возражения. **Во-первых**, доказательство, как выяснил еще Сократ, появляется вместе с зарождением в древней Греции демократии: аристократам не было нужды что-либо доказывать, они всегда были правы уже по факту своего происхождения. Другое дело – ремесленники, купцы, торговцы. Они должны были научиться мыслить, говорить и доказывать свою правоту и свой ин-

терес. С тех пор знание и доказательство начинают отождествлять, хотя понятно, что прямого тождества между этими феноменами нет.

**Во-вторых**, вера не представляет собой нечто принципиально не-доказанное и недоказуемое. Те, кто причисляют себя к атеистам, подчеркнуто запальчиво требуют логических доказательств бытия Бога. Можно урезонить их пыл, напомнив, что такие логические доказательства были разработаны и представлены уже в концепции Фомы Аквинского. И еще можно напомнить (точнее, просветить на этот счет незадачливых критиков), что помимо логических доказательств существуют и внелогические, еще более неопровержимые свидетельства, что и выяснил Им. Кант в своих трех знаменитых «Критиках». Неукротимое стремление чистого разума (логики) овладеть предельными основаниями бытия, познать, что́ есть Бог, душа, бессмертие, свобода укрощается тем, что разум попадает в ловушку-антиномию: бытие Бога можно и доказать, и опровергнуть, с равной степенью обоснованности. Но то, что не удастся чистому разуму, оказывается под силу разуму практическому, т. е. нравственному<sup>1</sup>.

Но если не доказательность отличает знание от веры, тогда что же еще? Наверное, знание – компетенция исключительно разию, а вера подразумевает вовлечение всей личности, и разума, и души, и сердца, и всей жизни человека. На это можно возразить, что и знание предполагает живое участие душевных и духовных энергий, если хочет чего-то достичь и в чем-то преуспеть.

Как же тогда различить знание и веру? Может быть, знание – то, чего человек добивается собственными усилиями, совершенствуя свой интеллект, создавая фундамент научных исследований, превращая науку в непосредственную производительную силу, способную формировать «вторую очеловеченную природу, предметное тело человеческой цивилизации» (Маркс)? А вера незримыми, но прочными узами связана с трансценденцией, выходя за рамки человеческих усилий и возможностей, получая свет божественного откровения и Благодати. Источники знания – человеческие, источники Веры – духовные. Но и на это можно возразить. Знание не может обойтись без поддержки, помощи трансцендентного. Чего стоило бы сухая, рационально обоснованная мудрость без вдохновения, творческого подъема, личностной самоотдачи, жертвенности, нарушения всех и всяческих табу, запретов и взвешенных на весах разума «правилах для руководства ума?».

---

<sup>1</sup> См.: Кант Им. Критика практического разума / Соч. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 798 с.

Это справедливо также относительно логических оснований нашего мышления. Как показали Августин Аврелий (и за ним Рене Декарт, Им. Кант, Мартин Хайдеггер и другие), сама возможность мыслить, т. е. оперировать суждениями, подразумевает использование связки «есть», т. е. основана на признании первичности бытия как такового. Существование Бога есть не результат, а предпосылка человеческого мышления, а значит, всего разветвленного древа познания. А Вера, в свою очередь, не отрекается от реальной жизни, а, напротив, соединяет, сплетает божественные и человеческие энергии.

Тогда чем же отличается знание от веры? Не такой уж простой это вопрос. Понятно, что они тесно взаимосвязаны, ведь не случайно аль-Газали называет веру, достигшую глубины сердца, подлинным знанием<sup>1</sup>. О том же говорит представитель другой эпохи и другой культуры Ник. Бердяев: вера и есть духовное знание, поскольку на глубинном уровне они тождественны.

Но и такой ответ не может нас успокоить. Установлено нечто общее между знанием и верой. Но что же их различает? Думаю, что ответ можно найти в восточной традиции мистического богословия, которая определяет иные способы соотношения знания и веры сравнительно с западным подходом Фомы Аквинского. Это путь парадоксального богословия, где познается непознаваемость Бога, но в то же время утверждается возможность соединения с ним. На этом пути вера даже в ее самом предельном измерении не тождественна знанию, поскольку оно оперирует категориями тварного мира, а вера совершает прорыв в трансцендентные сферы, к которым совершенно неприменимы понятия, объясняющие сотворенное.

В вере, согласно такой позиции, мы отказываемся от всех привычных представлений, с помощью которых познаем окружающее, и должны признать, что высшая сущность непознаваема и недоступна. Приближение к ней есть вступление в «Божественный Мрак», в том смысле, что мы уже отринули все человеческие установления и вступили в нечто неизвестное, непознанное и непознаваемое. Знание нам здесь не поможет. Оно будет только препятствием, не позволяющим воспринять таинственность и недоступность сферы веры. Только отказавшись от знания, человек обретает способность внезапно узреть в «Божественном мраке» удивительное Сияние как знак того, что он может – вне знания, логики, доказательств – приблизиться к Творцу и, признавая его непознаваемым, соединиться с ним, сохраняя в то же время свою личностную тождественность.

---

<sup>1</sup> См.: *Абу ал-Хамид-Газали. Эликсир счастья. Ч.1.* – Петербургское востоковедение, 2002. – 308 с.

Традиция восточного мистицизма заложена творениями Дионисия Ареопагита. Его история окутана неразгаданной тайной. Дионисий считается учеником Апостола Павла. Но до VI века в религиозной литературе нет упоминаний о корпусе Ареопагитик. Поэтому сделано предположение, что эти сочинения принадлежат, скорее всего, перу неизвестного автора, скрывающегося под именем ученика Апостола Павла и названного поэтому Псевдо-Дионисием Ареопагитом. Тот, кто не пожелал открыть свое подлинное имя, оказал громадное влияние на христианскую мысль и в ее восточном, и в ее западном вариантах. Достаточно сказать, что св. Фома Аквинский, не уставая полемизировать с Дионисием, приводит обширные цитаты из его сочинений и снабжает их обильным критическим комментарием. Голос Дионисия слышится и в произведениях современных мыслителей, вплоть до Мартина Хайдеггера.

Восточный мистицизм противопоставляет свою позицию в понимании соотношения знания и веры западному рационализму, разработанному Фомой Аквинским. «В противоположность гносису, где познание само по себе является целью гностика, христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом или обожение»<sup>1</sup>, т. е. совершенствование, творение человеком самого себя на пути его приближения к Творцу.

Дионисий четко различает два пути такого приближения: катфатический (позитивный) и апофатический (отрицательный). Признается и тот, и другой, но предпочтение отдается второму. Суть его Дионисий объясняет таким образом: в силу своей запредельности, Бог не является ни чувственновоспринимаемым, ни умопостигаемым. Все, что мы имеем сказать о нем, что выражается в наших категориях и словесных формулировках, не касается, не достигает его. Он – не число и не мера, не душа и не ум. Он не покоится и не движется, не обладает бытием и не является не-бытием. Объять его мыслью невозможно. «Совершенство единственной причины всего сущего превосходит любое утверждение и любое отрицание», поэтому «полное неведение и есть познание того, кто превосходит все познаваемое»<sup>2</sup>. Поднявшись до высочайших вершин, получаем единственное по-

<sup>1</sup> См.: Бердяев Ник. *Философия свободы*. – М.: Правда, 1989. – 605 с.

<sup>2</sup> Лосский Вл. *Очерк мистического богословия Восточной церкви / Мистическое богословие*. – Киев: Изданное Христианской благотворительно-просветительской ассоциации «Путь к истине», 1991. – 390 с. – С. 98.

нятие, которое можем иметь о Боге – понятие его непознаваемости. Апофатизм есть «запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые заменяли бы духовные реальности»<sup>1</sup>.

Но хотя мы остаемся во мраке неведения, Бог, в то же время, зовет нас, открывает себя в свете преображения, соизволяя стремящемуся к нему обращаться на «Ты». И в божественном Мраке появляется яркое, неземное сияние. Как знак соединения с Творцом, вне рациональных процедур, путем отказа от всех категорий и понятий, не имеющих отношения к Богу. «Отрицательное богословие есть путь к мистическому соединению с Богом, природа которого остается для нас непознаваемой»<sup>2</sup>. Вл. Лосский, комментируя учение Ареопагита, без устали разъясняет: поскольку Бог трансцендентен, приблизиться к нему можно только отринув все видимое и познанное интеллектом, встав на путь незнания, который ведет не к постижению Бога, а к соединению с ним. И русский философ ссылается на Тридцать второе слово св. Григория Богослова: «Говорить о Боге – великое дело, но еще лучше – очищать себя для Бога». Это – не обязательно экстаз, но сознательный отказ от составления понятий о Боге, исключение абстрактного и чисто рационального мышления. Нет богословия без религиозного опыта. Следует меняться, становиться новым человеком, дабы во Мраке просиял божественный Свет.

Апофатический путь можно, как я думаю, лучше уяснить, сравнивая его с методом феноменологической редукции Эдмунда Гуссерля (эпохе). Чтобы прорваться к трансцендентному слою сознания, немецкий философ предложил освободиться, очиститься от всех поверхностных состояний сознания, его пограничных с объективностью областей, воспроизводящих структуры вещного мира. И тогда откроется горизонт трансцендентального сознания, где нет различения между причиной и следствием, где можно, подобно Богу, созерцать сущности<sup>3</sup>. Так, Дионисий пишет: отстраняясь от всего сущего, в неведении и невидении, достигаем божественного Мрака, подобно тому, как ваятель, отсекая все лишнее, обнаруживает подлинную красоту статуи, ее сокровенный лик.

Для мистика процедура феноменологической редукции была бы явно недостаточной. Не о сознании только печется он, но о личности,

<sup>1</sup> Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. – С. 10.

<sup>2</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – С. 120.

<sup>3</sup> См.: Гуссерль Эд. Избр. работы. – М.: Территория будущего, 2005.

о человеке в его целостности. Говоря языком современной философии, мистик предпочитает интеллектуальным упражнениям свой экзистенциальный опыт реального совершенствования, духовного обновления. И эта позиция – общая для всех форм мистицизма.

Но апофатизм, подчеркивает Лосский, не тождественен безличностной мистике, в опыте которой исчезает и личность, и божественное Лицо. Эта мысль раскрывается при обсуждении соотношения Благодати и свободы воли. Бог создал человека своею единою волею, но он не может спасти его без содействия воли человеческой. Для восточной церкви нет проблемы рационального противопоставления благодати и свободы воли как двух антиномичных понятий. Благодать не влияет на нашу свободу как некая внешняя сила, но все происходит совместными действиями, синергией божественной и человеческой воли. «Благодать – это присутствие в нас Бога, и оно требует с нашей стороны непрестанных усилий»<sup>1</sup>.

Философы, и среди них наши современники, неустанно вопрошают: может ли человек обладать свободой, если все определяется волей Бога? И, приведя этот аргумент, бросают победный взгляд на собеседника: дескать, теперь атеизм уже не опровергнуть! Но они слишком самонадеянны и тайну синергетического взаимодействия Божественной и человеческой воли переносят в сферу рассудка, где возникает неразрешимая проблема рационалистического толка: как примирить антиномичные понятия благодати и свободы. Но в духовной реальности не возникает никакой антиномии. Человек только потому и обладает свободой воли, что приобщен к Божественной благодати. По словами Макария Египетского, «воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, сам Бог ничего не делает, хотя и может, по свободе своей». Следовательно, воля Божья и воля человеческая становятся антиномичными только тогда, когда противопоставляются на рациональном уровне. В восточной традиции они воспринимаются как духовные силы, действующие сообща, в синергетическом потоке. В молитве человек лично встречается с Богом. Это и просьба, и усилие, и поиск. Молитва сопровождается синергией двух волей, а завершается созерцанием, когда ум приходит в «изумление», восхищение, состояние покоя, он уже не «путеводит», а «путеводится».

Но и позитивный катафатический путь познания Бога полностью не отрицается восточной традиций, т. е. статус знания в делах веры восстанавливается. Бог непознаваем в своей сущности, но зато

---

<sup>1</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – С. 109-111.



познаваем в своих проявлениях, энергиях – озарение, благодать, любовь. Различение между сущностями и энергиями есть основа православного учения о благодати. Человек не становится причастником божественной сущности, но соединяется с божественными энергиями, по благодати, без того, чтобы естество его стало божественным.

Катафатический путь предполагает, прежде всего, размышление об именах Бога: Сущее, Благо, Жизнь, Прекрасное, Мудрость, Справедливость, Мир, Согласие. Только потому что Богу присущи имена как таковые, они отпускаются и в тварный мир. Только потому, что Бог есть Жизнь, может быть живым человек. Только потому, что Бог есть Мудрость, может быть разумным человек. Не те ли это всеобщие, универсальные понятия – благо, знание, истина, добро, красота сами по себе, которые были предметом героических усилий Сократа, так их и не достигшего?

Здесь таится ответ на сакраментальный вопрос: можно ли обосновать автономную этику, этику вне религиозного контекста? Этические категории должны иметь, на мой взгляд, онтологический статус, иначе они лишатся фундамента, превратятся в добычу бесстыдного релятивизма и дешевого плюрализма, т. е. никакой этики вне религии не удастся обосновать. А онтологический статус – это и есть признание высших ценностей достоянием Всевышнего, исходящими от него императивами. Таков ответ на поставленный выше вопрос. Вспомним, что и в исламский традиции мудрость, истина, добро, красота, любовь – то, что присуще Творцу и что даруется человеку, устремленному в своей вере к Всевышнему.

Для нашего контекста важным является мысль о том, что вера вбирает, включает в себя высшие ценности: вопрос о вере, или, точнее, путь веры есть путь постижения добра, истины, красоты, осознания смысла жизни, стяжания любви, милосердия и справедливости. Диалектика знания и веры раскрывает лишь одну грань такого сложнейшего феномена, как вера. По сути, **интегрирующей категорией этики следует считать именно веру, поскольку она есть средоточие человеческой жизни в ее целостности.**

Следуя Ареопагиту, назовем несколько божественных Имен. Прежде всего – Благо. Это всесовершенная, производящая причина, обеспечивающая единство рассеянного в горнем и дольном мире. Благу присуща красота, то, что неизменно, безотносительно, устойчиво, в отличие от вещей, которые могут быть то прекрасными, то безобразными. Только приобщаясь к Прекрасному как таковому, они получают свою меру красоты. «В этом Прекрасном все сущее обретает бытие, любовь, согласие и общение... благодаря Прекрасному, все

соединяется, ибо Прекрасное силою влечения к собственной красоте содержит всю совокупность сущего, являясь началом, созидательной и движущей причиной всего сущего»<sup>1</sup>. Поскольку благо и прекрасное порождают все сущее, зло не имеет бытийственной основы, оно не может порождаться благом, а возникает лишь в силу оскудения, ослабления добра.

Бог именуется и как Сверхмудрость, неизреченная и сверхразумная Истина, Ум и Знание. От него исходят все рассуждения, знания и понятия, «в них сокрыты все сокровища премудрости и познания»<sup>2</sup>. Знание, стало быть, тоже имеет онтологическую основу. Это знание как таковое, приобщением к которому разум человеческой соприкасается с Истиной. То, что без устали разыскивал Сократ, вопрошая себя и собеседника о знании, истине, добре, прекрасном как таковом, утверждается в катафатическом богословии в ряду многочисленных божественных Имен.

И что особенно примечательно и важно для современного человека – одно из препрославленных имен Бога – Мир, покой, начало единения, согласованности и гармонии. «...Божественный Мир, являясь основанием и мира как такового, и всякого будь то общего или частного проявления мира, соединяет всех друг с другом в неслиянном единстве, в котором, несмотря на раздельное и нерасторжимое соединение и смешение с противоположным каждый сохраняет свой облик чистым и неповрежденным»<sup>3</sup>. Образ божественного Мира, воспроизведенный Дионисием полторы тысячи лет назад, это то, к чему мы все так стремимся сегодня, способ единения с сохранением различий и неподобий, соизмерение несоизмеримого.

Мистическое богословие соединяет следовательно, оба пути – апофатический и катафатический. Знанию не доступна сущность Божества, но оно постигает божественные энергии. Вера проникает еще глубже, туда, где знание приостанавливается, где рациональное, несмотря на свое божественное происхождение, бессильно. В вере поэтому собираются воедино все силы человека, прежде всего, ум и сердце. «Сердце, по аскетическому преданию христианского Востока, есть средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей, интеллекта и воли, точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь»<sup>4</sup>. «Единение ума с сердцем», «нис-

<sup>1</sup> Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. – С. 39.

<sup>2</sup> Там же. – С. 69.

<sup>3</sup> Там же. – С. 85.

<sup>4</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия. Восточной церкви. – С. 227.

хождение ума в сердце», «хранение сердца умом» - эти выражения, характерные для восточной христианской традиции очень близки казахскому миропониманию, выраженному с наибольшей интенсивностью и страстностью великим Абаем<sup>1</sup>.

Без сердца, средоточия всей жизни человека, согласно восточным мистикам, – ум бессилен. Без ума – сердце слепо, значит речь идет о единстве всех душевных и духовных сил при руководстве сердца. Два этапа восхождения к Богу – делание и созерцание, в христианском познании неотделимы. А познание есть не спекулятивный гносис, а личный опыт постижения вещей духовных. В другом варианте, на первые роли выдвигается все-таки ум. Он нисходит в сердце и его направляет. Ум «бдителен», склонен к сердечному вниманию. Св. Исаак Сирий так говорит о пути к единению с Всевышним: покаяние, перемена мысли и ума, очищение, избавление от страстей, совершенство, стяжание духовной любви. «Чем больше познаем Его непознаваемость, чем становимся совершеннее, тем больше сознаем свое несовершенство»<sup>2</sup>.

Мистическая восточная традиция подсказывает нам ответ, чем же все-таки отличается вера от знания. Хотя устремлены они к одному истоку, знание не достигает его сущности, удовлетворяясь его проявлениями, энергиями. В вере человек проникает к божественной сущности, которая остается для его разума тайной, непознаваемой и недоступной. Проникает не мыслью только, а всем существом своим, всем сердцем, душою, разумением. Знание есть, по преимуществу, рациональный опыт, а вера – по преимуществу, опыт религиозный, духовный.

Апофатический метод Дионисия Ареопагита позволяет найти ответ на все еще дискуссионный вопрос о статусе и правах религиозной философии. До сих пор иные титулованные философские умы, используя изощренную логическую аргументацию, выстраивая пирамиды отточенных доказательств, утверждают, что религиозная философия – просто напросто фантом. Есть религия со своим собственным опытом и есть философия с присущим только ей одной методом рационального освоения мира. Если философия и покушается на святая святых – постижение предельных оснований (а без этого она не посмела бы называться философией), то ее Бог, как утверждал еще Паскаль, – некая умозрительная конструкция, требующая рационально проработанных оснований. В отличие от

<sup>1</sup> См.: Абай. Книга слов.

<sup>2</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия. – С. 230.

этого «христианство – не философская школа, спекулирующая абстрактными понятиями, но прежде всего, общение с живым Богом». Непознаваемый Бог христиан – не безличностный Бог философов, поэтому богословие, впав в философию, отходит от подлинного апофатического основания восточной церкви. Долгожданный аргумент, для противников религиозной философии! И, кажется, совершенно неопровержимый, к их вящей радости.

Но... Всегда найдется «но». Аргумент срабатывает только для восточной мистической традиции, а еще точнее, для апофатического пути, когда отбрасываются все понятия и категории, соприкасающиеся с тварным миром, и человек вступает в Божественный мрак, чтобы узреть небесное сияние. Но и этот путь не освобождается полностью от умозрительных, философских усилий. Подобно феноменологическому эпохе, он требует осознания тех наслоений сознания, от которых следует избавиться, т. е. предполагает работу интеллекта.

Что же касается катафатического метода, он тесно и неразрывно связан с философской рефлексией, поскольку предполагает размышление над божественными Именами. А если говорить о других традициях в постижении веры, связанных с именами Фомы Аквинского, аль-Фараби, Вл. Соловьева, то в них неопровержимо свидетельствуется о единстве философии и религии в образе религиозной (христианской, исламской) философии, где рациональная аргументация сопровождается личностным, живым участием, трепетным отношением к живому Богу, желанием удержать свою мысль на пороге тайны.

Христианский мистицизм – один из возможных путей веры, вселяющей в наши сердца надежду на согласие и взаимопонимание...

## Глава вторая

### БОГ И ЧЕЛОВЕК. ОТКЛИК СОВРЕМЕННОСТИ

#### Философ в мире. Жак Маритен

В современной философии не снимается с повестки дня вопрос вопросов: можно ли по-прежнему называть культуру культурой в смысле вовлечения ее в мир разума и духовности, если на наших глазах от имени культуры свершаются преступления против человечества? Поборники демократии прибегают к самым отвратительным, изощренным методам, чтобы утвердить, якобы, идеалы миролюбия и милосердия, а на деле попросту осуществить свои неблагоприятные политические цели и сохранить позиции превосходящих игроков в геополитической схватке.

Карл Маркс в свое время (а вообще-то его время еще не прошло, а, может быть, и не пришло) разоблачил тайну капиталистического накопления и мистическую силу денег, возрастающих подобно посаженному и заботливо поливаемому дереву. Он сделал также предсказание: капитал в будущем будет возрастать не благодаря поглощению живого труда, но, главным образом, использованию коллективного разума, науки, техники, технологии. И эти времена наступили, о чем можем прочесть у постмодерниста Жана Бодрийяра<sup>1</sup>.

Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер, наследуя Макрсу, выступили с крупномасштабной программой: воспроизвести целостную диалектику эпохи, включая и экономику, и культуру с опорой на современных философских авторов – Мартина Хайдеггера, Зигмунда Фрейда и их последователей, впитавших дух эпохи. Отказавших от марксистских линз, ограничивающих поле зрения политэкономическим анализом и политэкономическим субъектом господства, Адорно и Хоркхаймер заявили о решительной смене угла зрения: и капитализм, и социализм остаются в одной и той же исторической парадигме, поскольку не поднимают вопроса об основании культуры, онтологии, метафизическом субъекте господства. Следует изменить принцип отношения человека к природе, внешней и внутренней, – принцип господства, заложенный в фундаменте цивилизации

---

<sup>1</sup> См. *Бодрийяр Ж. Пароли.* – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с.

и достигший своего триумфа в пылающих печах Освенцима. Миротлюбивое, дружеское ласкающее отношение к природе – принцип альтернативного типа культуры<sup>1</sup>.

Французский философ, один из самых известных представителей неотолизма Жак Маритен не соглашается ни с Марксом, ни с Адорно, ни с Хоркхаймером. То, о чем они все говорят, кажется ему полумерой, не затрагивающей глубинного существа проблемы. Происходящее с миром – результат трагического разрыва человеческого разума с Богом, антропоцентрический гуманизм, возвысивший человека в его самости, возомнивший себя самостоятельной, самодостаточной сущностью. Зачинатель и герой антропологического подхода – прежде всего, «наш дорогой враг», Ренэ Декарт, открывший эру неумейной жажды познания ради обогащения, ради неустанной гонки за материальными благами. В результате человека такого типа настигает «деспотия денег». Материальное богатство впитывает его жизненные энергии и торжествует, поглощая и пожирая его душу.

«Этот мир был порожден мощным движением сердца к священному обладанию земными благами, которое и есть корень капитализма, меркантилизма, индустриализма в экономике, натурализма и рационализма – в философии»<sup>2</sup>. Будучи деятельным, изобретательным, героически активным, капитализм в итоге уничтожил человека: презрение к бедным, превращенным в средство, и возвышение богатых, сведенных к пожирающему чреву. Свет научных открытий, путешествий и тьма унижений, гонений, эксплуатации, и эта тьма сегодня стучится.

Нужны совершенно новые подходы и новые горизонты, чтобы повернуть ход истории. Капиталистическую экономику, этого «ростовщического монстра» следует критиковать не с позиций марксистов, занимающихся теорией прибавочной стоимости или оспаривающих легитимность частной собственности, а с точки зрения нравственных и духовных ценностей»<sup>3</sup>. Как можно рассуждать об изменении мира, не изменив самого себя, не сокрушив в своем сердце ложных кумиров, увлекающих на путь стяжательства и корысти, не возвысив в себе образ Божий!

Светская миссия христианства, провозглашает Маритен – коренное изменение принципов цивилизации, ее поворот к интегральному, подлинному гуманизму, отрицающему самооболащение и

<sup>1</sup> См. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. – М., 1997.

<sup>2</sup> Маритен Ж. Религия и культура // Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – С. 95.

<sup>3</sup> Там же. – С. 101.



лицемерный самообман антропологического гуманизма и восстанавливающего живительную связь разума, всего человеческого существа с Богом. Преобразование мира, изменение его направленности, философ называет главной целью христиан. Можно добавить, что духовное обновление – цель и мусульман, и всех тех, кто уже согрет теплом Веры и кто еще не получил этого бесценного Дара.

Безусловно, предстоит дать свой комментарий этим позициям, чтобы досужий оппонент не обвинил в прямом пересказе «чужих» мыслей: где, дескать, ваша собственная точка зрения? Спешу пояснить: никакой пересказ «чужих мыслей» невозможен без интерпретации, включения голоса автора. Все вышеизложенное – уже внутренний диалог, маленькая веточка могучего стереофонического узора, переплетения множества взглядов, точек зрения, культурных традиций. Я включаюсь, участвую, со-концертирую вопреки апологетам беспристрастной, научной философии. Но сделаю им все-же уступку – всегда выигрывает тот, кто первый идет навстречу. Кто же из упомянутых мною великих высказал заветную Истину? Маркс был, и вряд ли стоит это оспаривать, стократ прав, когда вскрыл тайну капиталистического накопления и предсказал будущее капитала. Адорно и Хоркхаймер тоже обосновали неоспоримый тезис о пагубности цивилизации западного типа, возведенной на фундаменте метафизического господства.

И на этой исторической правоте возросло требование Жака Маритена о воссоединении разума со своим божественным источником, человека со своим Творцом: вселенский императив духовного преобразования человека и его истории, клич, брошенный в мир, погрязший в преступлениях и коррупции – о возможном спасении, о животворящей Надежде. И экономические трансформации, и социальные модернизации, и онтологические манипуляции по преодолению метафизического субъекта господства – все это остается в прямой зависимости от того, удастся ли нам вернуться к своим духовным истокам. Невозможно «желать изменить лик земли, не изменив, прежде всего, своего сердца, а этого никто не может сделать лишь своими силами... если бы всемогущая любовь действительно изменила наши сердца, то внешняя работа была бы уже наполовину сделана»<sup>1</sup>.

Поворот к новой цивилизации зависит от становления человека личностью. **И именно вера превращает человека в личность.** Все, на что мы смотрим, все вещи, все существующее Маритен называет субъектами. Но понять их можно, только объективируя. Многооб-

<sup>1</sup> Маритен Ж. Религия и культура // Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – С. 106.

разие и красочность существующего, его приключения и неожиданные, внезапные метаморфозы остаются за пределами понятий. На другого мы тоже смотрим глазами «Медузы Горгоны» – в этом Маритен соглашается с Сартром. И самих себя, свое «я» мы не в состоянии постигнуть, оно вечно ускользает от нас.

Только одно предвещает встречу личности с личностью, когда под взглядом Бога мы освобождаемся от всего обыденного, становимся теми, какими должны быть. «Религия по существу является тем, чем никакая философия быть не может: отношением личности к личности со всем заключенным в этом риском, тайной, страхом, доверием, восхищением, томлением»<sup>1</sup>. Бог знает меня, но он меня не объективирует. Я являюсь ему в своей субъективности самой по себе, и ему нет нужды объективировать меня с целью познания. У Сартра спасением от «взгляда Медузы Горгоны» признается любовь, в которой другой становится для меня центром универсума. Для Маритена таким центром может быть только Бог.

Маритен связывает надежды на обновление цивилизации с современной версией католицизма, неотомизмом. И делает неожиданное заявление, называя неотомизм экзистенциализмом. Этот тезис не сразу воспринимается одобрительно. Ведь томизм прочными узами связан с учением св. Фомы Аквинского, прибегающего к рациональным методам Аристотеля для доказательства бытия Бога. Но Маритен разъясняет, что для Фомы Аквинского первостепенным был контекст личностного отношения Бога к человеку, т. е. контекст экзистенциализма, опирающегося на разум.

Французский философ выделяет два этапа в развитии экзистенциализма. Первая волна – Серен Кьеркегор, Лев Шестов. Вторая – Мартин Хайдеггер с его программой принять экзистенциализм к себе на службу. Маритен склоняется к первому этапу, но с известной корректировкой: не следует отстранять разум от решающего сражения за веру. В этом небрежении разумом преуспел, в особенности, Шестов, отождествляя разум с коварным «змием». Разум, настаивает Маритен, воспринявший божественный глас, становится основой веры. «Экзистенциализм Фомы Аквинского отличается от современного экзистенциализма, поскольку он рационален»<sup>2</sup>.

Маритен стремится сблизить томизм с экзистенциализмом и в трактовке ничто. Оно – не за порогом существующего, но в его средоточии. Это означает, что человек живет с постоянным предчувствием

<sup>1</sup> Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем. Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994. – 190 с. – С. 30.

<sup>2</sup> Там же. – С. 47.

возможности или преисподней или райского блаженства. Он погружается в безбрежность неизвестности, в ничто, в разлом бытия. Ничто – бытие без Бога, утрата единства с Богом, ощущение пустоты, беспомощности и страшного одиночества. Только вера спасает из мрака одиночества и тоски, открывая знание через любовь и сближая человека с другими через Бога. Для Маритена ключевой проблемой является интегральный гуманизм, становление личности в единстве веры и знания, чувства и разума, встреча Бога и человека, а значит, и человека с другим человеком. В Средневековье, говорит философ, человек был поставлен перед лицом Бога. Но не рефлексировал эту ситуацию – Св. Фома пришел поздно. В новое время родился антропологический гуманизм с амбициями, превосходящими силы человеческие. Сегодня возрождается интегральный гуманизм: человек снова перед Богом, но в единстве разума и веры, рефлексии и чувства. Фома Аквинский говорит нам о такой возможности. Он больше наш современник, чем гражданин средневековья. Интегральный гуманизм – единство Бога и человека, веры и знания, чувства и разума, и благодаря этому – единство и общность людей. Через веру, освещенную разумом, человек становится личностью, встречаясь с Богом, а значит, и с другими людьми. Вот почему «рациональный экзистенциализм» – в сердце томизма.

Напрашиваются все же возражения. Ведь экзистенция – нечто уникальное и единственное. Экзистенциализм занимается содержанием, которое не укладывается в понятия. А разум – это всеобщее, оперирующее именно понятиями. Не есть ли «рациональный экзистенциализм» оксюморон, дань томизма философской моде? Но Маритен, скорее всего, не примет подобные возражения. Разум, будучи всеобщим с необходимостью опосредован субъектом, как на то совершенно справедливо указал еще Сократ. Уникальная и неповторимая экзистенция, вера как экзистенциальный акт подразумевает деятельное участие разума, что и образует целостный духовный опыт.

Маритен особенно страстно обсуждает проблему соотношения знания, веры и мудрости. Он разъясняет, что знание, о котором он поведет речь – не то знание грешника, которое положило начало мировой истории. Бог изгнал Адама и Еву из рая не потому, что их плоть соединилась – ведь сказано в Библии: и соединитесь, и будете одной плотью. Причина изгнания – посягательство на знание, но не само по себе, потому что знание как таковое всегда возвышенно и благородно. Бог не мог разгневаться из-за стремления к познанию. Речь шла о другом – познании добра и зла, решении испытать не только опыт добродетели, но и опыт порока, греха.

Первые люди сами избрали свой путь – противоборства добра и зла, жизни и смерти. Но Бог оставляет им надежду, что из это-

го лабиринта можно выбраться: относительность добра и зла в земной жизни, неизбежность страданий и греха прерываются, если на человека снисходит благодать божья, если он узрит Бога в сердце своем. Это – духовное знание или мудрость и тот, кто приобщится к ней, преодолеет диалектику добра и зла, воспринимая сияние высшей Истины, абсолютного добра, Блага. В духовном измерении нет противоположности добра и зла, ведь только добро онтологично, бытийственно, а зло – тень, отпадение от добра, аномалия. В солнечный летний день, в цветущий полдень, дерево не отбрасывает тени, обнаруживая ее призрачность.

Духовное знание, или мудрость, позволяет человеку видеть невидимое и не видеть видимое, окружающее зло, болезни, страдания. О таком знании говорит Сократ, когда учит, что познавший, что такое добро, не совершит зла. Напрасными можно признать упреки в забвении «горящего сердца» и признании только интеллектуальной составляющей добродетели. Сократ имеет в виду высшее духовное знание, и он трижды, если не больше прав, когда утверждает, что приобщение к духовному знанию преобразует человека, отнимает у него способность к свершению зла, «душа, ведомая к вершинам мудрости, то есть к единству и прекрасно знающая, что такое добро и зло, уже не может более ни в чем, что она видит, ощутить зло, потому что она теперь не одной с ним природы»<sup>1</sup>. Тогда можно спросить, почему же Адам, приобщенный к духовному знанию, согретый любовью Творца, поддался искушению и решился испить чашу страданий, греха и смерти? Почему вообще в Раю оказалось роковое древо познания добра и зла? Возможны, возможны вопросы без ответов...

Маритен выделяет три основных значения термина «знание»: мудрость или знание святых, открываемое из наивысших источников; научное знание, получаемое эмпирически и, наконец, обыденное, прикладное знание, которым мы руководствуемся в повседневных делах – знание, к примеру, дегустатора вин, водителя машины, домохозяйки.

К мудрости имеют отношение только два первых типа знания. Научное, конечно, в меньшей степени, но и оно само по себе полно смысла и возвышенно. Вопреки Николаю Бердяеву и Максиму Шелеру, противопоставившим малый разум (наука, «знание ради господства») и Большой (духовное знание, вера), Маритен настаивает на божественной сущности и малого разума, неутомимого труженика науки. Способность человека познавать законы окружающего мира тоже великий дар Божий. Маритен реабилитирует науку, которая в

<sup>1</sup> Маритен Ж. Символ веры // Философ в мире. – С. 9.

XX столетии запятнала себя позором Освенцима. Наука сама по себе не может быть злом, – возражает Маритен. Зло творит отступивший от Истины человек.

Маритена интересует, главным образом, первое значение термина знание, где оно отождествляется с мудростью. И в самой мудрости он различает несколько уровней, ссылаясь на ангельского Доктора: духовное знание через любовь, порождаемое внутренним религиозным опытом, мудрость богословская и мудрость метафизическая. Современный мир, начиная с XVI века, пожинает плоды пирровой победы знания над мудростью.

Как добывается мудрость – исторические эпохи и культуры дают на этот вопрос различные ответы. В Древней Индии определился путь восхождения человека к духовной реальности. Опыты нравственного совершенствования, всевозможного рода практики позволяли отрешиться от пороков, дурных дел и мыслей, чтобы воссоединиться с Абсолютом. Но напрасным было бы ждать помощи свыше, благодать мог ниспослать отнюдь не Абсолют, а только личностный Бог. В Древней Греции мудрость отождествили с совершенствованием интеллекта. Это мудрость человека, мудрость разума, это не та философская мудрость, которая стремится быть мудростью спасения.

Христианская мудрость отличается и от восточной, и от античной. Впервые Бог идет навстречу человеку, посылает ему свой дар, свою помощь и поддержку, нисходит к нему, чтобы придать ему силы, преодолеть его сомнения и неуверенность. Это поток великодушия, и мудрость «по существу своему рождается не от восхождения Божьего творения, а от нисхождения Творящего духа»<sup>1</sup>.

А как же философия, метафизика, спросим мы нашего автора. И он ответит, ссылаясь на «апостола современности», Фому Аквинского, что теология и философия должны поддерживать и взаимооудушевлять друг друга, чего он и добился неимоверными усилиями для своей эпохи. Ведь теология руководствуется разумом, окрыленным верой и божественной благодатью, но при этом нуждается в философских изысканиях метафизики, а философия, используя естественное разумение, ведет речь не о живом Боге, но «знает Бога лишь как причину бытия». И она, эта метафизика, тоже нуждается в поддержке и поощрении теологии, приобщенной к нетленному Благу.

Однако начиная с Декарта, благотворный союз теологии и метафизики оказался разрушенным. Философия возомнила, что может раскрыть тайну мира, соединив свои усилия с наукой, которой вскружили голову ее потрясающие воображение открытия. Но раз-

<sup>1</sup> Маритен Ж. Знание и мудрость. – С. 18.

лука философии, а значит, и науки, с первой мудростью, оказалась пагубной для человечества. «Собственная проблема века, в который мы вступаем, будет состоять в примирении знания и мудрости, в гармонии жизни и духа»<sup>1</sup>.

Проблема веры и знания получает новое освещение при обсуждении Маритеном сущности и задач христианской философии. Это, конечно же, более фундаментальный вопрос о праве на жизнь религиозной философии, о том, не является ли сам этот термин незаконнорожденным, наподобие «религиозной математики» или «религиозной физики». Работу «О христианской философии» Маритен опубликовал на основе лекции, прочитанной в Лувенском университете. Этой лекцией он живо вторгается в наши дебаты о вере и знании, религии и философии<sup>2</sup>. Мы задаем те же вопросы, обнаруживаем сходные аргументы и контраргументы. И сегодня по этим коренным проблемам нет согласия среди интеллектуалов (а когда интеллектуалы соглашались друг с другом?).

Прежде всего, как поступить человеку философствующему относительно своей жизни в молитве? Отделить ее заботливо и предусмотрительно от философских изысков, стараясь верноподданнически сохранять их чистоту и незапятнанность? Или допустить свою искреннюю веру к философским умозрениям, рискуя нарушить их целомудренность? (Легче, разумеется, тому, кто освобожден от подобных альтернатив, поскольку не пришел, и, возможно, никогда не придет к вере, блюдя чистоту философского габитуса). Спросим несколько иначе: как нам философствовать, если мы лелеем веру в сердце своем?

Пойдем вместе с Жаком Маритеном, чтобы попробовать ответить самим себе и нашим оппонентам. Первое, с чем нельзя не согласиться: веру и знание откровение и разум невозможно отождествлять. Каждая сфера претендует на свой собственный статус. Вера как опыт общения с живым Богом, сверхестественная сфера благодати, не укладывается в понятийные, логические конструкции. Можно постигнуть Всевышнего, воспринять его благодать, не распутывая сложных рациональных аргументаций. Вера – это вся жизнь, страдания и любовь, предчувствие иного, радость победы над одиночеством, надежды на спасение. Разум, философия – самостоятельная область, царство рациональности, логики, доказательства и опровержения.

Но есть еще акт их встречи, их божественной синергии – религиозная философия, а Маритен и говорит о христианской философии.

<sup>1</sup> Маритен Ж. Знание и мудрость. – С. 28.

<sup>2</sup> Маритен Ж. О христианской философии // Знание и мудрость. – С. 142.



Как философия, она полностью сохраняет свою рациональную природу, опору на разум и доказательства. «...Томисткая философия полностью рациональна, ни один аргумент, идущий от веры, не проникает в ее ткань, она внутренне принадлежит только разуму и поддается рациональной критике»<sup>1</sup>. Но вера создает новый режим для человеческого интеллекта, изменяет его освещение. Сам акт веры, как настаивал еще Августин, является разумным, а разум, одухотворенный верой, – духовным. Именно в религиозной философии обнаруживается причастность разума к мудрости, поскольку естественный разум получает такую помощь и поддержку, которые приближают его к миру сверхестественного, ранее ему недоступному.

Будучи самостоятельными, но не самодостаточными, философия и религия, вступая в союз, умножают энергии друг друга. Философия привлекается для усиления рациональной аргументации, как то произошло в учении Св. Фомы, который воспользовался логической мощью учения Аристотеля. Религия, в свою очередь расширяет свои возможности. «Она получает информацию о чувственно данном от естествознания, так как же ей не получать информацию о божественном от веры и богословия?»<sup>2</sup>.

Хотя философия, настаивает Маритен, должна уступить пальму первенства теологии, именно философия оказывает во все времена решающее влияние на профиль эпохи. Фома Аквинский считал, что теология вправе черпать у философии ее методы, чтобы обосновать и укрепить теологические тезисы, что он сам и сделал, обратившись к логике Аристотеля. Философия вовсе не служанка теологии, но ее верная и заинтересованная союзница и помощница. И в наше время философия оказывает мощное влияние на теологическую мысль.

Фундаментальная онтология, современная философская антропология, экзистенциализм, персонализм, феноменология, герменевтика – все эти направления привлекаются для модернизации теологических учений. Этот процесс характерен и для католической, и для протестантской мысли, чьи представители считаются и философами, и теологами. Вера и знание, религия и философия различаются по своей сущности, характеру и методам, но все это – деяния человека, и более того, деяния Бога. Ведь не только духовное знание, открываемое верой, но и философское, добываемое естественным разумением, направляются и вдохновляются божественной благодатью. Поэтому нет и не может быть между ними строго обозначенных границ и полицейских кордонов.

<sup>1</sup> Маритен Ж. О христианской философии. – С. 147.

<sup>2</sup> Там же. – С. 196.

Но самый веский, неопровержимый аргумент в пользу правомерности «религиозной философии», как я полагаю, выходит за рамки и логики, и теории. Сколько бы ни напрягались противники этого феномена, выставляя один за другим «неопровержимые» доводы, «религиозная философия» шествует через века, горделиво и невозмутимо, не обращая внимания на непрекращающиеся атаки оппонентов. Маритен ссылается на авторитет известного исследователя средневековой философии Этьена Жильсона, на позицию главы христианского экзистенциализма Габриэля Марселя, разделяющих его мнение о теоретическом статусе христианской философии вследствие, прежде всего, ее существования как реального факта культуры. Жильсон проводит четкое различие между философией, опирающейся исключительно на естественное разумение, и религиозной философией, где естественный разум получает новые импульсы: «я бы сказал, что христианская философия является объективно наблюдаемой для истории реальностью... ее существование обосновано, ее понятие поддается анализу само по себе».

Маритен положил на весы этого аргумента работы, посвященные «апостолу современности», ангельскому Доктору Св. Фоме Аквинскому. И можно добавить, что история мусульманской и православной философии, есть подтвержденное тысячелетиями доказательство плодотворного союза веры и знания. «Некоторые русские мыслители... полагают, что обращение человека к вере изменяет философию в самом ее существе, дает ей новую природу, новые принципы, новый чистый свет»<sup>1</sup>, – признает Маритен. А каким блеском засияет аргументация в пользу теоретической значимости религиозной философии, если прибегнуть к методу философской компаративистики, ввести в контекст исследования учения непревзойденных мастеров исламской философии – аль-Фараби, Ибн-Сины, Ибн-Араби, Ибн-Рушда!

Для аль-Фараби свет божественной истины открывается на пути рационального, философского и научного познания. И религия, и философия призваны к стяжанию Истины, но философия, устремляясь к Первосущему, использует возможности естественного разума, логику, аргументацию и доказательства. Задолго до Св. Фомы Аквинского, первый Учитель Востока привлек аристотелевское учение для подтверждения своей концепции. Но в отличие от Аристотеля, аль-Фараби облечен другими полномочиями, поскольку дышит воздухом исламской духовности: его разум – иного свойства, его интеллект – в ином освещении.

---

<sup>1</sup> Маритен Ж. О христианской философии. – С. 144.

Маритен не знает философской компаративистики. Но его исследование сущности и положения христианской католической философии имеет значимость и для исламской, и для православной философии, для религиозной философии в целом. Мыслитель вновь и вновь вопрошает: как быть философу со своей религиозной верой? Отвлечься от нее, предаваясь чистому философскому размышлению, или позволить себе жить и философствовать в вере, не опасаясь, что она исказит чистую мысль, не изменяя себе, испытывая глубокую уверенность в том, что вера придает философскому разумению неведомые ему прежде возможности?

Философ, поясняет Маритен, не абстракт человека. Он – живая, страдающая, мыслящая личность со своей уникальной судьбой, открывшей только ему одному предназначенную дверцу в сокровенные тайны Бытия, тайны жизни и смерти. «Философия требует от индивида большой работы по очищению и обновлению, аскезы не только разума, но и сердца... в философствовании должна принимать участие и вся его душа, как в процессе бега участвуют сердце и легкие»<sup>1</sup>.

Этот аргумент – психологического характера. Его дополняет логический довод: «разуму для безошибочного достижения наиболее высоких истин, доступных ему естественным путем, необходима помощь либо изнутри, путем внутренних усилий, либо извне... новый режим для человеческого интеллекта»<sup>2</sup>. И если добавить еще аргумент «от истории», о котором уже было сказано, то можно считать противников религиозной философии поверженными. Да, мы можем и даже должны философствовать от полноты сердца, не изменяя вере и следуя одновременно указаниям разума. «Чистая философия» – фантом, плод живого воображения рефлектирующего индивида, увлеченного видимостью всемогущества освобожденного от всех обязательств интеллекта.

Вера, какой бы конфессией она ни вдохновлялась, ведет интеллект к вратам мудрости. А если философ, следуя сложившейся за несколько десятилетий традиции, попытается сохранить дух научности, солидности, общественной значимости (как никак – доктор философских наук!) не допускает даже мысли о причастности к Вере (честь мундира дороже!), не будем его попрекать. Естественное разумение тоже способно на кое-какие результаты. Дорога у всех своя, хотя Истина едина и неподкупна.

Что же говорит в итоге Маритен нам, живущим в XXI? В современном мире, утверждает он, политика и экономика получают са-

<sup>1</sup> Маритен Ж. О христианской философии. – С. 144.

<sup>2</sup> Маритен Ж. Интегральный гуманизм // Философ в мире. – С. 52.

мостоятельность, выставляют собственные цели, и эти цели по сути – не человеческие, не гуманные. В политике могущество государства диктует правила игры с одобрением любых средств, тому способствующих, вплоть до несправедливости и вероломства, как о том с полным основанием писал Маккиавели. В экономике – своя цель, материальное богатство, и оно оправдывает применяемые средства, так что и бесчеловечные условия труда, и выжимание человеческой энергии считаются вполне хорошими и приемлемыми. «Справедливость, дружба и любая другая подлинно человеческая ценность отныне в структуре политической и экономической жизни становятся чужеродными»<sup>1</sup>.

Христианская религия, разъясняет Маритен, не призывает к оправданию наличного состояния вещей. Ссылаясь на Св. Фому, французский теолог пишет, что для нравственной жизни предполагается минимум благосостояния, иначе потребуются героические усилия, чтобы не изменить нравственным императивам. Нищета в социальном смысле – разновидность ада, поэтому следует, рассуждая по строгой справедливости, стараться изменить «социальные условия, которые ставят большинство людей в обстоятельства, вынуждающие грешить и требующие известного героизма от тех, кто хочет жить по закону Божию».

Маритен возлагает надежды на то, что христианская концепция вновь станет доминантой культуры, и христианские идеалы будут воплощены в исторической действительности. Философ отказывается мириться с существующим бесчеловечным порядком вещей, пассивно ожидать наступления «царства божьего». Христианин должен занимать активную социальную позицию, поступать согласно своей вере, чтобы противостоять преступлениям против человечности. Эту тему я назвала бы «Церковь и мир».

Но Маритена еще не коснулась ключевая идея современности, идея диалога конфессий и культур. Он мыслит в ключе монологизма, настаивая на исключительности католицизма: все религии являются составными частями определенных культур и «только католическая религия в силу своей надприродности абсолютно трансцендентна, надкультурна, надрасова, наднациональна», и именно ей предстоит оживить культуру, подавая пример всем остальным. В современной ситуации полифоничности и многополярности, когда диалог стал реальной альтернативой силовым методам одностороннего воздействия, эта позиция воспринимается как явная архаика. Ее не оправдывает даже время появления на исторической сцене – до второй мировой войны.

---

<sup>1</sup> Маритен Ж. Интегральный гуманизм // Философ в мире. – С. 53.

Но воззвание к духовному перерождению, к появлению цивилизации нового типа, основанной на духовно-нравственных принципах, на союзе знания и веры, мы, конечно, услышим. И это должно стать свершением всех, кто причастен к жизни на земле, независимо от этнического происхождения и конфессиональной принадлежности. Не отдельная религия «сверхприродна и свернациональна», а Вера как таковая, объединяющая и умиротворяющая, пресекающая все разногласия на пути к высшему смыслу и абсолютному благу.

### **Вера, отчаяние, встреча. Габриэль Марсель**

Приблизиться к постановке нашей проблемы позволит опыт конкретной философии, изобретателем и автором которой является один из самых ярких философских талантов современности, французский мыслитель Габриэль Марсель.

Что такое конкретная философия? Разве это не парадокс? Как может философия со своим исконным призванием постижения тайны Бытия в понятийных, рациональных конструкциях, притязаящая на всеобщность и универсальность, оказаться вдруг «конкретной?». Что это за вызов, что за эпатаж?

Не будем, однако, столь категоричными, помня заветы современной философской герменевтики о темпоральной структуре понимания. Сказано только первое слово, а хочется сразу ухватить весь смысл. Вступим в диалог с удивительным, пронизательным, похожим только на самого себя современным философом, чтобы приобщиться к его поискам и духовным открытиям. Не в том ли заключается задача философского исследования? Тем более, что диалог высветит проблему, волнующую, как никакая другая, всех и каждого, кому выпал жребий жить в эпоху необычайного ускорения исторического времени, до предела насыщенного глобальными событиями, кровавыми конфликтами, научными и техническими инновациями и одновременно – утратившую изначальную связь с духовным своим истоком до такой степени, что индивиды становятся «одномерными» (Герберт Маркузе), полностью поглощенными повседневными заботами, погоней за материальным благополучием и властью, ложно отождествляемыми с образом счастья. И как протест, идущий из глубины души эпохи, как зов о помощи и спасении – обращение к религиозному опыту в его многообразных формах, стремление преодолеть онтологическое отчуждение, восстановить свою целостность, устремляясь навстречу Богу (Пауль Тиллих).

Что такое вера? Как соотносится она с феноменом знания? Как и почему люди приходят к вере? Достаточно ли рациональных фило-

софских ресурсов для постижения ее природы и сущности? Что такое метафизика веры? Возможен ли диалог между различными образами веры? Могут ли верующие люди понять и принять позицию неверующих, светски настроенных современников? Об этих и многих других вопросах будем размышлять вместе с Габриэлем Марселем.

В современном мире возобладала устрашающая тенденция сведения индивида к набору штампованных функций: жизненных, социальных, семейных, – начинается диалог французский философ. Человек включается в каталоги – школы, клиники, фирмы, получает номера и коды, чтобы исправно отправлять свои функции, не нарушая принятого кем-то распорядка. Для пояснения этой ситуации Марсель прибегает к дихотомии полого и пустого, понимаемой в метафизическом смысле. «Жизнь в социуме, сосредоточенном на идее функции, это – мир, полый внутри, он пустая оболочка»<sup>1</sup>.

Ситуация усугубляется, когда индивид лишается и этой возможности, теряет дом, семью, привычные условия жизни, становится «человеком барака», тянущим лямку ежедневного изнуряющего труда без всякого смысла, надежды, просвета. Он еще здесь, в этом мире, но его уже нет среди нас, его коснулась холодное прикосновение небытия. Таких людей «из барака» становится все больше и больше. Это мигранты, гастробайтеры, все те, кто в поисках лучшей жизни устремляется туда, где надеются найти работу и возможность пропитания, часто рискуя своей жизнью. И где же гарантия, вопрошает Марсель, что и мы с вами, утратив однажды наше привилегированное положение, не окажемся среди индивидов, превращаемых в тень?

Философ фиксирует несколько важнейших характеристик современной эпохи. Первая – наступление машинерии, безжалостное превращение человека в функцию, и вторая – социальные процессы, порождающие массовую миграцию, великое переселение народов и появление безликой фигуры «человека из барака». И хотя он писал эти строки еще в середине двадцатого, сегодня они своевременны, как никогда. Подключим к его анализу процессы глобализации, виртуализацию, а также миграционные потоки, радикально изменяющие этический и культурно-конфессиональный профиль целых регионов, и убедимся, насколько прозорливым оказался французский философ.

Пустая оболочка... Это значит, что «в таком мире онтологическая потребность, потребность быть, угасает ровно в той мере, в какой, с одной стороны, дробится личность, с другой – торжествует катего-

---

<sup>1</sup> Марсель Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему. Трагическая мудрость философии. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. – С. 215. – С. 75.



рия «совершенно естественного» и, следовательно, атрофирует то, что следует, наверное, назвать силами очарования»<sup>1</sup>. Марсель высказывает идеи, которые пристрасно обсуждались на его знаменитых философских пятницах, описанных Ник. Бердяевым в книге «Самопознание». В дискуссиях участвовали молодые интеллектуалы Эммануэль Мунье, Морис Мерло Понти и даже не посещавший пятницы и явившийся на философскую сцену много позже Жан Бодрийяр.

Человек сегодня озабочен решением множества проблем, структура которых определяется отношением субъект-объект, рассуждает Марсель. Проблемы как бы предстоят перед нами, требуя своего решения. Но за ними, этими проблемами, просвечивает другая область – таинства сакрального бытия. Оно не знает разделения на субъекта и объекта. Бытие не выстраивается перед нами, оно нас полностью охватывает и обволакивает. «Постановка онтологической проблемы предполагает вопрос о целостности бытия и обо мне самом как целостности»<sup>2</sup>.

Мерло-Понти выражает ту же идею другими словами. Он ставит перед философией задачу «спасения мира», прорыва к «дорефлексивному *cogito*», где мы бытийством, прежде чем начинаем рефлексировать. Он создает феноменологию восприятия, утверждая, что необходима смена перспективы: мы не созерцаем предмет перед собой, но видим его спереди, сзади, сбоку, как бы вокруг, и наше восприятие усиливается взаимодействием всех тех, кто когда-либо видел его и воспринимал, совокупность чего и образует «плоть мира»<sup>3</sup>.

Бердяев тоже откликается на эти струны: катастрофа западной философии объясняется отпадением от живого, полнокровного бытия, превращением бытия в мысль о бытии, в беспрецедентном вытеснении онтологии гносеологией<sup>4</sup>. Бодрийяр много позже пишет об утрате способности человека к соблазну, игре, очарованию и его полному согласию с плоским, одномерным существованием<sup>5</sup>.

Философия, призванная осознать ситуацию утраты бытия, может быть только конкретной, полагает Марсель. В юности он вел «Метафизический дневник», каждый день поверяя бумаге свои мысли, наброски, фрагменты, как ему казалось, будущей систематической работы.

<sup>1</sup> Марсель Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему. Трагическая мудрость философии. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. – С. 76.

<sup>2</sup> Там же. – С. 79.

<sup>3</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб: 1999.

<sup>4</sup> Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989.

<sup>5</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: ADMARYINEM, 2000. – С. 260.

Но вскоре он понял: абсурдным было бы пытаться уложить бесконечное многообразие жизни в заранее продуманные схемы, и систематика представилась ему совершенно бессмысленным занятием.

И не только ему. Примерно в то же время, может быть, чуть позже, другой большой философский мастер Теодор Адорно писал, что система есть «насилие над совестью, расположившееся в теории». И он создал а-систематическую теорию и а-методический метод – знаменитую «Негативную диалектику», ансамбль модельных анализов. Система, по его утверждению, есть синоним рациональности, превращающей интеллект в инструмент, инструмент господства, который должен быть завершенным, отточенным, короче, готовым к употреблению<sup>1</sup>.

Общая тенденция неклассической философии – воля к а-системности, свободному, раскованному мышлению – поиску, философии – исследованию. Отвращение к системе не означает отказа от теоретичности. Напротив, создается перспектива конкретной философии «здесь и сейчас». Марсель сетует, что в последнее время обозначилась тенденция заменять философию историей философии. Берется какая-либо проблема и дотошно исследуется в историко-философской ретроспективе. Переходя к современности, с облегчением вздыхают: проблема, оказывается разрешена. Такой оборот событий явно не по нраву Марселю. Да, философия нуждается в истории философии, но и история философии, в свою очередь, вызывает к философии. Это означает: понять что-либо в проблеме может только тот, кто вник в нее, пережил ее, переболел ею, тот, кто сам претендует быть философом.

Марсель принимает вызов. Он надеется на изобретение конкретной философии, оставляющий за бортом любые попытки систематизации. Отправной точкой такой философии является воплощенное существование, человек в ситуации. Отсюда возможен выход к метафизическим маршрутам. Основная мысль, определяющая все дальнейшие поиски, изменяет диспозицию исследования. У систематизирующего философа – проблемы всегда располагаются перед ним, требуя незамедлительного решения.

В конкретной философии все происходит иначе и позиция «перед» сознательно избегается. Философ предпочитает погружение, проблема окутывает его, обволакивает, и тогда это уже не проблема, а тайна, то, что приманивает и завораживает своей неуловимостью. «Проблема – нечто такое, что встает на пути, загораживая проход. Она всецело передо мной. Напротив, тайна есть то, во что я сам погружен,

---

<sup>1</sup> Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Акад. проект, 2001.

чем я сам захвачен»<sup>1</sup>. Не та ли мысль высказывается и Морисом Мерло-Понти в уже упомянутой теории перцепции: предмет не передо мной, я погружаюсь в его ткань, я исполосован окружающим, оно забивается в меня, и мы образуем с ним единую плоть мира<sup>2</sup>. Так пульсируют философские идеи, предпочитая кочевой образ жизни, перемещаясь от одного полюса мысли к другому. Ведь философия одна из тех сфер деятельности, где нелепой является любая узурпация.

Конкретно философствующий подобен ребенку, задающему в свои пять или шесть лет удивительные метафизические вопросы. Если патентованный философ изживает всякое удивление относительно реальности, привыкает к ней, то его антипод испытывает нарастающее метафизическое удивление, подобное «ожогу от реальности». Поэтому его мысль живет, а не застывает в каркасе системы. Конкретная философия, поясняет Марсель, не тратит сил на созидание тяжеловесных систем-конструкций. Она устремляется к жизни, к значимым духовным ситуациям, в которые вовлекается человек, чтобы их рефлексировать, обнаруживать их скрытый смысл. Лучше всего напрямую войти в драму, помня, что разочарование и страдание обладают проясняющим характером, а проблема, напротив, только скрывает тайну.

Научное понимание философии не совпадает с подобным замыслом. Как отклониться от генеральной линии рационального постижения, маневрирования универсальными понятиями с целью сооружения мыслительных пирамид? Ведь тогда философия утратит свое гордое звание «наука». Марселю это беспокойство знакомо. Он не скупится на термины и называет подобных философов предателями, заискивающими перед наукой, дабы обеспечить себя хлебом насущным. Слишком откровенно и резко?

Хорошо, что мы признали все-таки: философия, являясь наукой, выходит за ее пределы, включая целостный опыт всех феноменов культуры. Это вынужденное признание приближает к замыслу Марселя создать конкретную философию, впустить туда самого себя, свое страдание, восхищение, удивление, любовь, перипетии биографии, разочарование, сомнение, веру. И, открываясь Другому, с ним и благодаря ему, возвыситься к метафизическому таинству, Бытию. Чтобы осуществить подобный замысел, надо жить очень интенсивно, вовлекаясь в ритмы современной эпохи и одновременно сохраняя дистанцию, самозабвенно отдаваясь творчеству, позволяя себе восхищаться Другим, его превосходящими талантами и влиянием

<sup>1</sup> Марсель Г. Опыт конкретной философии. – М.: Республика, 2004.

<sup>2</sup> См. Мерло-Понти. Феноменология восприятия.

на окружающих. Надо попробовать быть услышанным временем, понимая философию как поиск, исследование, неустанное детское удивление.

Отправной точкой метафизического постижения Марсель, стало быть, считает человека в его жизненной ситуации, определяющего свое отношение к Богу, к самому себе и другим людям, любящего, страдающего, изнемогающего от груза прошлого, которое он не в силах изменить и с тревогой взирающего в будущее, полное неопределенности и смутных надежд. В контексте его размышлений – это он сам, испытавший опыт страдания, и своего и незнакомых людей, как свою собственную боль. В годы Первой мировой он работал в Красном кресте, и каждый день встречался с людьми, потерявшими близких, пропавших без вести. Он отыскивал их или не отыскивал и должен был дать ответ, вызывая возгласы радости или взгляды страдания и немного упрека. Человек в своем отношении к самому себе – самая первая исходная клеточка социальности. Он не может не любить себя. Но любить не с позиции самодостаточного эгоцентризма, а признавая себя маленьким ростком божественного начала в мире. Это не означает снисходительности в отношении самого себя и в то же время спасает от излишней суровости и самобичевания.

Марсель хочет мыслить метафизически, но не отвлеченно. Обезличенному разуму не доступны метафизические смыслы. Он отвергает стремление свести философию к верификации, протестует против мании доказательства. Есть сферы опыта, недоступные верификации. И общность людей обнаруживается не благодаря знанию, а только, когда я проникаюсь заботами другого человека и напоминаю себе, что он тоже был ребенком, что он плакал и смеялся, что у него есть любящие родители, что он ласкает своего сына, что он тоже не избегнет страданий и смерти.

«... Меня приближает к другому человеческому существу, действительно связывая с ним, совсем не знание, которое можно проверить ... а понимание того, что этот человек прошел через те же испытания, что и я, что он подвержен тем же самым превратностям судьбы, что он тоже был ребенком, был любим, что другие люди заботятся о нем и надеются на него, что он обречен страдать, состариться и умереть»<sup>1</sup>. Общность нашей жизненной, человеческой судьбы сближает нас, но в то же время я могу наслаждаться симфонией, а мой сосед – затыкать уши, и эти различия восприятия следует признавать. Общность возможна только с того момента, когда люди взаимно признают, что они различны и сосуществуют вместе в самом этом различии.

---

<sup>1</sup> Марсель Г. Опыт конкретной философии. – М.: Республика, 2004. – С. 7.

Открытость другому возможна, когда я не замыкаюсь в себе, не озабочен только собой, когда мной не владеет одержимость самим собой и я способен на восхищение другим, признание его сияния, даже если оно затмевает мой свет. Восхищение извлекает меня из самопогруженности, взрывает изнутри, затапливает, заливает. Отсутствие таланта к восхищению приводит к тусклому, бесцветному существованию, внутренней инерции, застою. Такое уmonoстроение становится ныне господствующим. «Нет ничего, что точнее характеризует современную деградацию, чем недоверие и подозрение по отношению ко всему, что признано возвышенным и превосходящим по ценности остальное»<sup>1</sup>.

Открывает нас навстречу другому и способность к творчеству. Можно подумать, что творческий человек, погруженный в осуществление своего призвания, ничего и никого вокруг не замечает. Но Марсель поясняет, что это относится, скорее, к завершённому произведению, а сам процесс творчества требует вовлечения другого. То же можно сказать о человеке уже ставшем, завершившем свое развитие и о том, кто постоянно находится в движении самосозидания. Самосовершенствование, если оно направлено исключительно на внутреннее самообустройство, может быть даже опасным, разрушающим, ибо его истинная цель – «восстановление связи с Богом».

Лейтмотивом конкретной философии является исследование природы веры. Философ повествует о своем внутреннем кризисе, когда ему вдруг показалось, что его вера утрачивает жизненный импульс, превращается только в обыденное мнение о вере. Он обратился за помощью к одному из своих друзей-католиков. Но того не взволновало беспокойство Марселя. Он оставался спокойным настолько, что показался даже равнодушным. Через некоторое время Марсель, однако, понял, что его друг преисполнен глубокой искренней верой, она и дает ему желанный для всех душевный покой. И то, что Марсель распознал эту веру, обнадежило его: значит и в нем самом есть вера, значит она не мнение!

И философ начал размышлять о сущности веры, решительно отличая ее и от мнения, и от убеждения. Я думаю, что он осуществил анализ, аналогичный исследованию Людвига Витгенштейна, который связывает близкие, но не тождественные понятия: вера, знание, сомнение, достоверность в одну «родственную семью». У Марселя знание в этой связке присутствует имплицитно при анализе отношения мнения к вере. Мнение обычно дальнорорко, поскольку высказывается о том, что от нас на дистанции. Если бы спросили мое мнение

<sup>1</sup> Марсель Г. Опыт конкретной философии. – М.: Республика, 2004. – С. 39.

о музыке Моцарта или Вагнера, – говорит Марсель, – я бы только с недоумением пожал плечами: какое у меня может быть мнение, если я этим живу? Если говорить об уверенности, то вера (foi) – «непобедимая уверенность, основанная на самом Бытии». Здесь мы достигаем не только действительной безусловности или безусловности факта, но и постижимой безусловности. Она и рефлексивна, и экзистенциальна, она и примысливается, и переживается, она включает все духовные силы, являясь их средоточием.

Но исследование веры в гносеологическом спектре не раскрывает ее сущности. Философ обращается к обсуждению метафизики веры в экзистенциальном ключе: присутствие, творческая верность, отчаяние, надежда, любовь, встреча. В прояснении смысла названных феноменов обнаруживается тайна Веры. Почему и как человек приходит к вере? Много есть ответов на этот вопрос, но Марсель дает свой, ни на кого не похожий. Прежде всего, **присутствие**. Присутствие мира в душе, в сердце, в разуме, во всем существе человека вызывает в нем прилив творческой энергии. И если Хайдеггер сосредоточен на негативных характеристиках отчаяния, тоски, смерти, то Марсель, не отрицая горестности человеческого существования, предпочитает, вопреки всем невзгодам и бедам, прославлять первенство бытия, полноту и радость жизни.

Присутствие Марсель понимает преимущественно в метафизическом смысле, что и побуждает нас к вере: присутствие тех, кого мы любим и кто покинул этот мир, но не нас. Они остаются с нами, присутствуют здесь и теперь. У нас есть две возможности восприятия их преждевременного ухода. Мы можем в отчаянии бесконечно вопрошать: почему, за что, не в силах смириться с несправедливостью судьбы, с непоправимой утратой, постоянно упрекая себя за то, что не смогли ей воспрепятствовать, что-то упустили... В таком случае – мы на стороне не-бытия, и наши силы вытекают, как вода из разбитого кувшина.

Вторая возможность – оказаться на стороне бытия. И, не смиряясь с утратой, возблагодарить Всевышнего за тот великий Дар, которым была жизненная встреча и все то неизбывное счастье, которым наградила нас судьба – ведь то, что было, любовь, неземное счастье могли бы и вовсе не состояться. И с этого момента я могу обнаружить, что «прерванное, казалось бы течение восстановлено, словно источник, который казался иссякшим, возобновил свой бег, словно лишение, бывшее и остающееся для меня столь жестоким, утратило свой необратимый характер, и то, чего я лишился, мне каким-то образом возвращено»<sup>1</sup>. Если я, стало быть, окажусь на стороне бытия,

---

<sup>1</sup> Марсель Г. Человек, ставший проблемой. – С. 129.



мне откроется неведомый источник божьей Благодати, я окажусь способным ее воспринять, и тот, кто меня, будто бы, покинул, меня не покинет. Присутствие я буду ощущать каждое мгновение моей жизни\*. Я сохраняю верность благодаря этому незримому присутствию, что, возможно только потому, что я верю. Другими словами, я верю, потому что сохраняю свою верность, непрерываемую связь с существом, которое люблю больше всех на свете. К вере, стало быть, меня побуждает любовь и верность тому, кто ушел. Если я верю, он – всегда со мной, и в будущем возможна встреча.

Марсель создает метафизику **верности** и не устает вновь и вновь вопрошать: в каком смысле мы можем сохранять верность любимому существу – а для нас имеет значение только смерть любимого существа, – похищенному смертью? Мы не прощаемся с ним навсегда, оно остается с нами всегда и каждый миг. Почему же такая верность возможна? Не потому ли, что мы верим: случившееся не окончательная разлука и где-то, когда-то нам предстоит долгожданная встреча.

Марсель выделяет в феномене верности прежде всего постоянство. В то же время верность подразумевает сущностную спонтанность, а не следование долгу с внутренним раздражением и досадой. И философ приводит пример: я навещаю больного друга, чтобы выполнить свой долг. Мое посещение вызывает у него радостную улыбку и поддавшись настроению, я обещаю делать это регулярно. Но в следующий раз именно в часы посещения меня приглашают на любимый спектакль. Помня свое обещание, я снова иду к больному, но он чувствует мое недовольство и предпочел бы, чтобы я вовсе не приходил.

Здесь обнаруживается скрытая полемика с кантовским категорическим императивом, призывающим следовать доброй воле всегда и во всем, отвлекаясь от сердечных привязанностей и дружеских симпатий. Кант выявляет сущность нравственности, отвлекаясь от всех эмпирических мотивов. Марсель же утверждает, что подчинение доброй воле вопреки спонтанному проявлению чувств лишит человека его сокровенной сути. Вспомним, что и сам Кант признавался: «Чего стоит добро, совершаемое с холодным сердцем?»<sup>2</sup>.

Метафизика верности подсказывает, что мы можем сохранять верность кому-то только потому, что сохраняем абсолютную верность, которая и есть Вера. Мы верим, потому что надеемся на будущую встречу. Ошибочным было бы представлять веру как несовер-

---

\* Марсель передает свой собственный экзистенциальный опыт. Четырех лет он потерял мать, но она присутствовала в его жизни, не покидая его ни на мгновение.

<sup>1</sup> См. *Кант Им.* Критика практического разума / Соч. в 6-ти Т., Т. 3. – М., Наука.

шенный способ познания. «Верить – это всегда верить в Ты, то есть в личную или сверхличную реальность, к которой можно обращаться с призывом и которая располагается по ту сторону всякого суждения, выносимого относительно какой-то объективной данности. Размышление о верной душе, посвящающей себя кому-то, пробивает дорогу для философии истинной веры»<sup>1</sup>.

И только тогда возможно освобождение от страха перед единственно неоспоримым фактом грядущей смерти. И только тогда начинает мерцать нежным светом Надежда на встречу с Ним, а значит, и с теми, кого мы продолжаем любить. Философы с трудом воспринимают размышления о благодати, абсолютной верности и истинной Вере. Но «становясь более проницаемыми для Света, которым мы живы, мы начинаем надеяться, что смерть оторвет нас от нас самих для того, чтобы прочнее утвердить нас в бытии... Смертью мы открываемся тому, чем жили на земле»<sup>2</sup>. На первенстве бытия Марсель настаивает и в соотношении **отчаяния и надежды**. Нельзя не признать, что структура мира, в котором мы живем, вызывает в нас отчаяние, понимание абсолютной несостоятельности, ненадежности всего окружающего. Так торжествует не-бытие. «Надежда состоит в утверждении, что есть в бытии, по ту сторону данного, всего того, что поддается исчислению, что может лечь в основу каких-либо расчетов – некое тайное начало, которое заодно со мной, оно не может не хотеть того же, чего хочу я»<sup>3</sup>. Любимый мой человек неизлечимо болен, но я вопреки всем обстоятельствам, уповаю на нечто, не поддающееся рассудку и эмпирическим доводам, и я надеюсь: он будет спасен! Эту надежду вселяет в меня моя Вера.

Неким таинством называет Марсель и **феномен встречи** с незнакомым человеком, с которым неожиданно обнаруживается духовное сродство. Он словно посланник трансцендентного, и от него исходят порывы ветра, ломающие мою жизненную стратегию. Я не могу занять позицию ни «вне», ни «перед» встречей: «я вовлечен в эту встречу, завишу от нее, я как бы внутри нее, она включает меня в себя, и пусть я ее не объемлю, но она объемлет меня»<sup>4</sup>. Онтологическое таинство, сфера метапроблемного, исключающего разделение на субъект и объект, проясняет смысл Веры: я не один в мире, я чув-

<sup>1</sup> Марсель Г. Человек, ставший проблемой. – С. 133.

<sup>2</sup> Там же. – С. 136.

<sup>3</sup> Марсель Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему. Трагическая мудрость философии. – М.: издательство гуманитарной литературы, 1995. – С. 89.

<sup>4</sup> Там же. – С. 83.

ствую глубокое духовное сродство с тем, кого встретил, потому что мы оба в притяжении божественной любви.

Только тот, кто преодолевает деспотию функционализма, кто прислушивается к зову бытия и через Веру проникает к его тайникам, способен к экзистированию. Экзистенция, поясняет Марсель, – то первое безусловное, несомненное и неоспоримое, что так страстно и упорно веками разыскивала философия. Декарт дал свое решение, поборов скептицизм на ниве эпистемологии: *cogito* – неоспоримость, непосредственная достоверность сознания. Но прежде, чем я мыслю, высказываю суждение, я существую, моя экзистенция предваряет всякую мысль и всякое суждение. Чтобы преодолеть известный скептический троп о регрессе в бесконечность, следует выйти за пределы логики к экзистенции, живущему и страдающему индивиду. Экзистенция сама является условием всякой мысли вообще.

Эта идея Марселя перекликается с концепцией «жизненного разума» испанского экзистенциалиста Хосе-Ортеги-и-Гассета. Вряд ли они встречались и были знакомы с трудами друг друга, но, идеи, как известно, витают в воздухе, а воздух философии един, хотя и заряжен молниями различной силы и яркости. Усилия европейской философии, со времен бесстрашных атак античного скептицизма, направлялись на поиски устойчивого, безусловного основания, способного приостановить удручающий бег логического доказательства, «регресс в бесконечность». И *causa sui* Спинозы, и *cogito* Декарта – в том же ряду. Марсель и Ортега отказываются от безутешного и бессмысленного вращения в сфере логики: первым безусловным является экзистенция, живой, действующий человек, которому и предстоит выносить суждения, повергая в прах заносчивый скептицизм.

О какой вере вы говорите, могут спросить Марселя. Если о католической, то исключается многообразие других позиций. Если не имеете в виду конкретную религию, то вера вырождается в фикцию, пустую абстракцию. Он отвечает, что не собирается отрицать многообразие религиозного опыта и говорит об экзистенциальном акте «я верю», который тождественен акту «я существую», потому что верим мы не сознанием, а всем своим существом.

Акт веры соединяет индивидуальное бытие с трансцендентным Бытием, и поэтому для философии Марселя вполне органичным становится усиленное внимание и к Бытию, и к «бытиям», индивидуальным существованиям, связанным между собой таинственными личностными отношениями. Он преодолевает ложную дилемму: или исследование Бытия с полным безразличием к индивидуальной жизни или погружение в личностные драмы, когда Бытие как таковое представляется абстракцией. Исходя из акта веры, Марсель убежда-

ется: «чем более мы в состоянии познать индивидуальное существо как таковое, тем более мы ориентированы и как бы направлены к постижению бытия как такового». Вера не является несовершенным приближением к тому, что могло бы быть знанием, но составляет одно целое с реальностями, за которые она «цепляется».

Человек, вспомнивший об онтологической потребности, потребности быть, обнаруживает себя в пространстве интер-субъективности, получает возможность экзистировать и воспринимать Благодать божью. Марсель вырос в атеистической среде. Его отец, дипломат, высокообразованный человек, знаток театра и музыки, относился к религии скептически. Мать была из протестантской среды, как и будущая жена философа. Но в 40 лет произошло его обращение: он принял католичество. Его философию стали называть «христианским экзистенциализмом», пока он сам не отказался от этого термина (учитывая, конечно, осуждение экзистенциализма в энциклике папы Пия в 1950 году). Марсель предпочел другое наименование для своей философии – неосократизм, имея в виду, что он сбросил груз системы, предпочел свободный поиск и исследование, «философию в пути».

Среди католических философов Марсель занимает свою собственную позицию. Он не примыкает к неотомизму, не разделяет взгляда о том, что бытие Бога следует доказывать логическими аргументами. Поэтому он постоянно полемизирует с другим католическим авторитетом, Жаком Маритеном. В русле католицизма Марсель оказывается более восприимчивым к концепции Августина. Но как философ он склоняется к экуменизму, объединению христианских церквей. Ему кажутся убедительными и доводы протестантов, и мысли православных (он хорошо знал Ник. Бердяева, участника его философских пятниц на ул. Турон, общался с о. Георгием Флоровским, чувствовал внутреннюю близость к Федору Достоевскому и Льву Толстому и сожалел, что не знает русского...). «Подлинный экуменизм начинается тогда, когда принимают (и это относится не только к индивидам, но и к церковным объединениям), что другие тоже правы, хотя и говорят не то, что говорили мы, что они также обладают истиной, святостью, божьими дарами, хотя и не принадлежат к нашей ветви христианства»<sup>1</sup>.

В своем творчестве Марсель не признает разделения конфессий. Его мысль обращена не только к христианам, но и к представителям других религий, что и придает его философии удивительную актуальность. Более того, он настаивает на универсальности своего учения: его должны услышать не только верующие всех конфессий, но и неверующие, испытывающие жажду любви и милосердия. Нет

---

<sup>1</sup> Марсель Г. Опыт конкретной философии. – С. 156.

непреодолимой стены между теми и другими. Самая важная для Марселя духовная диспозиция – опыт отношения верующих и неверующих. В своем интервью Полю Рикеру он признается, что вырос в атеистической среде и к католической вере пришел довольно поздно. Жена его, очень близкая ему духовно, – протестантка, а ее дядя, доверенное лицо философа-пастор. Исходя из своей биографии, Марсель стремится к философии «на пороге». Он обращается не только к христианам, но и ко всем верующим и, что особенно для него значимо, – к неверующим также.

Эта интенция отличает его позицию от направленности мысли и действия Жака Маритена, отдающего предпочтение исключительно одной религии – католической. Вот я, верующий, стою напротив неверующего, – пишет Марсель. Как нам понять друг друга? В глубине своей души я обнаруживаю смутное присутствие неверия, и, я думаю, что в глубине души моего собеседника скрывается тайная вера. Мы связаны, мы делаем шаг навстречу друг другу... «Он всегда стремился к тому, чтобы его философия была интересной и нужной равно как для верующих, так и для неверующих, если у тех и других живо беспокойство духа, открытого к радикальному вопрошанию»<sup>1</sup>.

Позиция Габриэля Марселя созвучна требованиям и запросам постсекулярной эпохи, когда на диалог выходят все конфессии, когда они оборачиваются лицом к неверующим, к светскому сектору и между наукой, философией, религией и политикой завязываются новые отношения, изживающие антагонизмы, высокомерие и заносчивость прежних времен. Марсель во многом оказался провозвестником, высказывая свои императивы много раньше, чем они зазвучали в полной мере как лозунги сегодняшнего дня.

Может быть, и потому, что он не ограничивался публикацией своих трудов. Он читал лекции в европейских странах, в крупных городах Америки, в Марокко и Японии, в Ливане и Испании, Канаде и Греции, в университетах Великобритании, в Гарвардском университете США. Лекции были предназначены не только интеллектуалам, но и широкой публике, желающей приобщиться к философским прозрениям знаменитого мыслителя. Его знали и чтили, и его деятельность отметили престижными наградами: премия Гете (1956), премия Мира (1963), премия Эразма (1969). И сегодня слова Марселя, как и прежде, обращаются к самому сердцу мира с призывом Веры, любви и милосердия. Где бы мы ни жили, и каких бы убеждений ни придерживались, мы должны услышать и признать друг друга.

---

<sup>1</sup> Визгин В.П. Философия надежды Габриэля Марселя / Марсель Г. Опыт конкретной философии.

Творческая манера Марселя объясняется многогранностью его интересов. Он не только философ, но и драматург, поэт, музыкант, композитор. В его пьесах герои высказывают идеи, которые затем обсуждаются в философских сочинениях, ткань которых глубоко драматична (философ признавался, что герои его пьес заменяли ему братьев и сестер, которых у него не было). Он говорил, что континент его творчества составляет философия, пьесы – рядом лежащие острова. И между этими территориями владычествует, все объединяя, музыка (жена Марселя Жаклин была известной пианисткой, сам он сочинял романсы на тексты любимых поэтов и издавал музыкальные сборники).

Внутренним импульсом его многогранного творчества была полярность видимого и невидимого. Она не оставалась для него внешней, но прошла через всю его жизнь. Потеряв мать в 4-х летнем возрасте и сохранив ей верность на всю жизнь, постоянно ощущая ее неизменное присутствие, он воспитывался ее сестрой, своей новой матерью, оказывающей на него реальное влияние. Это самочувствие – полярность видимого и невидимого – высказывает один из персонажей его пьесы «Эмиссар». «Да и нет – вот единственный ответ, когда мы поставлены под вопрос: мы верим и не верим, мы любим и мы не любим, мы есть и нас нет; но если так обстоит дело, то это потому, что мы – на пути к цели, которую мы видим и вместе с тем не видим»<sup>1</sup>.

Итак, разобраться в сложных, драматичных отношениях знания и веры помогает нам опыт конкретной философии Габриэля Марселя. Что есть знание как таковое (вопрос платоновского «Теэтета»)? Что есть вера как таковая? Отношения усложняют множество посредников. В гносеологическом плане это мнение, со-мнение, убеждение, уверенность, достоверность, а в экзистенциальном – присутствие, отчаяние, доверие, верность, восхищение, открытость, надежда. Если взять за критерий доказательность, то вера предстанет как знание с меньшей степенью доказательности. Но, во-первых, не каждое знание доказуемо. Есть такие области, может быть, наиболее значимые для человека, которые хотя и недоказуемы, но в высшей степени истинны. Доказательность – не безусловный критерий знания. Страсть к доказательству появилась у западного человека в связи с утратой безусловного права на истину, закрепляемого за знатью. Демос вынужден был удерживаться на поверхности жизни и учиться доказывать свои на нее права.

Теперь о доказательности веры. Следует проанализировать, прежде всего, само понятие доказательства. Можно вести речь о логи-

<sup>1</sup> Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marsel. – Paris, 1988. – P. 119.



ческих, рациональных доказательствах, и тогда следует вспомнить беспримерный опыт св. Фомы Аквинского, поддержавшего веру аргументацией аристотелевской логики. Но тут вступает в диалог Кант, утверждающий, что метафизические проблемы, включая бытие Бога, не могут быть компетенцией чистого разума. Как только он выходит за пределы возможного опыта, он оказывается в капкане антиномий. Бытие Бога, как и бессмертие души, свободу и смысл, логически можно и доказать, и с таким же успехом опровергнуть.

Но то, что недоступно чистому разуму, подвластно разуму практическому, т. е. нравственности. Способность к свободному выбору, следование доброй воле самой по себе, чистому долгу доказывает со всей очевидностью существование абсолютного не только в нашей душе, но и вне нас. Вера, стало быть, не является бездоказательной. Это доказательство может быть и логическим (св. Фома Аквинский), и внелогическим (Им. Кант), т. е. свидетельством, а не цепью аргументов. Но вера может обходиться и без всяких доказательств, будучи непосредственно, онтологически обоснованной (Августин Блаженный). Получается, что доказательность может быть, а может и не быть присущим вере, также, как и знанию: веру можно доказать, но можно и не доказывать; знание может быть доказанным, но может обойтись и без доказательства.

Тогда, может быть сам предмет, к которому обращены вера и знание, радикально их отличает? Вера устремлена к трансцендентному, сверхестественному, а знание – к естественному, объективному. Но ведь и знание, в особенности, философское, претендует на постижение первомыслов и первопричин, т.е. на схватывание трансценденции («Быть произнесенной тайной» – Ортега). А вера подкрепляется познанием большой книги мира (Аль-Фараби, Хайдеггер – через науку прорваться к высшему смыслу). На глубинном уровне знание и вера тождественны (Аль-Газали, Ник. Бердяев), т.е. можно говорить о духовном знании. Но что же отличает все-таки знание и веру? Может быть то, **ради чего** они существуют?

Макс Шелер выделяет три типа знания, исходя из критерия «ради чего»: позитивное, научное знание «ради господства», метафизическое, философское «ради образования» и метафизическое знание второй степени – «ради спасения», даруемое верой. Эта классификация весьма условна, как и все прочие. Шелер принижает статус научного знания. А ведь оно тоже имеет божественную природу и ведет человеческий разум по бесконечным дорогам постижения окружающего мира, самого себя и Бога. Способность к научному познанию – величайший Дар и только оторванный от нравственных основ, это Дар оборачивается радикальным злом. И философское знание, метафизику первого порядка, Шелер явно недооценивает. Ведь категориальный

каркас цивилизации возведен именно философией, и она предоставляет «знанию ради спасения» целительные доводы, поддерживая веру необходимой аргументацией. И наука, и философия, и теология – это все знание «ради спасения», если не вмещается злая человеческая воля.

Как же провести границы между знанием и верой? Они проникают друг в друга, отождествляются, чтобы разлучиться: тонкая, избрательная диалектика! Скорее всего, на уровне гносеологии нашу проблему не решить. Вера, конечно, вступает в союз со знанием и разрывает этот союз, но ее природа раскрывается в другой сфере – **онтологически-экзистенциальной**.

Там, где человек не только познает, но чувствует, страдает, побеждает одиночество и страх смерти. Вера – это вся жизнь, и она включает и знание, разум, и чувство, сердце, и волю, всего целостного человека в его устремленности к своему Творцу. Вера – призыв к нашему «абсолютному пристанищу» (Марсель), и это ответ свыше, Благодать, ниспосланная человеку Богом. Вера следовательно, не только познавательный акт, но акт духовный, экзистенциальный, имеющий онтологический смысл соединения с Богом и через него – с другими людьми. Чтобы приблизиться к тайне веры следует, конечно, размышлять о ней, прежде всего, в контексте гносеологических категорий, имеющих «фамильное сходство» – знание, сомнение, убеждение, уверенность, вера. Такой анализ осуществил в свое время Людвиг Витгенштейн, а следом за ним и совершенно независимо от него Габриэль Марсель. Но этого мало. Французский философ не ограничивается гносеологическим дискурсом. Вера предполагает включенность экзистенциального опыта, о чем учит конкретная философия. И тогда в религиозном опыте появляется экзистенциалы присутствия, верности, отчаяния и надежды, встречи и любви. Метафизика веры раскрывается на этом пути, на которой вступил Габриэль Марсель.

Но было бы непростительной заносчивостью и ложным высокомерием считать, что тайна веры и знания полностью раскрыта... «Быть – значит быть в пути».

### **О свободе и надежде на воскрешение. Поль Рикер**

Поль Рикер, один из самых блистательных умов современности, соединивший в крепкий сплав феноменологию и герменевтику, любимый профессор студентов Сорбонны, вызвавший ажиотаж интеллектуалов на своих лекциях в Москве, мыслит энергично, помолодому, задавая слушателям и читателям ребус за ребусом. Или скорее, втягивая их сразу и бесповоротно в замысловатую философскую интригу. Выдвигается гипотеза о диалектическом соотношении

религии, атеизма и веры. Атеизм не случайно занимает срединную позицию. Он, которого всегда считали непримиримым противником и религии, и веры, имеет, оказывается, «религиозный смысл». Очищая религию от архаических структур, он открывает пути к вере, которую «можно было бы назвать пост – религиозной верой, верой пострелигиозной эпохи»<sup>1</sup>.

Перечитаем несколько раз эту цитату, словно не веря глазам своим. Но все точно, мы не ошиблись: вера разлучается с религией, а атеизм превращается в союзника религии и пособника пострелигиозной веры. В этом-то и заключается интрига. Как возможно оторвать веру от религии, как возможно представить атеизм опровергающим самого себя? Рикер поясняет свою гипотезу, которую намерен доказывать и отстаивать. Религия основана на двух фундаментальных идеях, составляющих два полюса религиозного чувства: страх перед грядущим наказанием за содеянные грехи и одновременно – утешение и надежда на спасение и прощение. Эти идеи образуют архаическую структуру воздаяния. Именно от такой изжившей себя архаики, утверждает Рикер, и освобождает религию атеизм, чтобы дать возможность появиться пост-религиозной вере, избавляющей и от страха наказания, и от потребности покровительства. Вот теперь гипотеза построена. Но интрига только завязывается: что это за пост-религиозная вера, каковы ее содержание и смысл?

Атеизм для Рикера представляют, прежде всего, две знаменитые фигуры – Фридрих Ницше и Зигмунд Фрейд. Их концепции, считает французский философ, можно понять наиболее глубинным способом, если изучать их в компаративистском ключе. Оба отвергают религию как источник страха, запрета, осуждения и наказания. Ницше обнаруживает, что место, которое традиционной метафизикой отводилось трансцендентному, абсолютному источнику высших ценностей, оказалось ныне пустым. Отсюда – его нигилизм, порожденный исторической ситуацией, а не его воображением. «Некто по-ту сторону», от которого всегда исходил запрет и угроза, умолкает.

И Фрейд проделывает нечто аналогичное. «Сверх-я» в его концепте – ригористическая инстанция, ответственная за осуждение и приговор, хотя и лишенная характеристик Абсолюта. Совместными усилиями Ницше и Фрейд освобождают человека от живущего в его душе постоянного страха перед неизвестным, сокрытым от очей разума будущим. Оба используют редукционистскую герменевтику, с помощью которой

---

<sup>1</sup> Рикер П. Религия, атеизм, вера // Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М.: Искусство, 1996. – 269 с. – С. 175; См. также Рикер П. Путь признания: три очерка. – М.: РОССПЭН, 2010. – 267 с.

расшифровывают тексты сознания и бессознательного, скрытые под их поверхностным слоем, в результате чего Бог, считавшийся источником моральных императивов, освобождается от этой важнейшей функции, т.е. этика выводится из компетенции религии. «...Отныне мы не способны учредить такую форму моральной жизни, которая была бы простым подчинением предписаниям чужой воли, даже если это – высшая воля, выступающая в качестве воли божественной»<sup>1</sup>. Очень, очень хочется сразу же возразить. Но наберемся терпения, хотя это не легко, и выслушаем Поля Рикера с его доказательством исходной гипотезы.

Вторая ее составляющая – идея покровительства, утешения, надежды, которая вместе с идеей осуждения составляет единое целое – структуру воздаяния. Утешение, говорит Рикер, тоже не входит в сущность подлинной веры. Атеизм освобождает религию и от этой иллюзии. Человеку нечего опасаться: от трансцендентного не исходит угроза, страх и трепет. Но и утешения, покровительства, надежды на спасение тоже нечего ждать. Честно говоря, такие заявления приводят в замешательство. Нет запрета, нет осуждения – значит открываются шлюзы своеволия, моральной вседозволенности. Нет утешения, покровительства, благодати – значит человек оказывается заброшенным, забытым, лишенным надежды: ему не к кому обращаться с проникновенной, сердечной молитвой, связь, поддерживающая его душу, его жизнь, обрывается.

Но, может быть, концепт трагической или пост-религиозной веры поможет преодолеть замешательство, распутать исходную интригу? Что остается вере, если в ней не будет моральных императивов, исходящих от Бога и его незримого присутствия, поддержки, помощи, утешения – Благодати? Рикер предупреждает, что избранный им путь не из легких – наподобие тех «проселочных дорог», которые Мартин Хайдеггер назвал «Holzwege»: с трудом добираться до густой чащобы, где нужно уже прорубать дорогу топором.

Подлинная вера, поясняет Рикер, освобожденная от идеи воздаяния, от страха и трепета и в то же время от утешения и покровительства, ставит человека лицом к лицу с Бытием, с необходимостью утверждения своего существования. Человек веряет себя Бытию, он прислушивается к его речению, отдается магии Слова, языка. И Рикер цитирует Хайдеггера, объявившего язык «домом Бытия»<sup>2</sup>. Вера появляется «перед лицом Бога, лишенного провидческих атрибутов, Бога который перестанет мне покровительствовать и направит меня по полному опасностей пути, достойному названия «человеческая

<sup>1</sup> Рикер П. Религия, атеизм, вера. – С. 181.

<sup>2</sup> См. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: ADMARGINEM, 1997. – 541 с.

жизнь»<sup>1</sup>. Вот и конец интриги. «Подлинная вера» заменяет Бога – Бытием вне всякого страха перед наказанием по ту сторону любого запрета и осуждения»<sup>2</sup>. Говоря по правде, «проселочная дорога» Рикера завела в такую чашу, что и с топором через нее не пробраться.

Попробуем все же пойти тем же маршрутом, но с другой целью. Моя гипотеза: диалектическое соотношение «религия – атеизм – вера» оказалось у Рикера несостоятельным. **Во-первых**, произвольное объединение под «крышей» одного термина концептов Ницше и Фрейда вызывает законные возражения. Ницше, и это уже не раз оговорено в научных исследованиях, вряд ли можно отнести к атеистам. Скорее, он неформал, аналогично Серену Кьеркегору и Льву Толстому. Он не против Бога, ведь он носил его в сердце своем от самого рождения. Но он лелеет мечту о Боге, вызывающем к радости и наслаждению. Это Дионис, увитый виноградными лозами, танцующий, упивающийся хмелю жизни<sup>3</sup>.

Совсем другая фигура – Зигмунд Фрейд. Его «сверх-я» не соотносится с трансценденцией. Он решительно разрывает напряженную связь Бога и человека, признавая неизбежную страсть человека к земной жизни и не принимая во внимание его стремление ввысь, к неземному, трансцендентному. У Фрейда индивид лишается движущих духовных импульсов, подчиняясь неведомой магии бессознательного<sup>4</sup>. Поэтому трудно согласиться с Рикером, что «мы лучше поймем каждого из них (Ницше и Фрейда), если будем изучать их вместе».

**Во-вторых**, если бы даже были выбраны другие персоналии, ответственные, якобы, за атеизм, сам по себе этот феномен не способен очистить путь для подлинной веры. Его миссией всегда оставалось разрушение, подрыв основ веры. Рикер верно подмечает, что атеизм пытается избавить религию от двух ее фундаментальных идей – страха перед наказанием и жажды утешения, которые составляют в своем единстве постулат воздаяния. Но что остается после такой бессмысленной процедуры? Путь к вере не открывается, как полагает французский философ, а, напротив, закрывается. Что эта за вера, если в ней нет ни Благодати, ни любви, ни молитвы, проникнутой

<sup>1</sup> Рикер П. Религия, атеизм, вера // Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – С. 194.

<sup>2</sup> Там же. – С. 195.

<sup>3</sup> См. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Соч. в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – 831 с.

<sup>4</sup> См. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Психология бессознательного. – М.: Просвещение, 1989. – 447 с.

надеждой на спасение, ни ответа на мольбу о помощи? Оказывается, остается Бытие, Логос, шепот их невятных речений. Кто из верующих примет подобный постулат? Пост-религиозная вера – миф, иллюзия, интеллектуальный изыск. Может быть, это и вера, но только не религиозная. Вера в Бытие, в Логос, в самого себя, в язык, вера, так сказать, в широком смысле слова. Но это не вера, которая соединяет нас с Всевышним, предостерегает от пороков, побуждает к добродетели, вселяет надежду на спасение и умиротворяет душу.

И самый главный аргумент, направленный против концепта пост-религиозной веры: если Бог выводится из сферы моральных предписаний, высших ценностей, как на том настаивает философ, мы неизбежно погружаемся в трясину релятивизма, утрачиваем критерий абсолютного добра. Тогда все правы, все молодцы, надо только уметь доказать свою выгоду и представить ее в образе истины. Ведь главное не быть справедливым, а только казаться. Нет и не может быть надежного критерия, опоры, фундамента – мир погружается в хаос и бессмыслицу. О том учили в свое время древнегреческие софисты и их верные последователи-скептики.

Рикер и сам признает, что «сегодня философия находится в тупике, если иметь в виду проблему происхождения ценностей»<sup>1</sup>. Философ пытается, правда, выбраться из тупика, куда завели его же проекты пост-религиозной веры, рассуждая об отношении к Богу как к Слову, о том, что Бог не метит печатью абсолюта этический опыт человека: «ценность возникает в точке пересечения нашего бесконечного желания быть и конечных условий его актуализации»<sup>2</sup> т. е. в контексте деятельности и исторических условий опыта человека. Не буду еще раз повторять аргументов об исчезновении в таком случае оплота, абсолюта, о том, что без такой опоры мы будем осуждены к бесконечным спорам и раздорам, не в силах определить, кто же прав, а кто виноват. Мы все превратимся в софистов и скептиков, теряя единую основу взаимосогласия и взаимопонимания.

Бог как источник моральных предписаний и императивов – этим тысячелетиями жил и поныне живет человек, впитывая слово Божье и постепенно, шаг за шагом, высвобождаясь из-под груза ложных иллюзий, высокомерных притязаний, истязающих душу низменных пороков, пробуждая в себе необоримое желание совершенствования, приближения к Свету подлинной Истины. Такова неумолимая история, таков безусловный опыт тысячелетий, несмотря на раздаю-

---

<sup>1</sup> Рикер П. Религия, атеизм, вера // Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – С. 183.

<sup>2</sup> Там же. – С. 187.



щиеся время от времени голоса протеста, желания «высвободиться», самим изобретать ценности «по ту сторону добра и зла». В концепте пост-религиозной веры, смею утверждать, подлинной веры нет.

Нашу эпоху, ее духовный климат более точно, как я думаю, определяет термин пост-секулярная, введенный Юргеном Хабермасом, а не термин «пост-религиозная», принадлежащий Рикеру. Пост-секулярная – значит радикально изменяющая исторически сложившееся соотношение знания и веры, науки и религии, теологии и философии: от конфронтации и откровенной враждебности – к продуктивным формам сотрудничества и «взаимному процессу обучения»<sup>1</sup>.

Не следует ли, однако, приостановить на этом критический запал и посмотреть на творчество одного из самых именитых ныне философов позитивными глазами? Поль Рикер может быть, оказывается, совсем другим. В своих работах «Свобода и надежда», «Винновность, этика и религия» он предстает как мыслитель, чью душу ведет искренняя Вера, вселяющая Надежду в ее самом предельном смысле – надежду на воскрешение умерших. Философ, говорит Рикер, вовсе «не выносит за скобки то, на что он направляет свои мысли, и то, во что он верит, в таком случае, как мы бы он мог философствовать по поводу сущности, сам пребывая в отвлеченном состоянии?»<sup>2</sup>. Но французский мыслитель выбирает свой путь, не склоняясь с почтением перед теологией. С его точки зрения, «задача герменевтики воскресения заключается в восстановлении потенциала надежды, в провозглашении того, что воскрешение принадлежит будущему»<sup>3</sup>.

Надежда есть условие свободы, утверждает Рикер, свободы от самого страшного и пока для человека неизбежного, смерти. Что стоит свобода, если не обещает победы над смертью? Надежда на воскрешение и свобода от смерти составляют единое керигматическое ядро: ведь надежда на воскресение позволяет осуществить смысл свободы. В противном случае, человек, оставаясь узником смерти, не может претендовать на обладание свободой. Философское обоснование этой идеи, по мысли Рикера, опирается на учение Им. Канта в его постгегелевской интерпретации.

На первый из трех знаменитых вопросов Канта – что я могу знать – ответ дается в его диалектике чистого разума; на второй – что я дол-

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Вовлечение другого. Три очерка политической теории. – Санкт-Петербург: Наука, 2001.

<sup>2</sup> Рикер П. Свобода и надежда / Герменевтика и психоанализ. – С. 138.

<sup>3</sup> Рикер П. Религия, атеизм, вера // Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – С. 141.

жен делать – в диалектике практического разума, а третий вопрос: на что я могу надеяться – открывает страницу философии религии, где царствует надежда. Постараемся интерпретировать эту мысль Рикера. Человек, согласно Канту, принадлежит сразу двум мирам: чувственному, где его захватывает стихия наслаждения, и сверхчувственному с призывом к доброй воле и чистому долгу. Человеку, и с этим ничего нельзя поделать, свойственно сильнейшее стремление к счастью, удовлетворению всех потребностей, успеху, славе, богатству. Но принцип счастья не может быть основой нравственности, ибо не обладает достоинством всеобщности. В чем именно каждый усматривает свое счастье, зависит от его предпочтений и желаний. Общее счастье Кант сравнивает с идиллией враждующих супругов, мечтающих разорить друг друга: он и она хотят одного и того же!

Но мы имеем другую, первую и безусловную цель нашего существования, где именно разум, т. е. всеобщее призвано сказать свое слово: добрая воля сама по себе, долг. Верность долгу, наперекор влечениям, выгоде и успеху – самое прекрасное в человеке, в сопоставлении с чем жизнь со всеми ее удовольствиями, не имеет никакого значения. Человек живет и не хочет стать в собственных глазах недостойным жизни. Добрая воля – высочайшая ценность. Даже если она ничего не добьется, то будет сиять, подобно драгоценному камню. «Поступки, примера которых, возможно, до сих пор не знал мир и в возможности которых очень сомневался бы даже тот, кто все основывает на опыте, тем не менее неумолимо предписываются разумом»<sup>1</sup>.

Канта обвиняли в холодности и черствости его этики, не знающей тепла любви и страсти. Но немецкий философ был движим побуждением отыскать сущность нравственности. Поэтому он устраняет в своем мысленном эксперименте все склонности и желания, тесно связанные с долгом, но совершенно отличные от него по своей природе. Лишь поступок, совершенный согласно долгу и ради долга, имеет нравственное содержание.

Но Кант на этом не останавливается. Он не хочет окончательно отказываться от счастья. Бог, говорит он, становится гарантом того, что долг и нравственность будут вознаграждены: счастье и долг соединяются в идее высшего блага. Мы не знаем, случится ли это на самом деле, получим ли мы воздаяние, мы можем на это только надеяться. «Согласно Канту, устремленность к тотализации требует примирения двух строго различаемых первоначально моментов: добродетели, то есть повиновения закону, и счастья, то есть удовлетво-

---

<sup>1</sup> См. *Кант Им.* Критика чистого разума. Соч. в шести томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 798 с.

рения желаний. Их примирение и есть надежда»<sup>1</sup>. В своем анализе французский философ на стороне Канта, и это уже совсем другой Рикер, признающий фундаментальную идею религиозной веры – идею воздаяния, соединяющую в структуре веры страх, опасение и надежду, утешение.

Рикер, стало быть, создает несколько проектов пострелигиозной веры. В обоих концептах центральным мотивом является структура воздаяния, включающая две идеи: с одной стороны, страх перед господним наказанием за содеянные грехи а, с другой, – надежда на прощение и спасение. Но интерпретация структуры воздаяния дается различная. В первом проекте философ стремится с помощью атеизма вообще избавить религию от структуры воздаяния и постулировать, таким образом, концепт пострелигиозной веры. Следствием этой сомнительной процедуры является предполагаемое освобождение веры от каких-либо авторитетов, даже если это авторитет Бога.

Проект представляется мало обоснованным и неубедительным. Он направлен, по существу, на уничтожение живой, творческой веры: что от нее остается, если изымается ядро, сердцевина – диалог Бога и человека? Оказывается, магическое слово Бытие, его речения, его вкрадчивый шепот... Все это напоминает некие интеллектуальные игры, навешанные уже на авторитетом Бога, а другим, философским авторитетом – Мартина Хайдеггера. Так что от авторитета избавиться Рикеру так и не удастся.

Чувствуя неудачу своего проекта, французский философ в других работах дает иную интерпретацию структуры воздаяния. Теперь он стремится восстановить связь Бога и человека, обращаясь к структуре воздаяния уже с иными намерениями. Свобода человека не может быть полной без свободы от смерти, предпосылкой чего является ключевая идея воздаяния – надежда на воскрешение умерших. Свобода возможна только с приятием такой надежды на избавление от ига смерти. В этом проекте Рикер признает сущность и природу религиозной веры как диалога человека и Бога, посылающего лучи благодати и надежды на полное освобождение, на воскрешение и жизнь вечную. Безликое философское Бытие со своим невнятным нашептыванием невнятных речений уступает место Богу живому, ниспосылающему великую надежду на окончательное освобождение. И появляется не пострелигиозная вера с ее прислушиванием к шелесту Бытия, а религиозная вера, захватывающая все существо человека и побуждающая к диалогу с Богом и свершению божьих дел благочестия, сострадания, милосердия.

---

<sup>1</sup> Рикер П. Виновность, этика и религия / Герменевтика и психоанализ. – С. 173.

И какой образ веры отвечает чаяниям и духовным поискам современного человечества? Вопрос чисто риторический. Разумеется тот, где вера остается верой без новомодных приставок «пост», где отсекается прочь мысль о разделении веры и религии, где человеку светит надежда на встречу с Творцом в молитве-диалоге, где появляется возможность взаимопонимания и согласия.

И разве может человек жить сегодня, как и всегда, без Надежды?

### Одиночества больше нет. Карл Барт

Западная культура, обещавшая человечеству столь радужные перспективы прогресса, уже в XIX оказалось неожиданно для себя у края пропасти: принцип господства по отношению к природе восторжествовал в господстве человека над самим собой и другими людьми. Об этой «диалектике просвещения» написали Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно в своем знаменитом программном труде: возвышаясь, как будто бы, в культуре над природой, человек сохраняет, тем не менее, природный принцип господства<sup>1</sup>. Но религия есть составляющая культуры. И если культура следует «природному принципу господства», если она обнаруживает свою порочность и бесчеловечность, то и религия – от этого вывода никуда не уйти – следует по тому же пути.

Вот почему Карл Барт в своих первоначальных трудах решительно отделяет веру и вероучение от религии и церкви. «Если мы действительно надеемся на царство Божье, то в состоянии выдержать и церковь в ее убожестве»<sup>2</sup>. Барт не желает разделять позиции «естественной» теологии, настроенной благодушно относительно впавшей в кризис культуры. Это не означает, как полагал Пауль Тиллих, что Барт вообще разделяет сферу культуры и веры<sup>3</sup>. Речь идет лишь о культуре определенного исторического периода, запятнавшей себя позором логоцентризма и бесчеловечности. В поздних работах Барт проявляет свою позицию по вопросу «Церковь и мир», возлагая на вероучение ответственную историческую миссию.

Карл Барт родился в Базеле, в семье профессора теологии, учился в университетах Тюбингена, Берлина и Марбурга, испытывая сильное влияние Им. Канта и кантианцев Марбургской школы – Гер-

<sup>1</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. – М.: Наука, 1997.

<sup>2</sup> Барт К. Очерк догматики. Лекции, прочитанные в Университете Бонна / пер. с нем. Ю.А. Кимелева под ред. Д.М. Носова. – СПб: Алетейя, 1997. – С. 25.

<sup>3</sup> См.: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

мана Когена и Пауля Наторпа. Но научная академическая карьера не привлекала юного Карла. Уже в 16 лет он решил стать пастором и остался верен своему выбору. Повзрослев и получив соответствующие полномочия, он стал помощником пастора сначала в Женеве, а потом, на долгие годы – пастором в маленьком рабочем городе Заффенвиле близ Женевы. Писать диссертации, издавать многотомные труды – все это казалось излишним сравнительно с живым общением «глаза в глаза», необходимостью отвечать на непростые вопросы, вникать в повседневные проблемы и жизненные коллизии своих прихожан. Барт так и не защитил докторской диссертации, но стал одним из самых знаменитых современных теологов, любимым университетским профессором, автором многочисленных богословско-философских трудов.

Все, что говорил пастор своим прихожанам, поддерживая их в вере, все, о чем он писал и чему учил студентов, было искренним, правдивым и честным. Он имел полное право проповедовать о Боге. Он заслужил это право своей жизнью. В годы первой мировой, когда появилось публичное заявление 93 немецких интеллектуалов, поддержавших военную политику немецкого государства, он испытал нечто вроде шока. В числе подписавших скандальный документ были и его учителя, которыми он так восхищался. Пришло понимание, что «либеральная теология» не выдержала испытание времени и требуется личностный разрыв со своим надежным, казалось бы, прошлым, первый «прыжок в неизвестность»: как жить в мире, когда кажется, что Бог его оставил? Как сохранить веру, если предадут даже те, кому больше всех доверяешь?

Но впереди было еще более страшное испытание: нацизм и религиозное движение «немецкие христиане», выступившее в поддержку гитлеровского режима. У Барта хватило мужества противопоставить этой, казалось бы, несокрушимой силе – другую, силу подлинной веры. Он оказал в рядах исповеднической церкви и подписал в 1934 году Барменскую декларацию, призывавшую положить конец нацистскому произволу в отношении церкви и тем самым поставил вопрос о сопротивлении нацистскому режиму. Он любил Германию, очень любил, но желал ей поражения, потому что это была не его Германия, страна Гете и Шиллера, Канта и Гегеля. Нацистская Германия должна была пасть, чтобы оставить в живых немецкую культуру, христианскую цивилизацию.

После того, как это свершилось (Барт вместе с семьей был выслан еще в 1935 в Швейцарию, которую уже не покидал) философ сделал все, чтобы прояснить ситуацию с судьбой Германии, противостоять волне ненависти к немецкому народу. Именно тогда, в 1946 году, он

прочитал в полуразрушенном войной замке курс лекций, опубликованных позже под названием «Очерк церковной догматики», где кратко и очень эмоционально изложил основные положения своей многотомной «Церковной догматики».

Теологию Барта называют «диалектической», поскольку он воспринял идею Кьеркегора о «диалектике веры». Его позицию называют также «критической теологией», поскольку она включается в ситуацию эпохи, постигнутой кризисом оснований культуры, что побудило Мартина Хайдеггера подвергнуть западную метафизику деструкции. Речь шла о пересмотре классической парадигмы культуры в связи с тревожными ее проявлениями во всех сферах – философии, науке, искусстве. Логоцентризм привел западную цивилизацию к крайним формам бесчеловечности, превращению человека в робота, утратившего способность любить и сострадать. Требовался прорыв – на Восток, к духовному свету. Теология не могла остаться в стороне от этой глобальной проблематики. Говоря о вечном, она живет и действует в земных условиях человеческой истории. Барт откликнулся на призыв времени, выступив в поход против той религии и культуры, которые возшли на почве западного логоцентризма, используя его методы и способы толкования реальности и забывая о человеческом мире, о человеке. Поэтому он говорит не о религии, а о вероучении и отнюдь не собирается противопоставлять вероучение культуре как таковой.

Нас интересует, прежде всего, позиция Барта по вопросу соотношения веры и знания. В ранней работе «Послание к Римлянам» философ находится под сильным влиянием Кьеркегора с его идеей о «диалектике веры» и двух ее этапах. Первый, когда человек совершает акт отречения, как то сделал Авраам, решившись исполнить повеление божье и принести в жертву единственного сына Исаака. Этот путь через мучительные страдания и сомнения человек в состоянии преодолеть самостоятельно. Но вера вступает в свои права только на втором этапе, где на помощь приходит Бог и становится ясным, что невозможное возможно, что Исак будет возвращен. Это есть парадокс, чудо, недоступное человеческому разумению и усилию.

Кьеркегора часто обвиняют в иррационализме, отрицании участия разума в делах веры. Чтобы стать рыцарем веры «необходимо обесценить, обесмыслить, онтологически превзойти интеллектуальную, эстетическую и этическую сферы экзистенциального опыта, стать своего рода психоавтоматом веры, шагающим к блаженству спасения верой сквозь экзальтацию, безумие и преступление»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Дунаев В.Ю. – Адам Элемі. – 2012. – №2.



Так весьма эмоционально отстаивается тезис о «квадратуре круга» религиозной философии, будь она по направленности исламской или христианской. Пафос автора заключается в обосновании самостоятельности философского мировоззрения и религиозного опыта, причем приоритет явно отдается первому, обладающему свободой мысли, критичностью и как следствие – диалогичностью.

Ссылаясь на весьма авторитетных авторов, В.Ю. Дунаев подкрепляет свою позицию вескими аргументами и приходит к заключению, что межконфессиональный диалог – полный абсурд, поскольку все, что доступно конфессиям – лишь снисходительная веротерпимость, тогда как диалог предполагает готовность к личностному самоизменению и взаимокоррекции. Так из сферы компетенции диалога волею автора, увлеченного идеей о разделении функций философии и религии, выпадает самое сегодня важное: возможность межконфессионального общения.

Оставим эту только намеченную полемику и обратимся к оценке автором позиции Кьеркегора. Думается, что интеллектуальная сфера отнюдь не обесценивается датским мыслителем, вернее, отцом веры Авраамом. Отрекаясь как будто бы, от сына и следуя к горе Мориа, он обращается к разуму, испрашивая у него совета. Он действует согласно рациональным схемам. Но они оставляют его в пределах человеческого опыта страдания и сомнений. Только когда Авраам вразумляется Богом, врата веры распахиваются: отныне он полагается на милость божью и не зная, как это произойдет, верит, что Бог вернет ему Исаака<sup>1</sup>. Вряд ли страждущий, охваченный муками сомнений, сжигаемый огнем парадокса отец веры Авраам заслуживает столь унижительной характеристики: «психоавтомат веры».

Совсем иное прочтение кьеркегоровской диалектики веры находим у Карла Барта. Разум участвует в делах веры, но только на первом этапе. Наступает момент, когда он обнаруживает свое бессилие, ему требуется помощь. Помощь Бога. Без нее все усилия обрести веру окажутся тщетными, призрачными. Разум сделал свое дело, и теперь наступило время для деяния Бога, поддерживающего и направляющего человека: Авраам получит Исаака, именно потому, что с позиций разума это явный парадокс и абсурд.

Барт развивает идеи Кьеркегора, создавал свою «диалектическую теологию». Он особенно настаивает на том, что Бог «совершенно другой», и не может постигаться ни разумом, ни чувствами. И теолог переворачивает привычное для теологии соотношение: человек, де, своими духовными трудами пробивается к свету божественной Ис-

<sup>1</sup> См.: Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 383 с.

тины. Барт настаивает на обратном движении: инициатива исходит не от человека, а от Бога. Это он избирает человека. Это он дарует ему встречу и остается верным ему до конца.

Возникает вопрос: что же может тогда человек в своей вере, если Бог – «совершенно другой», недоступный и непостижимый? «Бог пребывает вне пределов любой концептуальной схемы, доступной нашему пониманию. ...Бог всегда за пределами понимания человека; всегда новый, далекий, странный, бесконечно превосходящий все наши представления, невидимый, непознаваемый, никому из нас не принадлежащий. Кто говорит о Боге, говорит о чуде... Понимание Бога для человека есть нечто невозможное, неслыханное – чудо, парадокс». Вера и означает, что невозможное возможно, что Бог нас слышит и сохраняет нам верность – в том и состоит диалектика веры.

В более поздней работе, в «Очерке церковной догматики», Барт дает иное толкование диалектики веры в ее отношении к знанию. У книги очень неожиданное начало. «Диалектика – это наука, в которой церковь в соответствии с тем или иным уровнем своего знания, руководствуясь писанием и своими символами, критически осмысляет содержание своего возвещения». Сразу возникают недоуменные вопросы: **во-первых**, как догматика может быть критической, не противоречит ли подобное утверждение самому себя? **Во-вторых**, признание того, что церковь действует в соответствии с определенным уровнем знания – не означает ли, что в догматике не все сказано и следует постоянно что-то добавлять и изменять?

Ответы и недоумения рассеиваются по мере прочтения лекций. Они призваны были научить вновь улыбаться молодых немцев, боннских студентов, переживших жизненную катастрофу и внимающих профессору в полуразрушенном войной замке с тайной надеждой услышать ответы на мучительные вопросы: «Почему?», «Зачем?», «Что ждет нас дальше и что говорит нам Бог?».

Уже в постановке задачи Барт дает предварительные контурные ответы. Субъектом догматики является церковь, а история церкви вписывается в мировую историю и потому не свободна от ошибок и заблуждений. Но у церкви есть основной документ – Священное писание, и эта та устойчивая незыблемая мера, которой критически опробуются все возможные интерпретации. Мы не обладаем догмами в полной мере, чтобы защищать готовые, неизменные постулаты. Мы только пытаемся – а чем другим может быть наука, кроме попытки – понять Слово Божие, приближаясь и удаляясь, признавая относительность наших попыток, но, однако, не их тщетность. Тем самым, Барт отстаивает возможность различных интерпретаций догматов, необходимость чего вызывается преобразованиями и культурно-историческими трансформациями.

«Христианская церковь живет на земле и в истории, живет в обладании тем высоким Благом, которое доверено ей Богом. Обладая и распоряжаясь этим высоким благом, она шествует своим путем через историю, шествует в силе и слабости, в верности и неверности, в послушании и непослушании, в понимании, и в непонимании того, что сказано ей»<sup>1</sup>. Задача догматики, если я правильно понимаю Барта, – добиться все большего понимания того, что сказано Богом. «В этом деле никогда не будет достигнуто совершенство, и христианская догматика всегда будет оставаться относительной и способной заблуждаться мыслью, исследованием и изложением»<sup>2</sup>. Придут другие, наши потомки, и они поймут, истолкуют священное писание лучше и глубже нас.

Вместе с Бартом задумается над кардинальными вопросами: «Как сохранить ценностное ядро веры, вечные истины, догматы в потоке времени и быстро меняющихся исторических обстоятельствах?». «Допустима ли плюральная герменевтика или догматы остаются неизменными в вечном сиянии безусловной Истины?». Есть точка зрения, что догматы неприкосновенны и даны раз и навсегда, поскольку носят надвременной характер и причастны вечности. Единственное, что уступает требованиям времени – форма их изложения, подачи.

Более убедительной представляется позиция «диалектической теологии» Карла Барта. Догматы, действительно, высказаны Богом раз и навсегда. Но церковь живет в человеческой истории, может ошибаться и заблуждаться, понимать и не понимать. Слово божье воспринимается, согласно духовному зрению и историческому чутью определенной эпохи, и нет надобности объявлять, что догматы поняты кем-то и когда-то во всем их совершенстве и полноте. Следует оставить и на долю других, которые придут после нас, возможность более совершенного, нежели наше, толкования того, что высказано Богом. Тем самым, допускается вариативность, множественность толкований того, что само по себе неизменно и безусловно, т. е. впускается элемент диалектичности или, говоря, более современным языком, плюральной герменевтики.

Давая толкование евангелическому варианту «Символа веры», Барт разъясняет три тезиса, раскрывающих, с его точки зрения, сущность веры. Первый: вера есть доверие. Без всяких предварительных доказательств, участия разума, человек вступает в пространство доверия. Это не только и не столько субъективное переживание, чувство, психологическое состояние, сколько безусловный выход за пределы

<sup>1</sup> Барт К. Очерк догматики. – С. 13.

<sup>2</sup> Там же. – С. 14.

самого себя, отклик на призыв Всевышнего. Доверие – это встреча, причем инициатива исходит от Бога. Это Он, который преподносит человеку Дар встречи по своей величайшей благодати и любви. «Мы не имеем никаких прав на него, но... Он сам в своей бескорыстной доброте, в своем величии пожелал быть Богом человека, нашим Богом»<sup>1</sup>.

В отличие от своего первоначального толкования, исходящего из диалектики веры Кьеркегора, теперь Барт настаивает, что в вере человек с самого начала призывается и избирается Богом, и не в состоянии своими силами вступить в чертоги веры (вспомним, что у Кьеркегора, первый этап диалектики веры человек способен пройти самостоятельно, опираясь на разум). Барт еще интенсивнее, чем прежде, подчеркивает, что не человек тянется к Богу, а Бог снисходит до человека. Можно было бы возразить, как это водится, что, дескать, теолог лишает человека активности, необходимости духовной работы, духовного труда, сославшись, в первую очередь, на «Исповедь» Августина, где повествуется о восхождении к Богу через напряженное усилие, концентрацию всех способностей и возможностей вступившего на этом путь<sup>2</sup>. Барт, наверное, не стал бы отрицать необходимость духовной деятельности. Речь у него идет о другом: Бог выделяется как Первый, от которого исходит милость и призыв, без чего тщетными окажутся все старания человека.

Доверие, поясняет далее Барт, означает, что мы вовлекаемся в даруемую встречу всем нашим существом, разумом, сердцем, волей и, более того, мы вовлекаемся всей нашей жизнью, и не только своей, но и жизнью окружающих нас людей, жизнью общества, государства. «В вере речь идет не о какой-то особой сфере, скажем религиозной, а о действительной жизни в ее полной тотальности, о вопросах внешних и внутренних, о телесном и о духовном, о светлом и о темном в нашей жизни»<sup>3</sup>. Вступая в пространство доверия, человек преступает границы диалектики. Вера есть не познавательный, а экзистенциальный акт, в который вовлекается человек во всей своей целостности: разум, чувство, воля.

В своем толковании веры Барт выходит за пределы традиционных взглядов, либо оставляющих веру в сфере субъективных переживаний, либо относящих ее к одной из когнитивных функций (с меньшей степенью доказательности), либо к экзистенциальному акту. Соглашаясь, что вера заполняет всего человека полностью, Барт настаивает

<sup>1</sup> Барт К. Очерк догматики. – С. 24.

<sup>2</sup> См.: *Августин Аврелий. Исповедь*. Петр Абеляр. История моих бедствий. – М.: Республика, 1992. – 335 с.

<sup>3</sup> Барт К. Очерк догматики. – С. 33.

на том, что этого мало. Вера врывается также в жизнь, определяя поступки, дела человека, его отношение к другим. Вера – это вся жизнь человека, неразрывно связанная с жизнью всех других людей.

Но при чем тут доверие, спросит нетерпеливый читатель. Доверие, – охотно пояснит Барт, – и есть сама встреча, с благодарностью принятый нами Дар Бога. Мы можем ликовать, потому что мы не одни в мире. Бог с нами и в радости и в страдании: нет больше одиночества. И мы доверяем наставлениям и обещаниям Бога «несмотря на»... Несмотря на наши внутренние колебания и сомнения, страхи и высокомерие. Несмотря на свидетельства и аргументы, опровергающие нашу веру. Мы доверяем всецело и полностью, полагаясь на милость Всевышнего. Наша вера крепится верностью самого Бога. «Мы можем положиться на Бога и в том, что касается нас самих, и в том, что движет нами в отношении к другим, ко всему человечеству»<sup>1</sup>. Доверие, стало быть, вызвано благорасположением Всевышнего и приносит в жизнь человеческую надежду и умиротворение.

Можно вспомнить позицию Августина, развернувшего экзистенциальную аналитику веры на основе онтологической уверенности в бытии Бога («Верую, чтобы познавать»), а также логическое доказательство бытия Бога Фомой Аквинским, призвавшим Аристотеля с целью подкрепить положения веры. Их усилия определяются координатами: вера и разум. Барт выстраивает другую систему координат: вера и жизнь, и потому все начинается у него со встречи, вызывающей высочайшее доверие, успокоенность, душевное равновесие, радостную надежду, утешение во всех жизненных невзгодах.

И от разума, знания Барт отнюдь не отказывается. Второй тезис, раскрывающий сущность веры, гласит: «веровать – значит познавать». В истории церкви бывали времена, и не самые благополучные, когда гносис (знание) противопоставляли пистис (вере). Но «правильно понятый акт веры есть и акт познания». Барт, как мне представляется, воспроизводит мысли аль-Газали, идеи Ник. Бердяева о том, что в своем глубинном содержании вера есть знание. Но что значит «правильно понятый акт веры?». Вера есть встреча, и в этой встрече Бог озаряет разум человека, что называется откровением. Просветлённый разум обретает способность воспринять Божественный Логос, слово, смысл, истину. «Речь идет о логосе, который проявляется и открывается в человеческом разуме, человеческом уме как логос, то есть как смысл, как истина, которую необходимо познать»<sup>2</sup>. Поэтому вера не иррациональна и не надрациональна, а вполне ло-

<sup>1</sup> Барт К. Очерк догматики. – С. 32.

<sup>2</sup> Там же. – С. 35.

гична, ведь она опирается на просветленный откровением Разум, постигающий божественный Логос. Понятно, что Барт имеет в виду не позитивное, научное знание и не метафизическое знание о первоначалах, добываемое философскими методами. Вера есть знание духовное, «когда божественный Разум, божественный Логос устанавливает в пространстве человеческого разума свой закон»<sup>1</sup>.

Такое знание соотносится не с *scientia*, а с тем, что греки называли *sophia*, а римляне *sapientia*, т.е. мудрость. Просветленный свыше тварный разум есть непосредственное единство теории и эмпирии, то, что освещает нашу жизнь, ведет нас по жизненному пути сквозь все препятствия и невзгоды. Вера, стало быть, будучи духовным знанием, и есть то, что зовется мудростью: не только знать, но и практически действовать, соответственно открываемой Истине жизни. Обретающий веру прозревает и оказывается способным усматривать смысл не только своей жизни, но всего существующего. Ему нет необходимости вопрошать о смысле, поскольку он живет уже осмысленно.

В новом толковании вера – уже не парадокс, абсурд, прыжок в пропасть, а мудрость, истина, смысл, обретаемые озаренным откровением разумом, воспроизводящим божественный Логос. В то же время Барт предостерегает от отождествления духовного знания с научным: познавая, мы не постигаем Бога, его тайна сохраняется. «Никакое... понятие не в состоянии действительно постичь сущность Бога. Бог непостижим. Что такое благодать Бога и что такое святость Бога – этого нельзя определить, исходя из каких-либо человеческих воззрений на благодать и святость»<sup>2</sup>. Аналогичны высказывания Фомы Аквинского, соединившего интеллект и тайну бытия, а из современников – Пауля Тиллиха, для которого подлинной тайной может быть только та, которая, приоткрываясь, остается тайной<sup>3</sup>.

Третий тезис Барта, раскрывающий сущность веры, гласит: «Веровать значит исповедовать» т. е. не довольствоваться внутренним опытом, а нести свет веры в мир, выражать себя в соответствующих деяниях и способах поведения. Христианин не должен оберегать свою веру как цветок-недотрогу, но «переходить границы» и вторгаться в мир повседневности, переводя догматы на простой, доступный, обыденный язык, даже газетный, четко определяя свою мирскую позицию. Существует заблуждение, что для христианства – церковь это церковь, а мир это мир. На их границе могут совершаться некоторые столкновения, но в целом названные сферы самостоятельны.

<sup>1</sup> Барт К. Очерк догматики. – С. 37–38.

<sup>2</sup> Там же. – С. 74.

<sup>3</sup> См.: Тиллих П. Избранное. Теология культуры.



Барт решительно опровергает подобную позицию, высказывая положения, весьма актуальные в наше время, когда пришел конец секулярной эпохе и между церковью, обществом и людьми формируются отношения активного партнерства и сотрудничества. Философ прозорливо предначертал подобную программу еще в середине двадцатого: церковь обязана существовать для мира, с тем чтобы свет воссиял во мраке. «Как Христос пришел не для того, чтобы служить лишь самому себе, так и христианам негоже пребывать в своей вере, как если бы они существовали только для себя».

Философа волнует проблема, которая сегодня называется «Церковь и мир», т. е. следует ли христианину отстраняться от дел земных, вернее разделять сакральную жизнь совести и сердца и повседневное бытие, где господствуют насилие и несправедливость? Каким образом церковь может воздействовать на мир? «Если исходить из самого существа церкви, то можно говорить лишь об одном: исповедание должно звучать и в сфере мира». И Барт, выразив потребность сегодняшнего дня, приводит аргумент из недавнего прошлого молодых людей, которым он читал лекции в полуразрушенном замке: 1933 год, немецкая евангелическая церковь не решается занять мирскую, политическую позицию и сказать свое «нет» национализму. Поступи она иначе, в истории, возможно не совершились бы кровавые преступления против человечества.

Вера есть не только духовное состояние целостной личности, не только вовлечение всей жизни человека, ни и его открытость миру, пересечение границ, вторжение в обыденность. Разве может христианин успокоиться, уютно устроившись в своей «раковине?». Пока вера представляет собой раковину, в которой ему удобно пребывать, не заботясь при этом о жизни своего народа, до тех пор его вера еще не носит характера подлинности. Если следовать этому высказыванию, то теоретическое исследование веры подразумевает дальнейшие шаги по изучению ее исповедания в мире, принятия ею мирской, политической позиции, ее взаимодействия с обыденной жизнью. При этом имеются в виду жизнь в вере и деяния личности, а также сотрудничество церкви с обществом и государством: то, что зовется сегодня государственно-конфессиональными отношениями.

Барт говорит о христианской вере, но в сегодняшнем контексте будем настаивать на универсальной вере, основе единства и межконфессионального диалога. Вера порождается предварительным доверием вне всяких доказательств и логических аргументов, но в результате Бог открывается людям и в своем откровении озаряет разум, и потому вера является еще и знанием, вполне рациональным и логичным. Более того, она есть истина жизни, т. е. мудрость, единство теоретического знания и практического руководства к действию. И потому вера,

ведомая мудростью, включает, в то же время, деяния и поступки, воздействие на реальную ситуацию и обыденное существование.

Согласно этой позиции, Барт находит другие свидетельства бытия Бога, нежели логические аргументы и мистический опыт. Всевышний предстает в Библии, книге не философской, а исторической в своих деяниях, и потому не нуждается в специальных доказательствах. Барт скептически оценивает попытки доказательства бытия Бога, в прямую оппонируя Фоме Аквинскому с его знаменитыми «пятью путями». Ни аргумент о необходимости первой причины, ни аргумент об источнике упорядоченности мира, ни тезис, опирающийся на факт человеческой совести, не кажутся Барту убедительными. Более того, он воспринимает их как излишние: вера как изначальное доверие не нуждается в доказательствах, чем она и отличается от знания. Другое дело, что Бог, отвечая на доверие, озаряет разум человека, и он становится способным к светоносному знанию, совпадающему с верой. «В Библии просто говорится о Боге как о том, чье бытие не нуждается ни в каких доказательных подкреплениях»<sup>1</sup>. Бог живет и действует, что и есть реальное доказательство его бытия, превышающее по силе убедительности все рациональные аргументы. «Библия – это книга истории – книга о великих деяниях Бога, в которых Бог позволяет узнать о себе».

В намеченном контексте обсудим два тезиса Барта. Во-первых, тезис о попытках доказательства бытия Бога, направленный против традиции Фомы Аквинского. Конечно, можно согласиться с Бартом, что вера изначально отличается от знания тем, что не требует доказательств. Но в современную эпоху, когда люди больше всего доверяют науке и логической аргументации, актуальным становится и опыт Фомы Аквинского, доказавшего основные положения веры с помощью аристотелевской логики. На сакраментальный вопрос, может ли религия исследоваться научными методами, Фома Аквинский уже дал ответ.

Более серьезные возражения вызывает активно отстаиваемый Бартом тезис об исключительной истинности христианского вероучения. Конечно, как христианин он не может поступить иначе. Но и мусульманин не может поступить иначе, и будет настаивать на исключительной истинности догматики ислама. В сегодняшней ситуации, когда без диалога и взаимопонимания уже не выжить, требуется нечто большее – признание, что конфессии могут найти общий язык на основе феномена Веры как таковой, дарующей общечеловеческие духовно-нравственные ценности, и это не отрицает, а, напро-

---

<sup>1</sup> Барт К. Очерк догматики. – С. 61.

тив, предполагает истинность догматики христианства и истинность догматики ислама: единство через многообразие.

Здесь уместно поинтересоваться, как далеко может простираться длань толерантности в межконфессиональном диалоге? Понятно, что прежде всего – это общность духовно-нравственных ценностей, императивов добра и милосердия. Но если пойти глубже, к самым основаниям, к догматике? Кажется, что это территория друг для друга – неприступна, непроницаема и не допускает уловок толерантности. А ведь именно она составляет сущность каждого вероисповедания. Значит, усилия толерантности ограничены поверхностными слоями конфессионального опыта?

Продуктивным, однако, представляется другой ход мысли. Диалог, действительно, разворачивается в сфере общечеловеческих ценностей, а в глубинных основаниях каждый отстаивает – таковы требования вероучения – свое кредо. Но предложим другое толкование означенной ситуации. Ведь в диалоге мы хотим остаться самими собой, признавая право на жизнь другого образа мира. А остаться собой – значит сохранить ядро своего конфессионального мировоззрения, вступая в диалог на тоже очень важных территориях духовно-нравственных ценностей, где и достигается желаемое согласие. Если же мы хотим в результате диалога измениться, перейти в иной тип вероисповедания, тогда диалог проникнет на глубинные основания догматики, что может повлечь за собой взаимные трансформации, конверсии. Но это будут личностные предпочтения, а не пересмотр конфессиональной догматики.

А теперь зададимся отнюдь не праздным вопросом: как же немецкие послевоенные студенты, разучившиеся улыбаться, прошедшие со своей страной чудовищный путь политического обмана и нацистских преступлений, как эти молодые немцы поверженной Германии слушали слова христианского теолога о милости и любви Божьей? Как нам слушать его призывы в сегодняшнем мире, раздираемом конфликтами, уже вступившем по сути, в третью мировую? Как слушать слово о христианской вере, будто не замечая, сколько людей на земле тоже согревают свои сердца верой, хотя и не являются христианами?

Почему же мы обращаемся сегодня к Барту, что может он сказать нам, людям другого тысячелетия? Чтобы ответить, приведу высказывание одного из наших авторитетных религиоведов по поводу метода исследования религиозных проблем: необходимо хорошо знать содержание вероучения, теологической концепции и постараться вписать это содержание в контекст самых современных, острых проблем. Что больше всего волнует нас сегодня? Межконфессиональ-

ный диалог и взаимодействие религиозного сектора с государством, обществом, людьми. Что из того, чему учил Барт, может нам посодействовать?

Очень важное, чему мы можем поучиться у Барта: его трактовка веры как целостного процесса, включающего личность человека и его жизнь, а также жизнь всех окружающих, страны и планеты. Вера требует выхода в мир, и значит, диалога с другими, и значит, диалога церкви и государства, церкви и общества. Барт протестовал против желания укрыться в своей вере как в надежном убежище и ратовал за активное претворение в жизнь христианской миссии.

Мы рассмотрели диалектику духовного знания и веры в контексте религиозной философии. И убедились, что в своем глубинном содержании знание и вера и тождественны, и не тождественны – такова воля диалектики. Вера выходит за пределы соотношения со знанием, поскольку вовлекает человека во всей его целостности, в единстве разума, чувств и воли, являясь не столько познавательным, сколько духовным, экзистенциальным актом.

...Однажды Барта предупредили, что в аудитории, где он читает лекции, присутствуют не только христиане. Но это его нисколько не смутило. Христианская вера, ответил он, должна объединять, а не изолировать людей друг от друга. «Ведь она может служить мощнейшим средством объединения и соединения людей». Поддержим убежденность Барта в том, что религия объединяет, а не разъединяет, возражая вместе с ним тем воинствующим адептам «чистой», беспорочной философии, которые приписывают функцию объединения исключительно своей дисциплине, обвиняя религию в склонности к тирании мысли, авторитарному сознанию и в итоге – к экстремизму. Объединяет представителей всех конфессий Вера как таковая – здесь мы заодно с Бартом, усматривая в нем заинтересованного союзника в решении нашей темы дня: межконфессиональное согласие.

### **О мужестве быть. Пауль Тиллих**

Время задает нам, философам, непростые вопросы, требующие предельной концентрации всех духовных усилий, воли к Истине, нравственного мужества. Один из таких неотложных вопросов, вызывающих к нашему уму и сердцу, известен всем не из научных публикаций, не из публичных Интернет-дискуссий, а из повседневной жизни, реальных встреч и каждодневных ситуаций, определяющих наше настроение, мироощущение и, в конечном счете, судьбу.

Как нам, людям, принадлежащим к различным этносам, культурам, конфессиям, найти общий язык взаимопонимания, дружелюбия,

доверия? Как остаться самим собой, сохраняя дорогой сердцу мир культурных традиций, но в то же время – понять и признать других в их друтовости, инаковости, в культурных различиях? Вопрос касается всех и каждого в повседневном бытии и в то же время выходит на уровень глобальной проблематики, приобретает гамлетовский оттенок нависшей над всем человечеством неотвратимой опасности: быть или не быть? Речь идет прежде всего о том, чтобы наладить диалог между различными религиями, составляющими ценностное основание цивилизационных парадигм и идентичностей. Но также и о том, чтобы проложить пути к диалогу между светскими и религиозными ценностями, учитывая поликультурный характер современного мира, мировоззренческую плюральность, присутствие многообразных позиций и точек зрения и религиозного, и атеистического толка.

Прислушаться стоит к тем, кто оказал и продолжает оказывать заметное влияние на устроение эпохи. Среди них – известный немецко-американский богослов Пауль Тиллих. И сразу надо сделать существенную поправку: не только известный богослов, но и крупный философ. Как богослов, Тиллих представляет протестантскую ветвь христианского учения, сочетая традицию и модерн. Но будучи протестантским теологом, он продумывает свои аргументы только в сопоставлении с позициями других ветвей христианства, прежде всего, католицизма. И, более того, он вникает во внутреннюю суть других мировых религий – ислама и буддизма, пишет об их встрече на уровне обсуждения концептуальных смыслов. Иначе он и не смог бы взять на себя смелость и попытаться ответить на вопрос вопросов.

Как философ, Тиллих обнаруживает вызывающее неподдельное уважение проникновение в сокровенную суть философских концептов в их исторической динамике, от древних греков и индийских мудрецов до современных дискурсов марксизма, фундаментальной онтологии, герменевтики, феноменологии, психоанализа, экзистенциализма. Взаимодействие богословской и философской мысли придает его размышлениям особую аргументативную силу.

Место жительства Пауля Тиллиха – двадцатый век. Его судьба вплетена в судьбу всего человечества. Родился в небольшом прусском селении. Его мать, чувствительная и заботливая, умерла очень рано. И он рос под влиянием отца, лютеранского пастора. Учился в гимназиях Берлина и Кенигсберга, студентом избрал теологический факультет (Берлин, Тюбинген, Галле). Уже с юных лет определил характер своего интеллектуального и духовного развития: философия, особенно в ее немецком исполнении, и теология, в особенности, протестантская. Две научные степени доктора наук – по философии («Предпосылка и принципы концепции истории религии в пози-

тивной философии Шеллинга») и по теологии («Мистицизм и осознание вины в философской эволюции Шеллинга») позволили войти в самое средоточие философской и теологической проблематики.

Но время было не из тех, чтобы в тиши библиотек мирно углубляться в философско-теологические фолианты. Тиллих был буквально вырван из своего интеллектуального жизненного контекста. Две мировые войны, преследования, эмиграция – немало для одного человека. Четыре года он, лютеранский пастор, доброволец, капеллан артиллерийского полка, смотрел смерти в глаза, изо дня в день, теряя дорогих сердцу людей. После первой мировой проснулась надежда на то, что близок решающий миг истории, кайроса, когда божественное с неодолимой силой войдет в человеческую жизнь и прервет цепь непереносимых страданий и кровавых боинь. Тиллих примыкает к неомарксистской франкфуртской школе, становится профессором философии во Франкфурте, читает труды Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно, подписывается под программой «христианского социализма», соединяющей марксистские идеи с христианской вестью о спасении.

Но приход к власти нацистов положил конец этим надеждам. Как и все представители франкфуртской школы, Тиллих вынужден покинуть родину, стать беглецом, эмигрантом. По приглашению знаменитой Нью-Йоркской высшей теологической школы он вместе с семьей перебирается в Америку. Ему 47, и он не знает английского. Трагические события второй мировой, неприемлемый, казалось бы, для европейца американский тип культуры и повседневного общения, необходимость писать на английском потребовали крайнего напряжения всех духовных сил. Тиллих много пишет, печатается, выступает с лекциями, встречается с представителями других религиозных конфессий.

Интенсивный культурный взаимообмен, характерный для Америки, побуждает его признать свой «европейский провинциализм», преодолеть европейское высокомерие и постепенно прийти к осознанию главной цели своей миссии философа, теолога, проповедника: обосновать возможность и необходимость в сегодняшнем мире «универсальной веры», характерной для всех религий и культур – как основы общечеловеческой системы ценностей и обретения согласия во встречах мировых религий.

Тиллих получает заслуженное признание в американском культурном пространстве. Он становится штатным профессором философской теологии в Семинарии, а затем профессором Гарвардского университета. Именно в Америке Тиллих получает известность. Его портреты печатаются на обложках иллюстрированных журналов, в



том числе, «Neusweek». Но не слава греет душу философа-теолога. Он пишет в Америке свои лучшие произведения и, тоскуя по родине, становится американцем по духу.

После второй мировой войны, когда Адорно и Хоркхаймер возвращаются в Германию, он делает другой выбор, предпочитая остаться на своей второй родине и не упуская, в то же время, возможности активного общения с первой. Он стремится побывать на родине чтобы встретиться с друзьями, франкфуртцами, а главное – со студенческой аудиторией. Так его слово становится слышимым на обоих континентах, и не только. Его гуманитарная миссия воспринимается и европейцами, и американцами, и восточными странами, ведь все равно заинтересованы в осуществлении великого проекта о «вечном мире» посредством «универсальной веры».

Свою первую интеллектуальную биографию Тиллих назвал «На границе». Это явная аллюзия на экзистенциальный смысл «пограничной ситуации». Цель своей системы он определял как христианский ответ на те вопросы, которые задает нам время, историческая и культурная ситуация. Он постоянно подчеркивал, что «задача философии и социального действия – сначала признать, а затем преодолеть границы между идеями, людьми и народами»<sup>1</sup>.

Популярность Тиллиха не только в среде интеллектуалов, но и политиков, дипломатов и даже рок-музыкантов объясняется его страстной заинтересованностью, можно сказать, одержимостью в обсуждении самого наболевшего, важного и определяющего: поиска универсальной системы ценностей, могущей привести к согласию такой многообразный современный мир. Голос Тиллиха слышат и в Европе, и в Америке. Как и все франкфуртцы, он навсегда остался европейцем, впитав в себя живительные соки европейской культуры, и в то же время стал американцем. Парадоксальный жизненный опыт «между» двумя континентами, образами жизни и восприятия мира сформировал парадоксальный характер его учения.

Сразу скажем, хотя и в первом приближении: согласно Тиллиху, найти возможность всеобщего примирения дает вера, если преодолеть ее превратные толкования и обнаружить ее подлинную сущность, способную привести к согласию самых непримиримых оппонентов. Прежде всего, Тиллих обнаруживает **онтологическую основу** веры, в каких бы формах она не проявлялась. Онтологичность веры он объясняет, прибегая к фундаментальной трактовке проблемы отчуждения, к новой интерпретации экзистенциализма.

---

<sup>1</sup> Лезов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха / Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – 479 с. – С. 471.

Взаимодействие философии и богословия придает учению Тиллиха несравненную убедительность и жизненную силу. Философия, если она отрекается от союза с религией, не в состоянии ответить на основной вопрос о первосмыслах и первопричинах всего сущего. Только когда она обращается за помощью к религиозному опыту, она обретает способность приоткрыть тайну Бытия, стать произнесенной в слове тайной. Такой мы знаем исламскую философию прежде всего в лице одного из самых прославленных ее рыцарей – Абу Насра аль-Фараби, такую же победоносную силу обнаруживает православная философия – назовем только светозарную мысль Вл. Соловьева. Тиллих создает современный вариант религиозной философии с призывом к диалогу и духовному сотворчеству.

Он начинает философствовать, исходя из современной ситуации, включенности в ритм времени, прислушиваясь к его учащенному пульсу. Поражающие воображение научные открытия, превосходящие самые смелые фантазии, рождение нового типа бытия, сформированного техническими инновациями – все это стало обыденной повседневностью. Тиллих еще не знает термина глобализация, но уже полон интуитивных догадок о ее грядущем наступлении.

При все возрастающем техническом могуществе человек становится все более слабым и уязвимым. Его охватывает тревога, тотальное сомнение в возможности осмысленной жизни. Человек утратил осмысленный мир и то Я, которое жило в этом мире смыслов, исходящих из духовного центра. Современные циники не имеют ничего общего с античными киниками, последователями Сократа, критикующими культуру с позиций разума. Современный циник – человек без веры, разума, истины и системы ценностей. Мир опутывается духом индустриализации, то, что создано человеком как средство, начинает им манипулировать «Человек принес себя в жертву собственному созданию». Он становится вещью среди вещей, винтиком огромной бездушной машины, к которой вынужден приспособляться, чтобы она его не раздавила.

Эту ситуацию продумывают экзистенциалисты и, продумывая, поднимают настоящий бунт против дегуманизации культуры и человека. Они не обвиняют, не выносят приговора, но спешат на помощь изнемогающему от бессмысленности и одиночества человеку, повергнутому в бездну отчаяния, вины, тревоги, сомнения. Сущность и существование, эссенция и экзистенция – вот контекст их размышлений. Тиллих проникнут страстным желанием включиться в общий фронт за возрождение культуры и духовных ценностей.

Он решается на неожиданный поворот своих духовных исканий: что если основную проблему экзистенциализма о сущности и су-

ществовании истолковать как самую фундаментальную, онтологическую проблему, в которой выражается не только особая характеристика нынешней исторической ситуации, но суть онтологической ситуации человека как такового, отторгнутого от своей подлинной сущности и вынужденного «провисать» в разрыве между сущностью и существованием. Так экзистенциализм и персоналогия оказываются внутренне связанными с онтологией. И это в то время, когда экзистенциализм был осужден Ватиканом и христианские экзистенциалисты, включая Габриэля Марселя, предпочли отказаться от своей принадлежности к этому направлению мысли и действия.

Тиллих берет на себя «мужество быть» и ставит экзистенциальную проблему как исходно онтологическую во всей ее остроте и трагичности. Он просит не путать экзистенциализм как современное философское направление, давшее полчок его мысли, и исходную экзистенциальную проблему отчуждения человека от своего основания, божественной субстанции, эссенции. С позиций так понимаемой экзистенциальной проблемы реконструируется история мировой философии, сплетенной с теологией, что предоставляет новую оптику, видение, которое прежде оставались недоступным. В этой реконструкции присутствуют и соучаствуют и Платон, и Аристотель, и Августин, и Декарт, и славная когорта современников – Маркс, Хайдеггер, Сартр, Фрейд. Создается «стереофония», гул языков, о которых писал Ролан Барт в своей семиологии, называя взаимодействие культурных голосов «сетью».

Избранный угол зрения позволяет изобретать неожиданные интерпретации творчества признанных философских мастеров. Вот Платон. Он не был разумеется, поборником экзистенциализма, но одним из первых задумался об онтологической трагичности человеческого бытия. Экзистенция для него – мир мнения, заблуждения, зла, у которого нет подлинной реальности. Человек отчужден от того, что составляет его сущность. «Его существование в преходящем мире противоречит его сущностному соучастию в вечном мире идей»: человеческая душа отделена от «своего дома».

И даже у Гегеля, адепта объективного идеализма, для которого страницы счастья – пустые страницы истории, обнаруживаются некие экзистенциальные мотивы: реальная оценка трагической ситуации индивида в потоке истории, признание, что все великое в мире не осуществляется без страсти (здесь можно вспомнить опыты современного прочтения текстов Гегеля как «фильмов мысли», предпринятые Теодором Адорно). Но Гегель настаивает на том, что разрыв между эссенцией и экзистенцией преодолевается в истории, и человек примиряется со своим истинным бытием.

Все действительное разумно – не означает ли этот парадоксальный тезис, что во Вселенной актуализируется рациональная или эссенциальная структура бытия? Но именно это заявление великого немца экзистенциалисты считают фатальным заблуждением. Мир не примирен, и человек попрежнему – над пропастью, в разрыве между сущностью и существованием. Мир не примирен ни в индивидуе (Кьеркегор), ни в обществе (Маркс), ни в жизни как таковой (Шопенгауэр). Экзистенциалисты пытаются найти такой уровень, на котором не возникает противопоставления субъекта и объекта, отсечь субъект-объектное различие и достичь слоя Бытия, которое Ясперс называет «Ursprung», т. е. Исток. Это означает – вернуться к докартезианскому периоду, когда «сущность объективного могла быть обнаружена в глубине субъективности, в которой Бог наиболее близок душе»<sup>1</sup>.

Хайдеггер говорит о Бытии и смысле бытия, трактует онтологию в категориях тревоги, заботы, вины, смерти, решимости. «Entschlossenheit» – это «отпирание» того, что было заперто тревогой и самоизоляцией. Сартр истолковал концепт Хайдеггера психологическим образом и, по сути, снял проблему онтологического отчуждения в своей формуле «Сущность человека есть его существование». Но это утверждение делает невозможным для человека спасение или исцеление<sup>2</sup>. Статус научной терминологии придали экзистенциальной проблематике Зигмунд Фрейд и глубинная психология.

Теология укрепит свои позиции, если обратится к опыту экзистенциализма, и не только в его философской форме, но и в художественном воплощении – искусстве, поэзии. Но у теологии есть и собственный экзистенциальный багаж, осмысление онтологической проблемы отчуждения в ее первоначальной форме. Тиллих придает неожиданный смысл христианскому постулату о «грехопадении», трактуя его в терминах отчуждения. «Грехопадение» имеет универсальный, онтологический и одновременно антропологический смысл: отпадение человека от своей божественной сущности. Состояние разорванности между сущностью и существованием – не следствие социально-экономического отчуждения, как полагал Маркс, но присущая человеку как таковому изначально трагическая ситуация, порождающая страх и отчаяние, хотя характер определенных исторических эпох и придает этой ситуации свои особые оттенки и модальности. Так включенность в экзистенциальный философский контекст позволяет Тиллиху дать новую интерпретацию проблемы отчуждения – в ее теологическом ключе.

<sup>1</sup> Тиллих П. Теология культуры. Избранное. – С. 314.

<sup>2</sup> Там же. – С. 324.

Утрата человеком сущностного начала, пребывание в состоянии «подвешенности» между эссенцией и экзистенцией создает особое восприятие жизни, с необходимостью включающее осознание своей конечности, т. е. в бытие человека неизбежно вторгается мысль о небытии. Именно «шок небытия», постоянно онтологическая неуверенность вызывают необходимость размышлений о бытии. Не отношение сознания к бытию, а отношение бытия к небытию – вот основной вопрос философии, и он с неослабевающей страстностью и упорством обсуждается во все философские времена, но, в особенности – в современной эпохе.

Хайдеггер, возобновляя забытый западной метафизикой вопрос о бытии и о смысле бытия, вводит в его ткань мотив небытия, ничто, характеризуя *Dasein* как «бытие к смерти». С точки зрения логики, замечает Хайдеггер, невозможно ответить на вопрос: «Что есть ничто?». «И только в состоянии экзистенциального страха человек внезапно погружается в бездну, воспринимая целокупность бытия в его единстве с ничто»<sup>1</sup>. И Сартр в своем программном труде «Бытие и ничто» трактует человеческую реальность как неразрывное единство бытия и его отрицания: «человек есть то, что он не есть и не есть то, что он есть»<sup>2</sup>.

У Тиллиха тема бытия в его соотношении с ничто связывается с онтологической проблемой отчуждения в ее фундаментальной постановке. В самом деле, ни Хайдеггер, ни Сартр не ставят вопроса о том, почему человеческую реальность неизбежно сопровождает тень ничто, смерти. «Рождаясь, мы достаточно стары, чтобы умереть» (Хайдеггер). Смерть получает у Хайдеггера экзистенциально позитивный смысл, поскольку именно это событие – единственно уникальное, не подвластное контролю и диктату *das Man*, анонима, управляющего судьбой человека. Никто не может умереть за другого, каждый умирает сам за себя.

Тиллих не соглашается с подобной трактовкой небытия, смерти. Здесь он солидаризуется с теми марксистами, которые упрекали Хайдеггера в экзистенциальном оправдании смерти. Сказывается глубинное знание теории Маркса, с которой Тиллих знаком отнюдь не поверхностно. Мировоззренческая близость к франкфуртской школе вызвала его интерес к марксизму, и он одно время выступил даже поборником «христианского социализма».

Для Тиллиха, в отличие от Хайдеггера, небытие есть следствие фундаментального онтологического отчуждения и не может истол-

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986.

<sup>2</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2000.

ковываться в терминах смысла. Поэтому он не приемлет и Маркса, удовлетворившегося социально-экономическим аспектом отчуждения, связавшим эту проблему с определенными историческими условиями. Не разделяет теолог и позицию неомарксистов, – Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно, высказанную в известной книге «Диалектика просвещения»: дескать, речь должна идти о преодолении метафизического принципа господства, самого типа отношения человека к природе»<sup>1</sup>. Неомарксисты делают шаг вперед сравнительно с Марксом, но надо идти еще дальше, смотреть еще глубже; исходная утрата человеком своей сущности, «провисание» экзистенции в разрыве со своей эссенцией.

Можно сказать, что высказанные положения составляют основную канву размышлений Тиллиха о знании и вере, сомнении и его преодолении, поскольку открывают возможность раскрыть онтологическую природу и знания, и веры в их единстве и различии. Но упорно отстаиваемый тезис об утрате человеком своей эссенции вызывает все же возражения. Фундаментальная постановка проблемы отчуждения позволяет обратиться к духовным контекстам человеческого бытия, что сегодня становится архиактуальным – в этом видится значение для современной эпохи поисков Тиллиха. Но каким бы разорванным, трагическим ни был жизненный опыт человека, как бы ни удалялась его экзистенция от эссенции, он все же остается человеком, а значит ситуация полной утраты сущности представляется проблематичной. Уже осознание дегуманизации, онтологической драмы доказывает, что эссенция не покинула в полной мере экзистенцию, иначе тщетны были бы все надежды на возвращение к исходной целостности.

Трагическая онтология, вынуждающая человека экзистировать вне своей сущности, вовлекает его в состояние тревоги и отчаяния, – продолжает наставлять Тиллих. Он просит не отождествлять онтологическую тревогу, присущую всем и каждому, в какой бы эпохе он не появился на свете, с психологической тревогой, вызываемой особыми обстоятельствами жизни. «Мир тревоги – это мир, в котором утрачены структуры реальности», прежде всего, категория субстанции: твердые предметы выются как веревки, части тела разъединяются («тело без органов» – Делез), последовательность не имеет значения. Онтологическую тревогу и ощущение своей беспомощности, затерянности, заброшенности не в силах излечить никакой психоаналитик и специалист в области медицины. Их прерогатива – психологические проявления страха. И снова появляется образ Хайдеггера

---

<sup>1</sup> Хоркхаймер М., Адорно Г. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. – М., 1997.



с его различием экзистенциального страха (Angst) и психологического состояния ужаса (Furcht). Но если Хайдеггер не объясняет, чем вызывается внезапная атака экзистенциального страха, погружающего в ничто, то у Тиллиха есть ответ на этот вопрос: онтологическим отчуждением от сущности, «шоком небытия».

Теологи выделяют несколько типов экзистенциальной тревоги, присущих различным историческим эпохам, подчеркивая, что все эти типы не аномальны, а включаются в существование как таковое. Закат античной цивилизации сопровождается тревогой судьбы и смерти. Возникает «пограничная ситуация» отчаяния, отсутствия надежды. Движение в будущее невозможно, поскольку возобладало небытие. Христианская эпоха вызывает тревогу вины и осуждения: как я могу смягчить гнев Бога, снискать божественное милосердие. И, наконец, – абсолютный кризис, сопровождающий техническую цивилизацию: тревога пустоты и утраты смысла, когда человеку угрожает духовное небытие. Но «человек есть человек лишь потому, что он обладает способностью понимать и формировать реальность – свой мир и самого себя – в соответствии со смыслами и ценностями». Он несет поэтому онтологическую ответственность за свое бытие и обязан дать ответ на вопрос о том, что он из себя сделал.

И что же может сказать современный человек, если позволяет увлечь себя исключительно целями богатства и власти и в этом утомительном беге теряющий все нити смысла? Мгновенная вынужденная остановка – и неминуемое зияние пустоты. В устойчивые эпохи индивид соучаствует в социальных институтах и образах жизни, что позволяет хотя бы смягчить его онтологическую тревогу. Но в эпохи великих перемен, подобных нашей, эти методы становятся неэффективными, и онтологическая тревога пустоты и утраты смысла неизбежно настигает человека, который тщетно пытается укрыться в бесконечности дел и забот.

Как же можно противостоять онтологической тревоге? В отличие от Хайдеггера, придающего онтологический смысл экзистенциальному страху и таким «деструктивным» феноменам, как вина, отчаяние, смерть, Тиллих находит позитивный экзистенциал – мужество быть. Так называется его самая популярная философская работа. Вопреки угрожающему небытию, бессмыслице повседневности, незаслуженным, непостижимым разумом страданиям, мировому хаосу и катаклизмам, «несмотря на...» (trotz) настигающие его несчастья и беды, человек имеет в себе некую удивительную способность: жить, не теряя надежды, проявляя сострадание, стремление быть любимым и любить.

Это онтологическое «мужество быть», зная о своей конечности и одновременно будучи причастным к безусловному и бесконечному.

«В акте мужества более сущностная часть нашего бытия торжествует над менее сущностной. Красота и благо присущи мужеству потому, что в нем актуализируются благое и прекрасное». Мужество относится к области сердца, центру личности (*courage* (фран.) от *coeur* – сердце), что позволяет природной силе души возвыситься до сверх-природного. «Мужество быть» утверждает нашу собственную разумную природу вопреки тому, что противостоит нашему единению с разумной природой бытия. Тиллих ссылается на древних греков, которые считали мудрость единством четырех главных добродетелей: сдержанность, справедливость, умеренность, мужество. Впервые мужество понимается, прежде всего, как онтологический феномен.

Вопреки Сартру («Нет выхода», «Стена»), Кафке («Замок», «Процесс»), Тиллих проявляет исключительное доверие к человеку, признавая, что он обладает онтологическим мужеством, позволяющим выстоять в ситуации трагического отчуждения. Этим мужеством он наделен потому, что у него есть великий дар – **вера** в свое воссоединение с божественной субстанцией, т. е. со своей сущностью.

В христианстве есть три фундаментальных постулата. Первый – бытие как таковое есть благо («*Esse gua esse bonum est*»). Из Библии узнаем, что «Бог посмотрел на все, что он создал и увидел, что это хорошо». Этот постулат важен, поскольку утверждает, что человек по своей природе добр. Второй постулат – «переход от сущностного блага к экзистенциальному отчуждению от самого себя», т. е. универсальная ситуация грехопадения. Третий – возможность спасения, исцеления (*Salvus* – «исцеленный» или «целый» в противоположность состоянию разорванности). Отчуждение, которое анализировал Маркс, относится к социально-экономическому контексту, но даже если оно будет преодолено, онтологическое отчуждение, которое разворачивается совершенно в другом измерении, останется незатронутым. Путь к его преодолению – духовная деятельность веры, которая и придает человеку «мужество быть».

Онтологию веры Тиллих дополняет феноменологией, создавая образ динамичной, творческой веры в ее соотношении с разумом, сомнением, знанием, эмоциями, волей. Религиозный термин «вера» подвергся множеству неверных толкований, – пишет философ. Поэтому требуется «убедить читателей в наличии скрытой силы веры в них самих и в бесконечном значении того, на что она указывает»<sup>1</sup>.

Прежде всего, вера, согласно Тиллиху, есть выражение «предельного интереса» или, иначе говоря, «ультимативной заботы», то, чему подчиняется вся жизнь человека, его экономическое благополучие,

<sup>1</sup> Тиллих П. Мужество быть // Избранное. – С. 7.

здоровье, семья. В современных условиях предельным интересом для многих является богатство и карьера, ради которых идут на все, вплоть до попрания моральных норм. Но в этих случаях предмет интереса только претендует на бесконечность: он остается объектом, причем, может опустошить человека, сломать и исказить его личность.

Другое дело – вера как предельный интерес. В ней то, что является источником этого акта, присутствует «по ту сторону разрыва между субъектом и объектом». Оно присутствует в качестве и «субъекта, и объекта, по ту сторону их обоих»<sup>1</sup>. Вера как жизненная задача, страсть, одержимость, захваченность предельным интересом – здесь вспоминается Кьеркегор, побудивший Тиллиха к экзистенциальному толкованию веры. То, к чему обращена вера, не может быть превращено в объект среди объектов. Поэтому вера – всегда экзистенциальный акт встречи, который может состояться только при условии участия двух, и прежде всего, Бога, призывающего человека. В этом смысле вера жизненна в человеке, но не через человека: вера – это состояние захваченности божественным духом.

Тиллих прибегает также к экзистенциалу «забота», одному из ключевых в фундаментальной онтологии Хайдеггера, присоединяя определение «ультимативная»: вера есть забота о безусловном, предельном, о предмете бесконечной страсти и интереса. И всякий раз, когда мы пытаемся сделать его объектом, он сам превращает нас в свой объект. Человек не может говорить о Боге отстраненно. В тот самый момент, когда он пытается это сделать, он теряет Бога и учреждает еще один объект в мире объектов. Отношение человека с Богом может быть только экзистенциальным.

Поскольку вера есть экзистенциальный акт предельного интереса, она является центрированным актом, в котором объединяются все части и функции души, и более того – тела. «Центр соединяет все элементы личной жизни, человеческого тела, бессознательные, сознательные, духовные. В акте веры соучаствует каждый нерв человеческого тела, каждый порыв человеческой души, каждое движение человеческого духа»<sup>2</sup>. Но вера – не сумма психических составляющих. Она включает и одновременно трансцендирует разум и чувство, рациональные и иррациональные элементы, являясь центром самоотнесенности, по сути, выражением «Я».

И Тиллих опровергает укоренившуюся со времен Платона традицию, согласно которой «возничим» человеческой души признается разум. «Человек способен решать за или против разума, он спосо-

<sup>1</sup> Тиллих П. Динамика веры / Избранное. – С. 132.

<sup>2</sup> Тиллих П. Динамика веры. – С. 139.

бен творить, выходя за пределы разума или разрушать, подчиняясь разуму». Нельзя утверждать, что «сущностная природа человека тождественны рациональному характеру его души».

А как же быть тогда с неверующими, – тут же напрашивается вопрос. Какой феномен «центрирует» и «трансцендирует» их личность? Но Тиллих предупреждает подобный вопрос, настаивая на том, что поскольку вера есть захваченность предельным интересом, неверующих по сути, не бывает. А мы добавим, что каким бы спорным ни казалось утверждение Тиллиха о главенствующий функции веры, его можно принять имея в виду, что она выражает доминирование в человеке духовного начала, одухотворенной души, о которой писал и Макс Шелер. Объединяя и трансцендируя все функции, вера, т. е. духовное начало в человеке, является центральным феноменом в его жизни, явным и одновременно скрытым. «Человеческое сердце ищет бесконечности, потому что именно в нем конечное может успокоиться... в бесконечном оно видит свое собственное исполнение»<sup>1</sup>.

И Тиллих дает пояснение относительно каждой функции души. Когнитивная функция присутствует во всех актах веры, т.е. вера включает в себя знание, но не сводится к нему. Подлинное знание должно быть основано на духовном принципе. Они взаимопроникают и не являются взаимоисключающими. Вера подразумевает также присутствие чувства, прежде всего, любви в ее онтологическом смысле, поскольку любовь «есть желание и потребность воссоединить обособленное». Но отождествление веры с отдельными функциями неизбежно влечет за собой искажение ее смысла.

В массовом сознании, а также в философии и теологии распространено толкование веры как особого акта познания, имеющего более низкую степень доказательности, т. е. вера отождествляется с одной из своих составляющих, когнитивной функцией, причем, в ее наиболее слабом проявлении: верят в то, что не может быть доказано, проявляя доверие к авторитету. Тиллих совершенно справедливо подчеркивает, что этот момент, связанный с вероятностью суждения, действительно присущ религиозной вере.

Можно добавить, что вера как доверие к авторитету (Тиллих называет ее – верованием, Августин – верой в широком смысле, Ортега – доверием) лежит в основе человеческой культуры, являясь необходимым способом трансляции культурно-исторического опыта и тканью повседневной жизни людей: мы обязаны доверять научным теориям и экспериментам, хотя в них не участвовали, мы доверяем историческим хроникам, мы доверяем своим близким, коллегам,

---

<sup>1</sup> Тиллих П. Динамика веры. – С. 201.

врачам, водителям такси и т. д. Без такой веры в широком смысле слова, или доверии, человек не мог прожить бы и дня. В религиозную веру тоже включается доверие, основанное на авторитете, моральная функция, предполагающая принятие неких положений без каких-либо доказательств. Но полное отождествление религиозной веры с подобной функцией искажает ее подлинный смысл.

То же можно сказать о приравнивании веры другой ее составляющей, чувству. Но если религия – только чувство, тогда она не опасна, – возражает Тиллих. Культура под руководством разума идет своим путем, а религия – частное дело каждого индивида и не может притязать на истину. Но история убеждает, что «вера как состояние предельного интереса притязает на человека в целом», хотя и содержит сильный эмоциональный элемент.

Духовное начало, вера, экзистенциальный акт, имеющий онтологический смысл, составляет ядро человеческой личности. Это утверждение вряд ли стоит оспаривать. Все составляющие человеческой души, действительно, объединяются верой. Вера обнажает те уровни реальности, которые скрыты от нас, а также «отпирает» те элементы души, которые соответствуют этим измерениям. Теперь обратимся к более основательному анализу соотношения веры и разума, веры и знания. Это – одна из кардинальных проблем человеческой культуры, обсуждаемая веками в философских концептах и Востока, и Запада, центральная для сакральных эпох и получившая новое звучание сегодня в связи формированием дискурса постсекулярной эпохи.

Прежде всего, следует выяснить, что имеется в виду под разумом. Можно говорить о двух основных концепциях разума. Первая – изначальное понимание разума как источника смысла, ценностей, норм и принципов. Вторая – инструментальный разум, используемый в целях господства: позитивные науки и техника. **Первое понимание** было свойственно философии, начиная с древних греков. Для них разум – не только источник смысла и ценностей, но имеет онтологический характер. Парменид пояснял, что Логос, постигающий и формирующий действительность может это делать лишь потому, что сама действительность имеет характер Логоса. У Гераклита Логос воспринял коннотации как ультимативности, так и смысла бытия. Платон, хотя и противопоставил мир идей и мир вещей, признавал присутствие эссенции в преходящей экзистенции, используя термин пар-усия, «бытие рядом». Стоики отстаивали доктрину, согласно которой в универсальном Логосе участвует каждое человеческое существо. В христианстве Логос становится плотью, т. е. абсолютно универсальное становится абсолютно конкретным.

Рациональной структуре мира соответствует рациональная структура ума, благодаря чему человек способен включаться в жизнь Вселенной. Через универсалии человек участвует в том, что происходит на самых отдаленных планетах, и участвует, кроме того, в самом отдаленном прошлом.

**Второе понимание** разума связано с познанием, нацеленным на овладение природой. Этот тип разума должен руководствоваться первым его толкованием. Но в истории западной цивилизации инструментальный разум возомнил себя самостоятельным, самоценным, что привело к кризису оснований западной цивилизации. Тиллих подробно об этом не пишет, но будет уместным напомнить о критике западной метафизики, осуществленной в концепциях Хайдеггера, Гуссерля и, в особенности, Хоркхаймера и Адорно. В книге «Диалектика просвещения» франкфуртцы обратились к основному тексту западноевропейской цивилизации «Одиссее» Гомера и показали, как формируется инструментальный разум в качестве органа господства, хитрости и власти.

Если говорить о соотношении разума и веры, то надо иметь в виду, прежде всего, разум в его первом, онтологическом и аксиологическом смыслах. Такой разум тождествен природе человека, поскольку «лежит в основе языка, свободы, творчества. Разум вовлечен в поиск знания, в опыт искусства, в актуализацию нравственного предписания. Если бы вера была противником разума, то она вела бы к дегуманизации человека»<sup>1</sup>.

Как же толкует Тиллих соотношение разума и веры? Разум, считает он – предварительное условие веры. Вера включает разум, но выходит за его пределы: человек осознает свою потенциальную бесконечность, и это осознание появляется в качестве его предельного интереса, в качестве веры. «Не существует противоречия между природой веры и природой разума: они взаимосвязаны». Тиллих, следовательно, близок к исламскому пониманию рациональности как единства разума и веры. Он примыкает также к концепции Кьеркегора: первый шаг в делах веры человек способен сделать самостоятельно, но второй, когда разум оказывается бессильным и отступает, поскольку происходящее кажется ему абсурдным, человек способен сделать только с помощью Бога.

И знание, согласно Тиллиху, имеет онтологические характеристики. Это – форма союза, в котором познающий и познаемое объединяются. Но чтобы познавать, надо взглянуть со стороны, отстраниться. «Единство некоторой удаленности и союза является он-

---

<sup>1</sup> Тиллих П. Динамика веры. – С. 141.



тологической проблемой знания», парадоксом когнитивного единства и чуждости. Скептицизм отчаялся разрешить этот парадокс, критицизм отстранился от объекта как вещи в себе. Техническое знание, определяемое преимущественно отстраненностью – это «контролирующее знание». Оно объединяет субъекта и объекта ради контролирования субъектом объекта. Это трансформация объекта в вещь, то, что не может, в свою очередь, взирать на субъекта. Но ни одна вещь не является просто вещью, поскольку участвует в самостно-мировой структуре бытия.

Ныне контролирующее знание достигло своего триумфа. Все – жизнь, ценности, дух, личность, община, забота – должны подпасть под его неусыпное око, дабы явить верифицируемость, общественную доступность, четкость, используемость. И хотя невозможно отрицать его поразительные успехи, но следствием является разложение самого человека на элементы и рассмотрение его как вещи. Здесь можно провести аналогию с размышлениями Хайдеггера в его знаменитом эссе «Вещь»: невиданное приближение мира в наше время только удаляет вещи от нас, не позволяет им «вещиться», открывать свою подлинную суть. И человек, извлекая природные энергии и рассматривая их как «наличное» (постав) сам превращается в такого «постав», без смысла и судьбы<sup>1</sup>.

Но помимо «контролирующего», технического знания есть еще знание «воспринимающее», экзистенциальное, когда элемент отстраненности от познаваемого становится вторичным. Это позиция соучастия, вовлеченности. Надо войти, включиться в объект, в другое «я», что изменяет и познающего, и познаваемое.

Контролирующее знание отстраняется от «ультимативной заботы» о предельном, обеспечивая устойчивость и надежность «Воспринимающее», напротив, озабочено предельным интересом, включает риск и сомнение ультимативной заботы, но преодолевает их и достигает искомой уверенности. Единение с Богом т.е. совпадение в глубинном смысле знания и веры, открывает тайну онтологии знания: как чуждый, непостижимый, «другой» объект становится своим, «присваивается». Более того, такое духовное знание с необходимостью влечет за собой «делание» блага. В этом смысле, я думаю, можно иначе интерпретировать этический рационализм Сократа. Сказать, что Сократ отождествляет добродетель и знание и позволить себе его «подправить» с помощью Аристотеля, значит не понять основного: Сократ имеет в виду знание сущностной структуры бытия, Логоса, предельных оснований, добра как такового. А это зна-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. К вопросу о технике // Новая технократическая волна на Западе.

ние с необходимостью влечет за собой благие поступки. Так с помощью Тиллиха происходит «оправдание Сократа».

В своих предельных основаниях вера есть высшее, духовное знание. Это прозрение свойственно великому исламскому мыслителю Аль-Газали. О том же пишет русский философ Ник. Бердяев. Знание и вера составляют единство, и, более того, вера есть духовное знание, а знание пронизано духовным смыслом.

Но самое спорное, дискуссионное начинается с того момента, когда Тиллих отказывается рассматривать веру как нечто статичное, состоявшееся, зафиксированное в опыте прошлых поколений, может быть, в первоначальных экзистенциальных актах, застывших в потоке времени и передаваемых, как нечто неизменное в традиционных установках. Это вера статичная, позиция многих людей в церквях, лишенная сомнения, противоречий, а значит, мужества и риска. «В религиозных символах по-прежнему воплощается сила первоначальной веры... Это не действительная и не живая вера; это потенциальная вера, которая способна стать действительной». А действительной, живой вера становится только в актуальном экзистенциальном акте, каждый раз единственном и сиюминутном. Такая вера – не статичная, но динамичная не подавляющая автономную способность к творчеству, свойственную разуму, а потому включающая в свою структуру элемент сомнения.

Вот тут и начинаются нескончаемые вопросы. Каким образом вера может быть верой, если она постоянно подтачивается коварным, вкрадчивым сомнением? Разве не обеспечивает духовное знание, открываемое человеку Богом, полную надежность и безусловность? Тиллих, однако, неумолим и продолжает в различной форме и различными способами вводить сомнение в структуру веры. Вера – это противоречие, поясняет он. Это соучастие предельного и в предельном, прежде всего, Бога в человеке, откуда проявляется уверенность веры. И одновременно вера – бессилие человека в овладении предельным, откуда возникает сомнение. «Никто не может сказать о себе, что он находится в ситуации веры... Каждый богослов отвержен и осужден, он всегда в вере и всегда в сомнении... Иногда превалирует одно, иногда другое». Что же тогда говорить о рядовых верующих? – усугубим мы ситуацию. Но Тиллих продолжает свое наступление: «Сомнение не является противоположностью веры; оно есть элемент веры, поэтому без риска нет никакой веры»<sup>1</sup>.

Конечно, тут вспоминается и Гегель, и его экзистенциальной оппонент Кьеркегор. Гегель рассматривает веру как живой процесс

---

<sup>1</sup> Тиллих П. Динамика веры / Избранное. – С. 198–199.

и противопоставляет свою позицию двум неприемлемым для него противоположным точкам зрения. С одной стороны – мистицизм, где вера признается непосредственным актом общения с абсолютным, с другой – категорическое отрицание возможности познания Абсолюта – имеется в виду Кант. Против него Гегель мечет громы и молнии: это – плоская философия, утверждающая, что мы не можем познать природу абсолютного, природу Бога. «То, что исконно считалось наиболее недостойным и презренным – отказ от познания истины – возведено нашим временем в высший триумф». И Гегель настойчиво разъясняет, что ни «голая» вера мистиков, ни демонстративный кантовский отказ от познания природы Бога, не отвечают чаяниям человека, который должен уважать себя и признать себя достойным наивысочайшего. Священное писание различает непосредственную веру и духовное развитие. Вера становится истинной только через духовное развитие. И Гегель доказывает свою мысль, разворачивая диалектику абсолютной идеи.

И Кьеркегор, неуступчивый и придирчивый оппонент Гегеля, раскрывает сущность веры через ее диалектику, включающую два основных этапа. Первый, когда человек, следуя призывам Бога, отрекается от земных страстей, и это он может совершить самостоятельно, руководствуясь разумом. Так Авраам, искушаемый Богом, отрекается от Исаака и решается принести его в жертву. Но это еще не сама вера. Только тогда, когда Авраам говорит себе: я не потеряю Исаака, но сохраню его, т.е. начинает верить в возвращение любимого сына, не зная, не понимая, как это произойдет – вера вступает во второй этап, и это может произойти только с помощью Бога. Соглашаясь с Гегелем, что вера – живой процесс, Кьеркегор вкладывает в этот тезис совершенно другой смысл: процесс экзистенциального восхождения, сопровождаемый сомнением и настигаемый отчаянием.

Тиллих воспринимает опыты Кьеркегора, но создает собственный образ динамичной, творческой веры. И мы вправе вновь и вновь спросить его: каким образом сомнение, входящее в веру, не отрицает ее, но, напротив, придает ей живительные импульсы? Тиллих не уклоняется от ответа. Во-первых, он раскрывает противоречивую роль сомнения в духовной жизни человека: и разрушительную, и творческую. Все зависит от того, на что направлено сомнение и в какую структуру поиска оно включено. Разрушительное сомнение исходит от скептицизма, который не в состоянии остановиться на утвердительном, подвергаемом, в свою очередь, сомнению. В наш век угрозой для духовной жизни становится тотальное метафизическое сомнение в возможности обретения смысла, что порождает, как уже было сказано, онтологическую тревогу пустоты. Добавим, что не

углубляясь в метафизические проблемы, современный человек высказывает циничное сомнение по поводу каких-либо «высоких материй», предпочитая бездумные развлечения, угодливо преподносимые в качестве ходового товара шоу-бизнесом.

Но сомнение, спохватывается Тиллих, имеет и другое предназначение. Научный и философский поиск немислимы без вопрошания, а каждый вопрос подразумевает творческое сомнение. Речь идет о научном, методологическом сомнении, не позволяющем успокоиться, остановиться в своем стремлении к истине.

Понятно, что скептическое сомнение не может быть элементом веры. Напротив, вера озабочена предельным интересом, поиском Смысла, т. е. направлена против скептицизма в его усилиях поставить под сомнение жизненные ценности, возможности познания и обретения абсолютного и безусловного. Действительно, в наши дни против угрожающей лавины бездуховности, бесстыдного шабаша низменных страстей, сознательно разжигаемых информационными технологиями, против разъедающего душу скепсиса может выступить только ободряющая, вселяющая надежду вера, т. е. духовный призыв, отрезвляющий упоенного насилием человека.

Но не может быть элементом веры и научное, методологическое сомнение, разъясняет Тиллих. Вера есть экзистенциальный акт, совершаемый определенным человеком в определенный день и час, акт, который никто не может за него совершить и который захватывает целиком всю личность. И потому сомнение веры тоже носит экзистенциальный характер. Это очень важное пояснение, различающее позиции Кьеркегора и Тиллиха. Для Кьеркегора сомнение – отчаяние мысли, а отчаяние – сомнение личности, т.е. сомнение относится, в отличие от отчаяния, исключительно к понятийной сфере. Тиллих настаивает, напротив, на экзистенциальном статусе сомнения, которое включается в веру, объединяющую все функции души, т.е. сомнение захватывает и ум, и сердце человека.

Вера, в противоположность скептицизму, не останавливается на сомнении. Оно вспыхивает, когда человек утрачивает живую связь с Богом, но преодолевается, когда эта связь восстанавливается и достигается искомое состояние экзистенциальной уверенности. Вот ответ Тиллиха, хотя и не окончательный, на вопрос, каким образом вера, включающая сомнение, может остаться верой.

Экзистенциальное понимание веры подразумевает включенность личных переживаний, автобиографических реминисценций в философские рефлексии. Тиллих упорно сопротивляется искажениям сущности веры, отождествлению ее с доверием, т. е. слепым согласием с авторитетом. Вера, конечно, включает в себя элементы

доверия, следования авторитету, но далеко этим не исчерпывается. Тиллих воспроизводит свой собственный жизненный опыт сложных отношений с отцом, протестантским пастором, который отличался авторитарным характером и силой своего авторитета пытался воздействовать на сына, исключая всякую мысль о сомнении и творческом воплощении веры.

Воспитанный отцом в авторитарной парадигме веры, Тиллих впервые услышал от своего кумира, профессора университета в Галле Мартина Келера шокирующую поначалу истину: сомнение не отрицает веры, но напротив, вносит в ее жизнь дух творчества. Позже Тиллих вспоминал: «Он учил нас: сомневающийся в любом утверждении Библии или вероисповедного документа может тем не менее быть принят Богом. Можно сочетать уверенность в том, что ты будешь оправдан, с самым радикальным сомнением». Эти крамольные идеи легли на плодотворную почву. Тиллих обращает против тотального сомнения века в возможности обретения смысла – экзистенциальное сомнение как важнейший элемент в структуре динамической веры. Можно провести некоторую аналогию с стратегией Декарта, который тоже обратился к сомнению, правда, методологическому, чтобы одолеть скептицизм и его разлагающее разум сомнение.

Экзистенциальная уверенность означает, что вера имеет непосредственную доказательность – не с помощью логических аргументов, а в самом факте духовного преображения человека, охваченного верой. Подобно августиновско-декартовскому тезису о непосредственной достоверности сознания, Тиллих выдвигает тезис о непосредственной достоверности веры, о чем свидетельствует духовное просветление человека в акте веры. Испытывая всю полноту жизни, Иисус, говорит Тиллих, тоже не был освобожден от тревоги, неопределенности, сомнения. «Он принимает неуверенность в качестве элемента конечности. Это относится и к сомнению в собственном служении – сомнение, которое прорывается наиболее интенсивно на Кресте, но все же не уничтожает его единства с Богом».

Сомнение – не постоянный опыт веры, но ее необходимый элемент, преодолеваемый непосредственной очевидностью веры, экзистенциальной уверенностью, поддерживаемой Богом: вопреки всем силам, обособляющим Бога от человека, это обособление преодолевается со стороны Бога, а значит, преодолевается и экзистенциальное сомнение.

Но вера только приоткрывает завесу, поскольку Бог есть тайна по своей природе. Откровение поясняет Тиллих, в буквальном смысле означает удаление покрыва. Это слово употребляется в повседневном обиходе как манифестация чего-то сокровытого: некто открывает

обстоятельства преступления и т. д. Но пора покончить с двусмысленным употреблением терминов. Тайна, которая перестает быть тайной, когда ее открывают, характеризует жизнь человека, в его будничной озабоченности. Но тайна Бога остается тайной и тогда, когда ее пытаются раскрыть.

Вера, как ее трактует Тиллих, и может стать ответом на поставленный в самом начале вопрос века: как наладить и сделать продуктивным диалог религий и конфессий в поликультурном мире: вера в духовное начало, независимо от ее толкования является универсальной для всех религий и культур. Она и должна стать основой сотрудничества и взаимопонимания в наш раздираемый конфликтами век.

Тиллих делится своим опытом реального, жизненного сравнения культур. Вынужденный эмигрировать в Америку в годы нацизма, он получил там возможность обмена культурными традициями и контактов с выдающимися представителями нехристианских религий. Этот опыт еще и еще раз убедил его, что существует универсальная Вера. У Священного две стороны, – писал он, обобщая полученный опыт: святость того, что только должно быть, и социальная сторона, разумность реального. Он убежден, что надо «найти новое единство этих элементов в творческом синтезе, в котором мы придадим духовное содержание Востока личностным и социальным формам Запада»<sup>1</sup>. И Тиллих ссылается на великого кардинала папской курии Ник. Кузанского.

Еще в середине XV века он написал книгу «О согласии веры», в которой рассказал о беседе на небесах представителей различных религий. Божественный Логос так объясняет их единство: «Для всех, кто живет согласно принципу Разума (Логоса – Г.С.), лежащему в основе разных ритуалов, существует только одна религия, только один культ ...Культ богов повсюду свидетельствует о Божестве... Так в небесных высотах Логоса-Разума достигнуто согласие всех религий». Речь идет не о синтезе, слиянии религий (экуменизм), но о том, что каждая из них причастна Божественному и содержит Божественную истину. Ник. Кузанский, один из столпов римской церкви, не признавал, стало быть, претензий христианства на исключительность, и считал откровение универсальным, даруемым через все религии, что и приводит их к согласию, правда, пока не небесах. Претензии какой-либо религии на монопольное владение божественной Истиной порождают бесплодные дискуссии, религиозные конфликты, бесконечные споры.

Тиллих представлял такую встречу как содержательный диалог об основных принципах мировых религий. Он сформулировал несколь-

---

<sup>1</sup> Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий / Избранное.



ко методологических условий, согласно которым диалог может стать эффективным: наличие общей основы, предполагающей как диалог, так и различие позиций; признание ценности религиозного учения другой стороны; отстаивание своей точки зрения; открытость обеих сторон для критики своих религиозных положений. Главное, что вообще делает такой диалог возможным – универсальная Вера, и ее присутствие не сможет отрицать даже самый неуступчивый скептик.

Но тут возникает еще одна волна вопросов. Межрелигиозный диалог – и это уже реальность – возможен благодаря объединяющей силе универсальной веры. Но как быть с теми, кто придерживается не религиозный, а светской системы ценностей, т.е. как возможен диалог секулярного и религиозного мировоззрения? Можно, конечно, говорить, что роль религии в современном мире постоянно возрастает, что мы выступили в постсекулярную эпоху нового соотношения науки и религии, философии и религии, государственных и общественных структур с религиозными институтами. Но тут же появятся противоположные суждения: современный человек отпал от Бога, хотя и чувствует ностальгию по Абсолюту, и это выражается в предельной абсурдности его бытия. Люди, отвечая на вопросы социологических анкет, признают себя в большинстве своем верующими, но это только формальная вера без внутреннего проникновения в религиозную жизнь, вера как дань очередной моде, призывающей «делать как все», «не отстать от всех». По сути, это типичное безверие, прикрываемое внешней формой благочестия. А истинным богом для современного человека стала Маммона, беззаветное служение идола богатства и власти.

Но переведем разговор в другую плоскость: взаимодействие религиозной и светской культуры. Это как раз то, что волнует Тиллиха и о чем он имеет свое собственное обоснованное суждение. Он известен оригинальной концепцией «теологии культуры». Так называется и один из его ключевых текстов. Если религию, как и веру, толковать экзистенциально, говорит он, то исчезает различие между религиозной и секулярной сферами. Что это значит? Экзистенциальное толкование веры понимает ее как захваченность, одержимость предельным интересом, ультимативную озабоченность безусловным, бесконечным, абсолютным. Но ведь все феномены культуры, включая науку и искусство, в своем глубинном устремлении имеют в виду именно такой предельный интерес. Он проявляется в многочисленных творческих функциях человеческого духа. «Религия – это субстанция, основание и глубина духовной жизни человека»<sup>1</sup>. Поэтому религия не

---

<sup>1</sup> Тиллих П. Теология культуры / Избранное. – С. 374.

имеет особого места в доме человеческой души. Она всюду дома, являясь сокровенным содержанием всех составляющих культуры.

При первом прочтении этих строк хочется решительно возразить: как можно отождествлять секулярное и религиозное, не есть ли это отрицание их внутренней специфики? Тиллих предвидит подобные вопросы. Он невозмутим и неуступчив: секулярная культура невозможна по самой своей сути, потому что, как и атеизм, подразумевает элемент безусловного и предельный интерес. Но не устраняет ли подобное утверждение сложную проблему, отождествляя то, что в принципе не отождествляется? Тиллих выслушает и это возражение, чтобы еще и еще раз пояснить: имеется в виду религия в широком смысле слова, т. е. теология культуры, где все феномены, включая и религию как таковую, озабочены предельным интересом. Такой подход отнюдь не отождествляет различные феномены культуры, но высвечивает их внутреннюю суть, их явную или неявную устремленность к безусловному, абсолютному. И если мы добавим – к духовному, то оппонентов станет намного меньше.

«Теология культуры», по мысли Тиллиха, призвана выявить конкретный религиозный опыт, находящийся в основе культуры во всех ее проявлениях. Религия рассматривается здесь как субстанция культуры. Тиллих не принял ставшее после Барта популярным в протестантизме противопоставление «религия» (плохо) и «вера» (хорошо).

Только надо бы пояснить, что речь идет о подлинной, а не о массовой культуре, о духовном обновлении человечества вопреки надвигающейся угрозе бездуховности и нравственного разложения. Кто же станет возражать, что нам всем требуется хотя бы глоток свежего воздуха в душливой атмосфере утраты смысла и простого человеческого сострадания? И еще одно важное дополнение. Дислокация «теологии культуры» – пока что в сфере должного, а не сущего. В реальном мире и наука, и искусство не проявляют сегодня страстной одержимости безусловным интересом. Наука способна даже повернуть против человека, измышляя изощренные рациональные способы уничтожения своего творца, а искусство вырождается в гонку за коммерческим интересом, следуя логике рынка.

Тиллих считает, что история человечества начиналась с «теономии», т. е. открытости мира и культуры безусловному, предельному. Но неудержимое развитие научного и технического разума привело к автономии культуры, ее откровенному равнодушию к своему подлинному предназначению. Возобладало технико-математическое понимание мира как раз заведенной структуры, подчиненной законам конечной реальности, как машины, вбирающей в себя и своего творца, и человека. Но уже грядут времена Кайроса, исключительного

момента в человеческой истории, когда вечное, безусловное ворвется в обусловленное и преобразит его, т.е. осуществится переход к новой «теономии». Об этом свидетельствуют экзистенциальные формы искусства – поэзии, живописи, литературы, которые стремятся к встрече с небытием, протесту против духа индустриализации. Об этом же свидетельствует и наука с ее новыми методами и запросами. Такое толкование – единственный ключ к подлинной культуре, которая есть откровение о трагическом положении человека в современном мире и мире вообще.

В «теономии» снимается вопрос о диалоге между культурой и религией, поскольку и религия как сфера особой духовной деятельности, и секулярная сфера укоренены в религии в широком смысле слова, в опыте предельного интереса. Но переход от автономной культуры, отвернувшейся от безусловного к новой «теономии» предполагает диалог религиозной и секулярной сфер, основанный на возможностях универсальной веры. Таким образом, на основе веры, понимаемой как «ультимативная забота», осуществляется стремление к безусловному.

Если под верой разумеется то, что мы называем духовностью, то вряд ли следует возражать Тиллиху. Современная секулярная культура может выйти на диалог с религией только в том случае, если пробудится от духовной спячки, встряхнется, одумается, осознает всю пагубность своего демонстративно высказываемого безразличия к самым важным для человека вопросам, как бы ни вытеснялись они откровенным гедонизмом и скептицизмом.

То, о чем пишет Пуаль Тиллих, оказывается самым первостепенным для нас, людей третьего тысячелетия, которые призваны к духовному обновлению своей жизни, к диалогу и согласию.

Чтобы с нами ни случилось, какие бы испытания ни выпадали на нашу долю, как бы ни захватывал экзистенциальный страх, погружая в тьму небытия, свет веры проникает в душу, придает силы, пробуждает надежду. Преодолевая онтологическое отчуждение, встречаясь здесь и сейчас с Всевышним, человек обретает подлинное мужество быть.

## Два образа веры. Мартин Бубер

В современном философском лексиконе слово «диалог» занимает одно из самых почетных мест. Это уже не только поиск Истины-птицы, охота за эйдосами, как то было в прежние, платоновские времена. Диалог встраивается в ряд важнейших философских понятий – ценностей: толерантность, согласие, взаимопонимание, вторгается в самое средо-

точие волнующих человечество проблем – как жить, сохраняя идентичность, особый, неповторимый образ бытия и в то же время обретая подлинное единство перед лицом надвигающихся глобальных угроз. Диалог и только диалог наперекор и в противовес силовым методам воздействия, изоощренным способам навязывания чьей-либо воли и интереса под благими фишками демократии и защиты прав человека!

Со страниц философских трудов диалог перемещается в плоть социальной и политической жизни, становится объективной структурой в виде диалоговых мостов и площадок. Самый яркий пример – регулярно созываемые в Астане Съезды лидеров мировых и традиционных религий, где созидается невиданная прежде реальность: духовная общность и духовное согласие глобального масштаба.

Востребованность диалога в политической, социальной, обыденной жизни предполагает, что эта тема будет вновь и вновь с особым пристрастием и усиленным интересом изучаться философскими умами. И, конечно, в ряду первых из них – Мартин Бубер, создавший «диалогический персонализм», философию диалога. Ученик Вильгельма Дильтея, прекрасный знаток немецкой классики и неклассических концептов, начиная с Серена Кьеркегора, включая Мартина Хайдеггера, Жана-Поля Сартра, Макса Шелера, Мартин Бубер выделяется на философском олимпе «лица необщим выраженьем».

Среди бесчисленного множества «философских подмастерьев», университетских профессоров с унылыми голосами и столь же унылыми текстами, вызывающими устойчивое отвращение аудитории к философии, среди сонма философов-профессионалов (где, в какие времена случалось подобное?). Мартин Бубер светит чистым сиянием возвышенной мысли, согретой дарованным свыше вдохновением. Он не создает очередных «систем», не стремится к разработке новейших конструкторов, безапелляционно отменяющих все прежние. Дело его жизни и его философии – разговор, диалог, приоткрывающий завесу таинственности, коей окутана жизнь человека с рождения и до смерти, прикосновение к Смыслу, порождаемому и переживаемому каждым человеком в его единственности и неповторимости. Экзистенциализм? Бубер отвергнет этот и любой другой термин. Он принадлежит к когорте неклассических мыслителей, обеспокоенных глобальным кризисом культуры начала XX и в то же время, как никто другой, он близок сегодняшнему дню по своей изначальной, будто порожденной современными коллизиями, тематикой.

Что такое диалог? Что лежит в его основе? Почему он становится возможным? Каковы его предельные основания? Что он может, чего достигает и где останавливается? Как его осуществить, как соединить беспокойные живые струи, переливающиеся мыслями, желаниями,

настроениями непохожих друг на друга собеседников? Психологические, этические, культурологические объяснения остаются описательными, располагающими различные качества диалога в удобные таблицы и схемы. Но все это, хотя и может вызвать определенный интерес, не проникает в существо проблемы.

Уже античные мыслители обнаружили объективную основу диалога: существование в вещах противоположных свойств, что и порождает различие позиций в толковании сущего. В диалоге порождается диалектика со своими историческими типами и вариантами. Не буду развивать эту ветвь, она произрастает за пределами моих нынешних усилий. Напомню только, что уже в современном дискурсе Ролан Барт истолковал историю культурных взаимодействий как пересечение, сочетание, плетение в великую сеть множества диалогов, создающих мощную стереофонию, переключку, «гул голосов».

Мартин Бубер велик тем, что проник в сущность диалога, обнаружил его онтологическое основание. Не только потому, что вещи отмечены печатью противоречия, люди вступают в диалог. Он порождается более глубинными причинами! Бог обращается к человеку, и человек отвечает Богу. Их отношение взаимности, встречи и образует первичный Диалог, благодаря которому становятся возможными все другие его модусы: диалог человека с самим собой, с природой, с другими людьми, культурами, религиями. Диалог – не только этическая, психологическая, социально-политическая категория, структура межличностных, межэтнических и межконфессиональных отношений. Диалогична сама структура мира в его предельных онтологических основаниях.

В изначальном диалоге Бога и человека переплетаются знание и вера, обнаруживая свою родственность и одновременно – отстраненность. Эта «связка» раскрывается в соотношении философии и религии. Известно, что философия, начиная с своего рождения, претендует на постижение первомыслов и первопричин, желает быть «произнесенной в слове тайной», «охотой на Единорога» (Хосе Ортега-и-Гассет), иначе – какая же она философия? Но высшая Истина и Первоум – задача, прежде всего, религии. И философия находит выход из парадоксальной ситуации. Она превращает Бога в идею Бога, поместив идею в систему понятий и категорий, в то время как для религии Бог всегда был и остается живым Богом, абсолютной личностью, которую не столько понимают и познают, но, скорее, любят, надеясь быть услышанными и спасенными. Идею, разумеется, невозможно любить, вступать с ней в диалог, стремиться с ней встретиться. Так были разделены владения: стремиться к одному и тому же, но в философии – путем познания, в религии – через Веру.

Это различие глубоко переживали многие мыслители, потому что оно разрывало их личностную целостность, внутреннюю согласованность, заставляло их страдать и мучиться. Как отделить мысль от души и сердца, как добиться «чистоты» разума, если философствующий остается живым человеком, впадающим в отчаяние, спасаемым Надеждой и Любовью? Сердечная мука, говорит Бубер, выразилась в беглых строчках, набросанных Паскалем после нескольких часов духовного прозрения: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова – не Бог философов и ученых». Французский мыслитель назвал запись «Огонь» и до самой смерти носил ее зашитой в камзоле. «Огонь» – потому что сжег его философское высокомерие, его ученую надменность и позволил произойти великому событию – встрече с живым Богом.

Деля свое признание, Паскаль не умаляет значимости разума, идеи, но отдает предпочтение Вере, личностному отношению, Диалогу. «Охваченный верой, он был более не в состоянии опираться на Бога философов, т. е. на такого Бога, который занимает определенное место в умозрительной системе... Идея абсолютного снимается там, где *абсолютное живет*, ...там, где *абсолютное любят*, ибо там абсолютное больше не является «абсолютным», о котором можно философствовать, но Богом»<sup>1</sup>.

Еще один пример того, как философское понятие, идея Бога дополняется живым опытом, опытом испытания и встречи – философия Спинозы, пишет Бубер. Спиноза создает величественный понятийный образ Бога, выделяя из всей бесконечности его атрибутов два – мышление и протяжение. И следуя своему строго понятийному принципу, он оставил бы Всевышнего в тисках дискурсии, относительно которой Бог безусловно трансцендентен, если бы не обнаружилось неожиданное обстоятельство. Есть люди, и среди них сам Спиноза, которые *любят Бога* и не удовлетворяясь возвышенностью чистой идеи, устремляются к желанной Встрече, Диалогу, взаимности. И они способны на любовь, потому что она присуща Богу. «Его любовь обнаруживается в нашей любви к нему, она должна иметь одинаковую с ней сущность. Так крайний антропоморфизм оборачивается утонченной антропоморфизацией»<sup>2</sup>.

Тем самым Бубер хочет сказать, что философия не в силах выдержать занятую ею позицию чистого разума, знания по отношению к высшей Истине. Ведь философствует не автомат, не киборг, не робот, а живой человек, и философствует всеми силами своей души,

<sup>1</sup> Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии / Два образа веры. – М.: «Республика», 1995. – 462 с. – С. 268–269.

<sup>2</sup> Там же. – С. 349.



всей кровью, всем сердцем. Так намечается важная для нашей позиции, но специально не оговоренная Бубером тема: право на жизнь религиозной философии, где бы идея Бога, его мысленный образ не оставался бы обескровленным, безжизненным, но наполнялся бы переживанием встречи с Всевышним, становился бы личностно значимым, осуществлением единства знания и веры.

Многие признанные философские авторитеты, способные на самые утонченные мыслительные процедуры, упорно отрицают право на жизнь «религиозной философии», считая, что вторжение религии в заповедную область чистых спекуляций запятнает честь философского мундира, ограничит присущую философии свободу мысли. Целые эпохи представлены религиозной, исламской и христианской философией. И разве подключение энергии сердца (логики сердца – Паскаль) ущемляет в чем-либо разум, разве ограничивает его способность мыслить? Скорее, наоборот. Именно единство знания и веры открывает глаза разума.

Бубер пишет также о сомнениях и метаниях Им. Канта между идеей Бога и личностным переживанием встречи с ним. Кант утверждает: «Мысль о нем есть одновременно вера в него и его личность». И еще более определенно: «Мыслить его [Бога] и верить – есть тождественный акт», т. е. философ утверждает, что на глубинном уровне знание и вера тождественны. Однако он тут же спохватывается и поспешно добавляет: «Бог есть просто идея разума, но обладающая величайшей внешней и внутренней практической реальностью». Просто идея? Но Кант сам себе противоречит, когда утверждает, что верить в Бога означает находиться к нему в личностном отношении, верить «не в такое существо, которое есть просто истукан и не есть личность». Но, делает вывод Бубер, страсть к системе берет у немецкого философа верх, и он не позволяет переживанию встречи построить строгую архитектуру категориальной структуры.

У Гегеля уже нет подобных колебаний. Для него все ясно и однозначно. Абсолютная идея, или Бог, абсолютно безразличен в своей величественности к индивидам. Да что там к индивидам, к целым народам, выступающим для него лишь средством осуществления «хитрости разума». В таком толковании не может быть и речи о личностном отношении, о диалоге Бога и человека. Но Гегеля «подстерегает» Кьеркегор. И это уже другая эпоха и другой философский разговор.

Кьеркегор «наиболее убедительно доказал, что мысль удостоверяется не сама собой, а лишь экзистенцией мыслящего человека»<sup>1</sup>. Бог – отнюдь не идея, а живая личность, с которой его связывает диа-

<sup>1</sup> Бубер М. Проблема человека / Два образа веры. – С. 196.

лог, основанный на парадоксе: единичный, обусловленный вступает в непосредственное общение с абсолютным, безусловным. Кьеркегор отделяет религиозную сферу от нравственной, сопоставляя нравственное деяние Агамемнона и подвиг веры Авраама. Греческий герой действует в сфере нравственности, он приносит в жертву свою дочь Ифигению ради спасения своего народа и он может опереться на окружающих: они его поддерживают, утешают.

Но в религиозной сфере человек оказывается один на один с Богом. Никто его не утешит, никто не подскажет, верно ли он истолковал искушение, посланное свыше. «Рыцарь веры» одинок в своем подвиге, и объективная уверенность парадоксально подтачивается в нем субъективным сомнением, когда он поступает «именно как личность в отношении личности». Размышляя над этой ситуацией, Бубер приходит к выводу, что у Кьеркегора этическое становится относительным, релятивным, утрачивает свой абсолютный смысл. Таковым обладает лишь религиозный долг повиновения, отменяющий нравственные заповеди. Бубер понимает, почему Авраама до самого последнего момента, когда явившийся ангел отводит его руку, занесенную над сыном, преследуют сомнения: возможно, он услышал голос вовсе не Бога?

Но Бубер, как мне кажется, упускает нечто очень важное в своей интерпретации. Конечно, Кьеркегор делает решающее движение от Бога – идеи к личностной встрече с живым Богом. Но может ли эта встреча состояться, если индивид выходит к ней как единственный, как «я», расторгая субстанциальные связи религиозного и нравственного характера? Ведь сам же Бубер, что я покажу ниже, настаивает на изначальном единстве «я и ты», на том, что «ты» присутствует в «я» и неотделимо от него (хотя может быть замещено единством другого типа – «я и оно»). Если это так, то в религиозном отношении к Богу человек с необходимостью выступает в единстве с другим, как «я и ты», т. е. религиозное включает в себя общественное, а значит и нравственное, которое не может терять свой абсолютный характер.

Что же мы поняли из разговора с Бубером? Поскольку философская идея Бога, его мысленный конструкт должен дополняться личностным живым отношением к Всевышнему, которому говорят «Ты», взывая к нему в минуты отчаяния и безнадёжности, вера не сводится к знанию, к мысли о Боге. Но она не есть и только душевное состояние. Она вовлекает всю личность в ее целостности, включая и мышление, и чувство, и волю. «Моя рациональность, присущая мне способность к рациональному мышлению есть лишь часть, частичная функция моего бытия. Когда же я «верю»... то в веру вступает все

мое бытие, целостность моего бытия»<sup>1</sup>. Более того, вера выходит за пределы личности, в диалектическое отношение с Богом. Вера есть вступление человека в действительность, в полную действительность, без пропусков и сокращений.

Содержание веры может быть многообразным. Но по форме, полагает Бубер, выделяются два образа веры. Первый – доверие к какому-либо человеку без достаточных на то оснований. Возможно, мы рискуем, доверяясь ему в самом важном для нас деле. Возможно, он подведет и не оправдает наше доверие. Но что-то подсказывает нам, что на него можно положиться. Об этом типе веры писал еще Августин. Собственно, вся наша культура в своей преемственности основана на доверии – к фактам, людям, событиям, которых мы не в состоянии доказать со всей очевидностью и убедительностью. Мы никогда не слышали магических речений Сократа, никогда не были свидетелями исторических сражений прошлого, но мы доверяем свидетельствам других, а те, в свою очередь, – других. На доверии создается плоть человеческой культуры.

Второй тип веры – скорее не нравственного, а гносеологического характера: вера в истинность какого-либо содержания без достаточного на то основания. На подобном типе веры возводится все здание современной науки: ведь в ее основе лежат аксиомы, т. е. положения, которые в принципе недоказуемы и в которые, тем не менее, мы верим настолько, что принимаем их за некие абсолюты, не подлежащие сомнению. Названные два образа веры, говорит Бубер, проявляются и в религиозной сфере. «Это значит, что отношения веры здесь – уже не отношение к кому-либо или чему-либо обусловленному, а безусловному лишь для меня, но отношению к тому, что само по себе безусловно»<sup>2</sup>.

И Бубер приводит классические, на его взгляд, примеры двух образов веры в ее историческом развитии. Первый – эмуна, вера как доверие, соединила мир Израиля с Богом. Союз означал, что нет необходимости вопрошать об истинности невидимых вещей. Само собой разумеется, что Бог, который призвал свой народ, являет наивысшую степень реальности. Поэтому в мире Израиля, развившегося из союза с Богом, не было речи о выборе между верой и неверием, но было разделение между теми, кто свою веру осуществляет и теми, кто пренебрегает первостепенной жизненной задачей.

Эмуна поэтому – верность, доверие, оживляющее душу и возможное только посредством вхождения в действительность веры, в сферу

<sup>1</sup> Бубер М. Два образа веры. – С. 234.

<sup>2</sup> Там же. – С. 235.

отношения, прикосновения к Божественному. Такое доверие возможно только потому, что человек надеется, что и после смерти Бог его не оставит, Бог по-прежнему будет с ним: «даже смерть – мнимый конец бытия – не в состоянии положить конец участию Бога в нем и его участию в Боге»<sup>1</sup>. Вера как доверие вопреки всему, что происходит с человеком, несмотря на страдания, лишения, горести, наступающие его в обезбоженном мире, дарует ему великое утешение и великую надежду.

Второй тип веры – *пистис*, исторически развивается на почве христианства, когда возводится новая религиозная структура, когда требуется отказаться от традиционных взглядов и совершить немислимый, казалось бы, «прыжок в веру», признать, что произошло то, что предвещали пророки: Мессия явился в мир. Бубер считает, что *пистис*, в отличие от *эмуны*, основана на греческом принципе, ориентированном на рациональность.

Работа «Два образа веры» стоила Буберу колоссальных усилий и могла состояться только потому, что автор исходил из фундаментального знания Торы и других источников еврейской религиозной традиции и в то же время глубоко проникся духом христианского вероучения. Это позволило ему осуществить религиозную компаративистику, сопоставляя тексты и высказывания еврейских мыслителей и христианскую религиозную мысль. Существенно, что он стремится не только возродить дух иудаизма, но и выявить те общие точки соприкосновения, которые могут позволить найти общий язык с христианством и вступить с ним в многообещающий диалог.

Бубер стремится преодолеть навязанное традицией противопоставление иудаизма, как сферы внешнего подчинения «закону», и христианства, где торжествует внутренняя убежденность, освященная сиянием благодати. В подлинном иудаизме, возражает он, высшей ценностью и смыслом всегда было «ведение сердца», т.е. внутренняя направленность человеческих мыслей и поступков, а главное, сердца – к Богу, к Небесам, что и сближает иудаизм с христианством. Это не означает, что философ стирает различия между двумя формами веры. Так, речение Иисуса о любви к врагу воспринимается в иудаизме как «принцип, запрещающий вести борьбу с виновником несправедливости на земле».

Отдавая должное изысканиям большого философского мастера, не могу не возразить ему в некоторых важных моментах. Сущность веры – в ее обеих формах – он усматривает в том, что ее предмет, будь то человек, как в случае *эмуны*, или какое-либо содержание, как в случае с *пистис*, – не могут быть подтверждены «достаточным основани-

---

<sup>1</sup> Бубер М. Два образа веры. – С. 256.

ем», коим отмечено, напротив, знание. Определение сущности веры основано у философа, стало быть, на ее противопоставлении доказательному, подкрепленному вескими аргументами знанию. Думаю, что с этим решением можно согласиться при одном важном уточнении.

Что значит отсутствие у веры «достаточного основания»? Какое основание вообще можно считать «достаточным»? Может быть, имеет смысл говорить об отсутствии только «логического», рационального основания? Ведь вера, как ни странно, подкрепляется основаниями более «достаточными», чем знание, хотя и другого типа, внелогическими. Какому человеку мы оказываем доверие? Только тому, к которому чувствуем расположение, сердечную привязанность, зная о его порядочности, честности, благородстве. А доверие к безусловному, к абсолютной Личности порождается знаками его бесконечного величия, проникновением в земную жизнь, в повседневную реальность солнечного света бескорыстия, милосердия, любви. Так что жизнь веры питается более чем «достаточными основаниями».

Трудно также согласиться с однозначным разделением двух образов веры. В реальности они взаимосвязаны и проникают друг в друга. Разве пистис не включает бесконечного, безоглядного доверия к тому, кто пришел в мир, чтобы искупить грехи человеческие? К тому, кто открывает двери к небесам, в ком Бог становится видимым и воспринимаемым? *«Верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня. И видящий Меня видит Пославшего Меня»* [Ин. 12, 44–45].

Но для меня важнее не возражения Буберу, а то, что представляется в его учении наиболее актуальным и востребованным в наши дни. Это, конечно, философия диалога, в том числе и по преимуществу, диалога между двумя образами веры. Будучи приверженцем эмуны, философ отдает должное пистис и выражает убежденность в том, что общность возможна, поскольку и там, и здесь человек обращается к живому Богу, а не к его идее, мыслительной конструкции. Объединять может не «Бог философов», а Бог, к которому во мраке одиночества человек с отчаянием и надеждой обращается на «Ты», избавляясь от анонимного «он», единый, живой Бог, который слушает и слышит. Бубер говорит, что обеим формам веры есть что сказать друг другу, и согласие может возникнуть не на почве акцентирования различий, а на основе «призыва к человеку вернуться к Богу», преодолеть «затмение Бога», возродить в себе утраченную способность слышать голос Бога.

Следует добавить, что сегодня речь идет уже не только о диалоге проанализированных Бубером двух образов веры, но о реальном взаимодействии различных конфессий, в особенности, о диалоге ислама и христианства. Это – ключевая проблема современной эпохи,

проникающая в сердце каждого верующего, каким бы путем он ни шел к Творцу. И каждого мнимо неверующего (ибо таковых, на самом деле, нет и не может быть: даже самый неуступчивый атеист в решающие минуты своей жизни взывает к Всевышнему). Ведь успех дела согласия и взаимопонимания во всех жизненных сферах определяется диалогом в духовной, религиозной сфере, составляющей ядро, средоточие мировоззрения и системы ценностей.

Знакомство с учением Мартина Бубера будет явно неполным, если мы не обратимся к его ранней, но ставшей программной работе «Я и ты», где разработаны теоретические основы концепта диалога, работы, прославившей его имя и среди философов, и среди теологов, а также тех, чьи сердца еще не запечатаны равнодушием и душа не поражена духовной слепотой. С этой книгой философ включился в ряды мыслителей, дающих ответ на радикальный кризис эпохи, пораженной страшной эпидемией бездуховности, погружением в ночь лишенного откровения существования. «Это – ночь ожидания, не смутной надежды, а ожидания. Мы ждем Богоявления, и нам известно только место, где оно произойдет, и это место именуется общностью»<sup>1</sup>. Бубер ставит точный диагноз, называя основную причину кризиса культуры – утрата духовных истоков и выражает убежденность, что духовное обновление возможно только в «общности», т. е. в диалоге и согласии всех образов веры.

Философ предвосхищает идеи фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера, ранее его улавливая веление времени: переосмыслить тип западной культуры, ориентированной на отношение «субъект-объект» и решительно обратиться к Востоку с его парадигмой «человек и мир». Для Хайдеггера вопрос о реальности объективного мира лишен смысла, поскольку изначальной структурой он признает единство человека и мира и единство человека и другого человека, что именуется на его языке «Dasein»<sup>2</sup>.

Бубер начинает свой эпохальный труд утверждением о нераздельном единстве «я» и «ты». Это одно двусоставное слово: «ты» включается в структуру «я», т. е. для человека внутренне, сущностно свойственна диалогичность. Именно поэтому он может обращаться на «ты» к окружающему миру, природе, другим людям. Такое отношение – вне причинно-следственной связи, вне пространственно-временных координат, вне разложения на элементы, всегда подразумевающее присутствие, прерывающее бег времени и позволяющее пребывать в настоящем, упиваясь радостью бытия. «Я» в таком дву-

<sup>1</sup> Бубер М. Диалог / Два образа веры. – С. 99.

<sup>2</sup> См. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: «Республика», 1993. – 445 с.



составном слове – всегда личность, не позволяющая себе превращать «ты» в объект использования, в средство, инструмент, вещь среди вещей, устанавливая с ним таинственные, полные сокровенного смысла отношения.

Но человек нуждается также в обустройстве своей жизни, что предполагает появление другого двусоставного слова «я – оно», где «я» превращается из личности в субъект, а «оно» становится предметом, вещью, подлежащей разложению, анализу, классификации, упорядочиванию, а в дальнейшем использованию и потреблению. «Оно» втискивается в причинно-следственные цепочки, размещается в пространственно-временных координатах в целях извлечения полезной информации.

Может показаться, что Бубер принижает статус знания сравнительно с верой. Ведь «знание» необходимо связано с миром «оно», анализа, изучения, использования, потребления. Но если знание остается в пределах «оно», уточняет Бубер, тогда его применяют для «ориентации» в мире и, более того, для завоевания мира, господства над ним. Это то, что позже Хайдеггер назовет «постав»: извлечение энергий из окружающего мира, отношение к нему как наличному, подлежащему использованию. Подлинное знание, выполняя свою работу, должно, согласно Буберу, руководствоваться истиной мира «ты», другими словами, испытывать свои поиски и результаты, исходя из критериев духовности и нравственности. «Оно – познание» должно уступить место «ты – познанию».

Мир «оно» – спокойный, привычный, упорядоченный, устроенный, надежный. Мир «ты» – ненадежный, опасный, рискованный, увлекающий к крайностям. Первый мир готов стать для всех общим, но в нем не встречаем других. Мир «ты» – не может стать общим, но там встречаем других. «Человек не может жить без Оно. Но тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек», – чеканит Бубер свой афоризм.

Можно утверждать, что в его концепции проглядываются основные черты фундаментальной онтологии, но присутствует в то же время, нечто такое, что Хайдеггеру сказать не удалось. Бубер настаивает на изначальности бытия человека с другим, («я и ты») – то, что у Хайдеггера именуется *Mitsein*. Он набрасывает также картину отчужденного, безличностного существования «я и оно», которое Хайдеггер характеризует экзистенциалом *das Man* («Все похожи друг на друга, и никто не похож на самого себя»). Но далее пути их размышлений расходятся.

Хайдеггер стремится возобновить интерес к извечной философской проблеме, преданной забвению – бытие и смысл Бытия и прорваться к «окошку бытия» через экзистенциальную аналитику *Dasein*.

У Бубера нет желания и охоты возводить сложные метафизические сооружения. Он пишет на одном дыхании трактат – поэму и главное для него избежать того, что предпримет позже Хайдеггер: удовлетвориться понятием Бытия, отказавшись от живого, личностного Бога. Человек назван у Хайдеггера «хранителем, пастухом» Бытия, но как можно быть пастухом нечто безличностного, «пастухом» понятия?

Другое дело – Бубер. Отношение «я – ты» раскрывает свою тайну, подлинную сущность в диалоге с живым, личностным Богом, которого слышат и любят. Наши отношения к природе и к другим людям подвержены постоянным метаморфозам: «ты» оказывается хрупким, ускользающим, то и дело превращаясь в «оно». Вот я смотрю на дерево, воспринимая его во всей целостности, неповторимости, индивидуальности, улавливая присущую ему жизненную интонацию, обращаясь к нему на «ты». Но приходит тот, кому надо обрезать сухие ветки, полить, подкопать. Он уже не замечает цветущей кроны, вызывая – ярких цветков каштана. Для него дерево становится «оно» – и это необходимо, без этого не обойтись. Или человек, которому мы говорим нежное, проникновенное «ты», открываясь в своей экзистенции – в один миг может превратиться в «оно», в вещь среди вещей, наперекор тезису Канта, и тогда мы сами тоже превращаемся в «оно», позволяя собой манипулировать, позволяя себя использовать.

И только в сфере духовного – «Ты» никогда не превращается в «Оно». «Врожденное Ты становится завершенным единственно лишь в непосредственном отношении к тому Ты, которое по своей сущности не может стать Оно»<sup>1</sup>. Вступить в такое отношение, значит прозреть духовно и увидеть мир, все вещи, все предметы, все события и обстоятельства в свете божественного сияния. Все оказывается связанным, сопричастным, наполненным смыслом, так что нет более надобности этот смысл отыскивать – все теперь воспринимается через него и в нем. Он ближе ко мне, чем я сам. «Сердцем своим ты всегда знал, что нуждаешься в Боге больше, чем во всем остальном, но знал ли ты, что Бог, в полноте своей вечности нуждается в тебе? Как мог бы существовать человек, если бы Бог не нуждался в нем, как мог бы существовать ты? Ты нуждаешься в Боге, чтобы быть, а то, что Он нуждается в тебе, – как раз и составляет смысл твоей жизни»<sup>2</sup>.

Диалог с Богом – всегда парадокс, антиномия, неразрешимая на уровне понятий. Кант развел необходимость и свободу по разным ведомствам, осознавая, что только так можно избавиться от навяз-

<sup>1</sup> Бубер М. Я и ты / Два образа веры. – С. 57.

<sup>2</sup> Там же. – С. 61–62.

чивой антиномии. Но в диалоге я «предаюсь ему» и в то же время всем существом своим понимаю, что «это зависит от меня», и парадокс разрешается тем, что его проживают, причем, каждый раз по-своему, неповторимо и непредсказуемо. В диалог с вечным «Ты» человек вовлекается разумом, сердцем, всей полнотой своей жизни, верой, неотступно требующей осуществления, изменения всего человеческого существа, его мыслей, поступков, отношений с другими. Для Бубера вера – «не словесная формула, не обряд или таинство, а вся жизнь под взглядом Бога»<sup>1</sup>.

Вера, еще и еще раз подчеркнем вместе с Бубером, есть непосредственная встреча, диалог, взаимность, соучастие. Событие, требующее вовлечения, присутствия человека здесь и теперь, в настоящем, человека во всей его целостности, в единстве разума и сердца, всех познавательных и эмоциональных способностей. Событие, которое вместе с тем не ограничивается расположением души, но создает реальность некоего отношения, выходящего по «своей природе за пределы мира личности». А это значит, что вера захватывает всю жизнь человека и жизнь всех тех, кто для него признается ближним и дальним.

Тот, кто истово кладет поклоны, соблюдает все церковные установления, наполняясь горделивым тщеславием от сознания своего благочестия – далек от подлинной веры. Или тот, кто со знанием дела высокомерно вещает о любви к Богу, но в повседневной своей жизни не ведает, что такое любовь, пропитан завистью и недоброжелательством – разве он познал, что есть вера? Подлинная вера не измеряется количеством, интенсивностью. Достаточно одного ячменного зернышка, как говорится в Библии, чтобы в душе и в жизни все вспыхнуло яркими, праздничными красками любви и милосердия. Потому что обнаруживается Смысл, даруемый вечным Ты, смысл, который каждый проживает сам за себя, порождая его всегда непредвиденным, неизмеримым, неожиданным образом.

А знание? Если говорить о философском, то в своем высшем устремлении к абсолюту оно превращает Бога в идею Бога, тем самым отнимая у себя возможность диалога с живым Богом, которого слушают и любят. Но есть феномен религиозной философии, в которой Бог – идея дополняется личностным к нему отношением. Неоспоримым доказательством сего факта, упорно оспариваемого некоторыми поборниками «чистой» философии, можно считать бытование исламской и христианской философии – с давних времен и по сей день. А творчество Мартина Бубера? Разве не насыщены его тексты мыслительными аргументами самого высокого интеллекту-

<sup>1</sup> Померанец Г. Встречи с Бубером / Бубер М. Два образа веры. – С. 3.

ального калибра, разве не преисполнено его сердце возвышенной любовью к Богу и разве не горит его душа в пламени чистой веры?

Конечным аргументом истинности нашей жизни, Веры, философии, науки можно считать Диалог, встречу с живым Богом, что происходит во всех мировых религиях и создает возможность их взаимопонимания и согласия.

### «Постмодернистская религиозность». Дж. Ваттимо

Современный итальянский философ Джанни Ваттимо называет себя представителем группы «постхайдеггерианской философии», выступившей с программой «ослабления разума». Можно было бы назвать его также адептом постметафизической эпохи, «поздней современности». Но пока это только абстрактные термины. То, что можно сказать сразу и наверняка: его знаменитая книга «Верю, чтобы верить» написана рукой философского мастера, прекрасно владеющего сложными перипетиями сегодняшних философских рефлексий, где со-существуют в герменевтическом времени Фридрих Ницше и Мартин Хайдеггер, Жан-Франсуа Лиотар и Жак Деррида, Эммануэль Левинас и Герберт Маркузе. Но присутствуют все они, чтобы выделить, представить и объявить философским маэстро – его, Джанни Ваттимо.

Давно уже не говорят о философских текстах в терминах «интересный, увлекательный». Но это именно то, что относится к книге Ваттимо. Оригинальный взгляд на вещи, нетривиальность мыслительных ходов, парадоксальность заявок, бесстрашие в покушении на авторитеты и еще многое другое заставляет читателя, взявшись за книгу, последовать за автором, соглашаясь и одновременно оспаривая его мысли.

Философ высказывает смелую гипотезу и отстаивает ее самым решительным образом. Суть ее заключается в следующем. Современная цивилизация радикально меняет свой облик в связи с возвращением, возрождением религиозности. Причин, по которым это происходит, можно назвать немало. Ваттимо выделяет две, с его точки зрения, основных. **Первая** – социально-исторического характера: окончательное поражение колониализма и европоцентризма и превращение большинства стран Запада в многоэтнические общности. В результате в Европе укореняются «инаковые» культуры со своими теологиями и религиозными представлениями, что, в свою очередь, вызывает ответную европейскую реакцию в виде обращения к собственным религиозным истокам.

Ваттимо описывает, как видим, сегодняшнюю непростую ситуацию в европейском культурном и политическом пространстве, для

характеристики которой уже выдвинуты соответствующие концепты евроислама и мультикультурализма. Он явно не разделяет позицию иных теоретиков, согласно которой дух религиозности, присущий прежде европейцам, сегодня угасает. Их церкви и храмы оказываются пустыми, и они пытаются противостоять энергичным, полным энтузиазма религиозным проявлениям ислама политическими средствами, что не приводит к желаемым положительным результатам. Согласно Ваттимо, в Европе с появлением инаковых религий, интенсивность христианской религиозности тоже возрастает, что и позволяет говорить о возрождении религиозности в поздней современности.

**Второй фактор**, объясняющий это возрождение – уже не социально-культурного, а теоретического, философского плана. Речь идет о неких новых формах взаимодействия философии и религии, обнаруживающих, что постметафизическая философия оказывается не только родственной по своим интенциям религии, но и совместно с ней подготавливает почву для возникновения новой жизнеспособной религиозности, которую автор не боится назвать постмодернистской. Это и есть гипотеза автора, которую он отстаивает именно в ранге гипотезы, ничуть не претендуя на очевидность и безусловную истинность – иначе и не может быть в постмодернистском дискурсе. Уже сама заявка звучит парадоксально, вызываяюще.

Постмодернизм, как известно, констатирует реально осуществляемую тотальную инфляцию логики знака, когда нечто означающее представляло, репрезентировало означаемое. В коммуникативном пространстве означающее и означаемое меняются местами, и это приводит к отрицанию первично означаемого (Бога). Ваттимо признает, что у самого цитируемого в мире постмодерниста Жака Деррида «открытость к божественному реализуется лишь одним-единственным образом: это обращение «viens» [«Приди» – Г.С.], адресованное кому-то, о ком мы абсолютно ничего не знаем и не можем знать»<sup>1</sup>. Признание первично означаемого опрокинуло бы основополагающий принцип постмодернизма. Но именно подобное и собирается сделать Ваттимо, не расставаясь, однако, с постмодернизмом.

Как же он продвигает свою парадоксальную гипотезу в теоретическом аспекте? Он утверждает, что происходит и уже произошло «растворение» метафизики, т. е. отчетливое и полное осознание бессилия философии в ее извечных попытках создания целостной системы бытия, отмеченной абсолютностью и завершенностью. Тем самым опровергается идея первоначала такой системы, т. е. идея Бога

<sup>1</sup> Ваттимо Дж. После христианства / Знание и вера в контексте диалога культур. – М.: Вост. литература, 2008. – 342 с. – С. 328.

как теоретического, мыслительного конструкта. Закат метафизики предрекал еще Фридрих Ницше, а Мартин Хайдеггер философствует уже на иной, постметафизической почве, понимая бытие как некое со-бытие, встречу, где вопрос об объективности реального мира связан со скандалом в философии, поскольку изначальной структурой признается единство человека и мира, *Dasein*, здесь и вот бытие<sup>1</sup>.

Ваттимо трактует подобный онтологический поворот как «ослабление реальности», «ослабление разума», вхождение в иные образы объективного, окутанные поэтическим флером, эстетически насыщенные благодаря освобождению от жесткого давления претендующей на абсолютную истинность метафизической системы. Итальянский мыслитель ссылается на любимые Хайдеггером строки из Гельдерлина: «Полон заслуг, однако поэтически жительствоует человек на этой земле». «Ослабление» реальности приводит к тому, что в философский язык возвращаются метафоры, и философия вновь сближается с поэзией. И религиозным терминам – Бог, спасение, ангелы – уже не запрещается «вход» в философию.

Вынужденный отказ философии от метафизических притязаний, от нормативного метаязыка и авторитарной метанаррации расчищает территорию для сближения с религией. «С закатом метафизики как системной философии, способной предложить связанную, единую, строго обоснованную картину неизменных структур бытия, исчерпывается сама возможность философского опровержения существования Бога»<sup>2</sup>, исчезают четкие границы между естественным и неестественным, и отсутствие веры у некоторых философов объясняется отныне инерцией их мышления, а может быть, опасениями утратить собственные профессиональные кластеры. Философия в своем поражении открывает врата религии.

Ваттимо отнюдь не принижает авторитет философии. Напротив, «ослабляя реальность», т. е. давление завершенной систематики и констатируя провал идеи Бога, философия оказывается способной предоставить свои богатейшие интеллектуальные ресурсы для объяснения и истолкования феноменов сакрального. Концепты постметафизической философии (Хайдеггер, Лиотар, Деррида, Левинас, итальянская группа «ослабления мышления») оказываются удивительно родственными религиозным интенциям; «вместе с растворением метафизики философская мысль, а также культура и коллективное сознание наших обществ вновь становятся открытыми для религиозного опыта»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

<sup>2</sup> Ваттимо Дж. После христианства. – С. 309.

<sup>3</sup> Там же. – С. 317.



Здесь хочется дополнить рассуждения Ваттимо, напомнив о том, что «смерть метафизики» наступила много раньше поздней современности. Уже Им. Кант в своих трудах пояснил, что «метафизика свергнута с королевского трона наук», и все притязания чистого разума на постижение первооснов бытия завершаются тем, что он попадает в тиски антиномий. Правда, это не помешало Гегелю осуществить свой потрясающей метафизический проект с горделивым утверждением, что человек должен уважать самого себя, поскольку он достоин наивысочайшего<sup>1</sup>.

Уступая свои позиции и не претендуя отныне на окончательную, завершенную истину в последней инстанции, метафизика, согласно Ваттимо, открывает тем самым «шлюзы» для постмодернистской религиозности: ни одна теологическая доктрина не может отныне претендовать на безусловную авторитетность и выстраивать иерархии мировоззрений. «Вера в конечную истину является... мифом, и даже идея разоблачения идеологий тоже, в свою очередь, является идеологией»<sup>2</sup>. В этой ситуации обнаруживается правомочность радикальной герменевтики, и реальность воспринимается как «игра интерпретаций» (Поль Рикер говорит более откровенно: «конфликт интерпретаций»). Каждая теологическая доктрина предлагает свою интерпретацию без притязаний на ее безусловность, проявляя готовность к взаимопониманию<sup>3</sup>.

Не претендуя на исключительность, Ваттимо считает себя приверженцем иудеохристианской традиции, где выделяются две ценности – спасения (эта идея присутствует уже в Ветхом завете) и воплощения (*kenosis* Бога, Новый завет). Отказываясь от авторитарного, буквального истолкования Библии, он дает собственную оригинальную интерпретацию идеи спасения. По его мнению, не следует связывать ее с нравственным контекстом, поскольку идея нравственного Бога потерпела поражение. Куда более перспективным кажется Ваттимо эстетический подход. Спасение есть совершенное наслаждение смыслами и формами духа, созданными человеческой культурой.

Путь спасения начинается уже здесь и теперь, с приобщением к сокровищнице этих форм. В противном случае, у нас не будет никаких возможностей что-либо узнать о Боге: «история спасения становится бессмысленной, все контролируется трансцендентным божеством, никак не связанным с нами, о котором, следовательно, лучшее

<sup>1</sup> См.: Гегель. Философия религии. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – 529 с.

<sup>2</sup> Ваттимо Дж. После христианства. – С. 313.

<sup>3</sup> Рикер П. Религия и вера / Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М.: Искусство, 1996. – 267 с.

– это вообще молчать»<sup>1</sup>. Другими словами, именно эстетическое наслаждение, а вовсе не нравственная жизнь, позволяет человеку вступить на стезю спасения, получить доступ к вечному наслаждению духовными формами в потустороннем мире.

Эпоха информационных технологий и глобальных коммуникаций, ликует Ваттимо, позволяет осуществить самые фантастические замыслы и помещает в одном Интернет-музее все, или почти все, что создано и создается человечеством в сфере культуры. Для людей открываются невиданные прежде возможности вступления на путь спасения, понимаемый как высочайшее наслаждение человеческими деяниями в сфере наук и искусств.

Признаемся, что интерпретация Ваттимо идеи спасения и включение ее Интернет-реальность, действительно, далека от буквализма и авторитаризма. Но... опять это неустрашимое «но». Возникает множество возражений. Самое основное: идея Бога и «нравственный Бог» – понятия отнюдь не тождественные. Гибель метафизики с ее тоталитарным настроем не влечет за собой автоматически устранения нравственного Бога. Как вообще могла появиться такая довольно-таки странная мысль? Им. Кант задолго до Ваттимо с горечью, с тяжелым сердцем был вынужден признать, что «метафизика свергнута с королевского трона наук», и чистый разум всякий раз, когда покушается на вопросы, выходящие за пределы его компетенции, оказывается в ловушках антиномий.

Но капитуляция метафизики не имеет своим следствием устранения «нравственного Бога», как полагает Ваттимо, и замену нравственных императивов эстетическими вздохами по поводу освобождения от бремени метафизических структур. Напротив, Кант связывает свои надежды именно с практическим, нравственным разумом, считая, что идея свободы, чистого долга, доброй воли, свойственная нашей душе, со всей очевидностью доказывает существование сверхестественного вне нас, т. е. бытие Бога. То, что оказывается недоступным для чистого разума, осуществляет разум практический, представляя неопровержимые, внелогические доказательства бытия Бога.

Думается, что решение Ваттимо ввести идею спасения исключительно в эстетический контекст, вызвано, скорее, его желанием во что бы то ни стало отойти от «догматизма», проявить волю к неординарному, непривычному истолкованию Библии. Напрашивается непраздный вопрос, может ли он в глубине души быть уверенным в своей позиции, покидая столбовую дорожку человеческой цивилизации, спасение как следование по пути добра, любви и милосердия? Как связать в таком случае его скандальное высказывание с его же

---

<sup>1</sup> Ваттимо Дж. После христианства. – С. 341.

утверждением о том, что «христианская мысль вновь открыла для себя то единственное, что вообще обладает ценностью, а именно – любовь» (*caritas*)? Впрочем, совсем не обязательно получать ответы на все вопросы, ибо вопрос, согласно герменевтике, обладает более высоким статусом, чем ответ.

Согласимся, в то же время, что Ваттимо добросовестно и честно воспроизводит ситуацию постмодерна, реальную картину многоконфессионального, поликультурного человеческого сообщества, каким оно складывается во всех регионах мира в постсекулярную, постметафизическую эпоху. Возникает отнюдь не чисто теоретическая проблема: как, оставаясь самим собой, сохраняя верность своей религиозной позиции, признать право другого на иной образ веры? Нет, видимо, сегодня проблемы более жгучей и острой. «Можно утверждать с большой долей уверенности, что экуменическое мироощущение [...] мотивировано сегодня намного конкретнее и переместилось из области грезы и индивидуальной поэтической интуиции в область повседневной международной политики»<sup>1</sup>.

Но может ли эта вселенская проблема получить свое сколько-нибудь удовлетворительное разрешение, если действовать исключительно в постмодернистском ключе, отрицая возможность единой истины, настаивая только на принципе различия, плюрализма? Если нет общего основания для диалога, невозможно перекинуть мосты, преодолеть пропасть, разделяющую людей с различным образом мысли, жизни и веры. Да и само различие в категориальном смысле определяется лишь тогда, когда признается единое. Релятивизм – родной брат скептицизма и софистики, издавна атакующих человеческий разум и его право на всеобщую истину, объединяющую людей.

Безусловная истина, как мне представляется, феномен универсальной Веры как диалога, встречи, общения с живым Богом – вот что способно объединить, примирить религии без посягательств на многообразие их способов вероисповедания. В противном случае «конфликт интерпретаций» перерастает в религиозный экстремизм. «Постмодернистская религиозность» – это псевдорелигиозность без Бога, без трансценденции, без подлинной веры в душе. Без единого основания, повторяю, без веры в высшую Истину, мир раскалывается на множество осколков, мерцающих тусклым отблеском безнадежности.

«Постмодернистская религиозность» – немыслимое сочетание. Постмодернизм отказывается от предельно означаемого, от теологического дискурса, призывая к переселению на «поверхность», а религиозность, напротив, предполагает признание трансценденции, т. е.

<sup>1</sup> Ваттимо Дж. После христианства. – С. 337.

предельно означаемого. Так что предстоит либо отказаться от основной позиции постмодернизма, чтобы сохранить трансценденцию, либо, смакуя постмодернистские тезисы, распрощаться с мыслями о «постмодернистской религиозности».

Для нас в концепции Ваттимо важнее другое: его убежденность в том, что сегодня противостояние «просвещенного» разума современности и религиозной веры представляется событием прошлого, отныне «священная и профанная истории более неразличимы»<sup>1</sup>. Это – ключевая характеристика постсекулярной эпохи, новой цивилизационной парадигмы. Взаимодействие философии, религии и науки создает благоприятную атмосферу для преодоления авторитаризма и догматизма, возможности диалога различных конфессий.

Следует добавить, что многообразие и культурно-цивилизационное разнообразие не имеет смысла описывать с помощью понятия «плюрализм», означающего отсутствие единой основы, единой Истины и Смысла. Многообразие позиций в понимании знания и веры подкрепляется Верой, единой для всех конфессий и религиозных доктрин. Вот тот вселенский императив, благодаря которому человечество идет к духовному согласию и взаимопониманию, преодолевая «постмодернистскую религиозность», плюрализм и скептицизм на основе единой божеской Истины.

### **Лицо Востока и лицо Запада. Новый взгляд. Мухаммад Икбал**

Мухаммад Икбал назвал свои лекции «Реконструкцией религиозной мысли в исламе». Что он имеет в виду под термином «реконструкция»? Очевидно, это новая интерпретация Корана, раскрывающая его истинный смысл: креативная деятельность Бога, порождающая изменчивый мир, полный непредсказуемых поворотов и нераскрытых тайн: мир есть поток творческой энергии Бога. Чтобы пояснить свою мысль, Икбал цитирует Коран и сопоставляет его аяты с современным физическими и философскими теориями. В Коране он находит прямые указания к толкованиям и открытиям, которыми так гордится современное знание.

Чтобы постичь жизнь как творческий поток, порождаемый Создателем, Икбал привлекает теорию длительности Анри Бергсона, столь популярную в начале прошлого столетия. Он соглашается с Бергсоном, в том, что время действующего «я», которое соприкасается с внешним миром, подчиняется его логике, становится простран-

---

<sup>1</sup> Ваттимо Дж. После христианства. – С. 326.

ственно-подобным, распадаясь на последовательные фрагменты прошлого, настоящего и будущего. И время внутренней жизни воспринимающего «я», когда прошлое не исчезает бесследно, но включается в целостный поток внутренней жизни, определяет характер и тональность настоящего. Длительность – не чистое, абстрактное время, а живой, творческий процесс, набирающий скорость и впитывающий многообразие внутренних восприятий. Икбал добавляет к концепции Бергсона нечто существенное: присутствие будущего в форме возможности.

Этот принцип внутреннего ритма, не подчиненного пустой смене временных координат, становится для исламского философа ключом к разгадке длительности в творческом усилии Бога. «По аналогии с опытом нашего сознания мир также является свободным творческим движением»<sup>1</sup>. Философ черпает идеи своей интерпретации-реконструкции из Корана: «Он сотворил небеса и землю во истине. Он обвивает ночью день и днем обвивает ночь» (39:5)\*. Время, как и пространство – интеллектуальные схемы-интерпретации, с помощью которых человек пытается осознать свободную творческую энергию Аллаха.

Мир, согласно Корану, «есть растущий мир». К нему подступает и наука, и религия. Но наука, хотя и способна сказать свое веское слово в выяснении отдельных аспектов и сторон, умолкает, когда ставится радикальный вопрос о целостности, о единстве матери, разума и жизни. Здесь – явное преимущество на стороне религии, не знающей дробности научного опыта, утверждает Икбал. И относительно философии религия обладает явным преимуществом. Первая интерпретирует мир в рациональных терминах, создавая некие системы. «Она смотрит на реальность как бы со стороны. Религия стремится к более тесному контакту с реальностью. Первая есть теория, вторая – живой опыт, ассоциация, интимность»<sup>2</sup>.

Икбал прочитывает Коран с позиций современной науки и философии, но не для того, чтобы ввести коранические тексты в научный дискурс. Цель его реконструкции – прямо противоположная: обнаружить в священном тексте идеи и прозрения, соками которых

<sup>1</sup> Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – М.: Восточная литература, 2002. – 200 с. – С. 65.

\* Здесь и далее цитаты даются по изданию: Коран. Перевод с арабского и комментарий М.Н. Османова. – М., 1995. Это издание приводится в русском тексте книги Икбала.

<sup>2</sup> Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – М.: Восточная литература, 2002. – 200 с. – С. 43.

питается современность. Философ стремится обернуть вектор отношений Ислам-Запад. Мухаммад Хатами, как известно, более близкий нам по времени мыслитель, настаивает на освоении западного типа мышления и действия, западной логики и науки с тем, чтобы придать исламу новое дыхание. Икбал мыслит в другой парадигме: основание западной науки, ориентация на эксперимент заложены в самом тексте Корана. Именно Всевышний наставляет человека в делах познания и науки. Эту идею Икбал раскрывает и доказывает, опираясь на богатейшие источники исламской философии и науки.

Реконструкция-интерпретация призвана покончить с искажающими суть ислама толкованиями, не распознающими творческий характер ислама в его понимании и мира, и человека. Это означает – преодолеть традицию статичного, лишённого жизни понимания живого, наполненного блеском творческих озарений текста Корана.

И человек, подобно миру, представлен в Коране существом особенным, которого Бог предназначил соучаствовать в творческом процессе созидания. Эта идея выражена в словах мистика-мученика ал-Халладжа «Я есть творческая истина». Западные мыслители, и среди них – Освальд Шпенглер приписывают Корану полное отрицание эго<sup>1</sup>. Икбал считает, что такая позиция свидетельствует о непонимании самого духа Корана. У человека есть, конечно, способ, каким он пытается присвоить мир – интеллектуальный, основанный на жесткой причинно-следственной связи. Но есть и другой способ, витальный, когда человек воспринимает целостность жизни, ее внутреннюю суть: это вера, или иман, высшая концентрация духовных сил, проявление высочайшей творческой энергии. Вера, творческое самоизъявление человека «не признает никаких препятствий и может заставить человека тихо совершать молитвы, когда вокруг него свистят пули»<sup>2</sup>.

Творческая природа эго открывает возможность бессмертия. *«Человек спрашивает: «неужели после того, как я умру, меня поднимут (из могилы) живым? Разве запомнил человек, что в давние (времена) мы создали его из ничего?» [19: 66-67]. «Мы предопределили вам смерть, и никто не опередит Нас в том, чтобы заменить вас подобными вам и вновь воссоздать вас такими, какими вы (себе) не представляете. Вы ведь знаете о том, как вас создали в первый раз, так почему бы вам не придумать?» [56: 60-62].*

Освобождение от тела, утверждает Икбал, не означает освобождения от жизни и творчества. Не выдвигая научно обоснованных тезисов о бессмертии, можно с позиций философии утверждать, что

<sup>1</sup> См.: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. – М.: Мысль, 1993. – 672 с.

<sup>2</sup> Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе.



сама история появления человека на свет божий позволяет надеяться на его дальнейшее существование и после физического смерти. Причем, ад – не место вечных пыток, которым мстительный Бог подвергает человека. Это – только корректирующий опыт, укрепляющий эго. А рай – не место праздности и лени. «Тот, кто получает Божественное излияние, не есть пассивный получатель. Каждый аят свободного эго рождает новую ситуацию и тем самым открывает новые возможности для творческого раскрытия»<sup>1</sup>.

Мусульманский философ неутомим в своем желании противостоять интерпретациям Корана, скрывающим и маскирующим его живительную, творческую энергию – в понимании и мира, и человека, и Бога. Каждый аят, каждая строка пронизаны солнечным светом высокого вдохновения. «То, как слово вахи (вдохновение) используется в Коране, свидетельствует о том, что Коран рассматривает его в качестве универсального свойства жизни: хотя его природа и характер различны на различных стадиях эволюции жизни»<sup>2</sup>.

Прикасаясь к вдохновенным строкам, Икбал преисполняется благоговения и получает, видимо, таинственную способность, избавляющую от необходимости писать затертыми, наукообразными, неуклюжими фразами. Его письмо – как бы в полете, свободно и раскованно, как летящая птица. И в то же время глубокомысленно, насыщено философскими рефлексиями и научными анализами. Он свершает то, что только еще предстоит западной философии: братское единение теологии, философии, науки и поэзии. Присутствует и западная ученость, поверхностное знакомство с современными физическими теориями, профессиональный разговор с классиками философской мысли, особенно с Им. Кантом, и с теми, кто приоткрывает горизонты неклассического видения: Фр. Ницше, Анри Бергсон, Вильям Джемс. Где-то в другом культурном пространстве набирает силу голос великого немца, Мартина Хайдеггера, провозгласившего наступление новой философской эры в стремлении сделать бросок Запада на Восток<sup>3</sup>. Икбал не знает Хайдеггера, но он мыслит и творит в парадигме неклассической философии, делая бросок Востока на Запад, но усматривая истоки западных научных и технологических прорывов в тексте Корана, т. е. в Воле Божьей.

Свободно оперируя западными научными и философскими концептами, мыслитель воспроизводит в то же время богатейшую историю исламской культуры, науки, философии и поэзии, цитирует строки из любимых им восточных поэтов, особенно Джалаладдина Руми,

<sup>1</sup> Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – С. 122.

<sup>2</sup> Там же. – С. 124.

<sup>3</sup> См.: Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: «Республика», 1993. – 445 с.

с которым чувствует кровную близость. Но в центре великолепного строения исламской культуры – Коран, воплощение слова и воли Всевышнего, источник творческой энергии и жизненного вдохновения.

Если Хайдеггер устремлен на Восток, стремясь удержаться на территории Запада, то Икбал вторгается в западный дискурс, оставаясь мусульманином. Можно сказать, что в этой интеллектуальной панораме исчезает жесткое противопоставление, бинарная оппозиция «Восток-Запад» и проглядывают контуры современной сетевой организации телоса культуры с множеством пересекающихся ручейков и потоков.

Но философ не стремится к полному воссозданию истории исламской культуры. Его задача – обнаружить те концепции, которые определяют сам дух исламской культуры. И главная из них, имеющая, на его взгляд фундаментальный характер – конечность института пророчества, *«Мухаммад – не отец кого-либо из ваших мужей, а только Посланник Аллаха и печать пророков. Аллах ведает о всем сущем»* [40: 33]. Философ считает, что настала пора понять культурную ценность этой великой исламской идеи. Именно она придала особый характер исламской культуре в ее радикальном отличии от греческой. Первые исламские мыслители, пишет Икбал, замороженные магией древнегреческого наследия, стремились к интерпретациям Корана в свете греческой мысли, не осознавая, что дух ислама носит антиклассический, антигреческий характер. И это определяется базовым кораническим принципом о конечности Института пророчества.

«Интеллектуальная ценность данной идеи состоит в ориентации на появление независимого критического отношения к мистическому опыту посредством рождения веры в то, что в истории человечества пришел конец любому личному авторитету, претендующему на сверхестественное происхождение»<sup>1</sup>. Человек, следовательно, должен опираться отныне на собственные ресурсы, на силу своего разума, на плодотворность опыта: «жизнь, не может навсегда удерживаться в управляемой узде».

Осознание этого принципа привело к противоборству с греками, интеллектуальному мятежу против греческой традиции. Вместо упорного тяготения к абстракциям и отвлеченным рассуждениям, вместо спекулятивной греческой философии, игнорирующей факты, мусульманская культура последовала дорогой Корана, предначертавшего усиленное внимание к знакам конечной Реальности и во внутреннем и во внешнем опыте: *«Его знамения – это также и ночь и день, и солнце и луна»* [41: 37]. *«И еще из его знамений – создание небес и*

<sup>1</sup> Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – С. 125.

*земли, разнообразие ваших языков и цветов (кожи)» [30: 22]; «Мы сменяем [благополучные и злополучные] для людей дни чередой...» [3: 140].*

С Кораном связано зарождение индуктивного разума, поворот к исследованию конкретного, частного, начало экспериментальной науки. Икбал сетует, что Запад, подхватив культурную инициативу Корана, присвоил себе первенство в зарождении экспериментальной науки, утвердив в историческом сознании имя Фрэнсиса Бэкона в качестве родоначальника этого научного метода. Но истину невозможно удержать в силках. И западные исследователи вынуждены признать, что задолго до Бэкона и его «Нового Органона» восточные ученые, следуя Корану, осуществляли научные открытия экспериментальным методом. Икбал цитирует отрывки из книги Р. Бриффолта «Создавая человечество»: «экспериментальный метод арабов к бэконовскому времени широко и активно культивировался по всей Европе...».

Увлечение исламских мыслителей древнегреческой традиций сменилось критичным к ней отношением. Одним из первых использовал метод сомнения исламский мыслитель Наззам, чьи сочинения история не сохранила. Аль-Газали в «Воскрешении наук о вере» развил принцип сомнения, чем подготовил появление метода Декарта<sup>1</sup>. Икбал стремится восстановить историческую справедливость, открыв миру великую истину о том, что через Коран Бог побудил людей к наблюдению и развитию экспериментальной науки. Философ ссылается на многочисленные факты из истории исламской культуры: мусульманская критика греческой логики, прогресс математической мысли в исламе, формирование идеи эволюции, исторические прозрения Ибн Халдуна: «Одним из самых существенных положений коранического учения является учение о том, что народ судится коллективно и страдает за свои дурные дела уже здесь и сейчас».

Таким образом, дух исламской культуры определяется кораническим поворотом к разуму, опыту, эксперименту, критическому осознанию реальности, что и выражено в великой идее – конечно-сти Института пророчества. Икбал стремится обуздать высокомерие западной традиции, представив неопровержимые доказательства зарождения и развития экспериментальной науки в недрах исламской культуры, согласно принципам, заложенным в Коране. Но он не поясняет, что имеет в виду под экспериментом, ставя, по существу, знак равенства между экспериментом и индуктивным методом. Следует заметить, что эксперимент есть особый способ отношения к природе; она намеренно ставится в искусственные условия и вынуждена выдавать свои тайны, которые хранит за семью печатями при

<sup>1</sup> См.: Аль-Газали. Воскрешение наук о вере. – М.: «Наука», 1980. – 375 с.

обычных обстоятельствах. Такой тип опыта формируется именно в Европе, начиная с эпохи зарождения капиталистического способа хозяйствования. Был ли свойственен эксперимент в подобном понимании исламской культуре? Оставим этот вопрос открытым.

Идея реконструкции религиозной мысли в исламе, осуществляемая Икбалом, приводит к совершенно новым и неожиданным последствиям в плане диалога и сотрудничества с Западом. Фиксируется точка отсчета: застойность исламского мира и прогрессирующее научное и техническое продвижение Запада. Но мыслитель в корне не соглашается с теми, кто настаивает на освоении западных научных результатов как единственном пути оживления исламской цивилизации. Дело в том, что западные результаты – не внешние для коранического сообщества. Напротив, они порождены духом и делом исламской цивилизации, отвратившей взоры от абстрактных греческих спекуляций и побудившей к научному исследованию внутреннего мира, природы и истории как основных источников знания. Следовательно, исламский мир, воссоздавая историю своей цивилизации, должен освоить то, что по праву ему принадлежит, что вышло из его собственных недр, но было перехвачено и умножено Западом.

Икбал имеет в виду знание позитивных наук, вемое духовной силой Веры, то знание, которое следует внутреннему свету Корана, призывам и пожеланиям Всевышнего. Мы бы сказали – знание, руководимое духовно-нравственными принципами. Только такое знание достойно быть усвоенным и принятым как развитие заложенных в исламском традиции оснований. Икбал предвидит, к каким страшным последствиям приведет искажение божественных заповедей, разделение знания и веры, использование науки в антигуманных целях. Впереди его эпохи – печи Освенцима и издевательские реплики палачей – «Завтра ты будешь извиваться дымом из этой трубы»... Освоение научных успехов Запада, почерпнувшего свои базисные принципы на Востоке, предполагает критический отбор, отказ от «помрачения разума»: наука и ее экспериментальный метод порождены Кораном и потому изначально наполнены духовным смыслом, верой, тогда как на Западе этот смысл зачастую предается забвению, и наука превращается в демона, направляющего свою страшную энергию против человека<sup>1</sup>.

Дух исламской культуры – единство индуктивного разума, экспериментального знания и веры, духовных оснований жизни. Коран дает направление этим изысканиям, способствуя развитию самостоятельности человеческой мысли. «Постоянное обращение к разуму

---

<sup>1</sup> См.: Новая технократическая волна на Западе. – М.: «Прогресс», 1986. – 448 с.

и опыту в Коране, а также акцент, который он делает на Природу и историю как источники человеческого знания, – все это различные аспекты одной и той же идеи конечности пророчества»<sup>1</sup>.

Единство веры и знания есть основная характеристика исламской рациональности, и здесь философ не высказывает оригинальных мыслей. Новизна его подхода обнаруживается в трактовке знания: отказ от греческих спекуляций и переход к экспериментальному методу, что является началом собственно научного познания и открывает перспективы победного шествия познающего разума на Западе. Научное знание направляется самим Аллахом и становится возможным только потому, что знание как таковое обладает онтологическим статусом, являясь одной из важнейших характеристик Бога. Только потому, что Аллах всезнающ и всеведущ, человек оказывается способным к постижению его знаков в книге Природы и Истории.

Здесь, кажется, подходим к тому пункту, в котором становится ясным и явным различие между Востоком и Западом, между их цивилизационными парадигмами, о которых так много говорено и написано. У Икбала об этом сказано по-своему и очень четко. Вспомним, какие типы знания выделяет Макс Шелер: знание ради господства (позитивное, научное); знание образовательное, т. е. метафизика первого порядка, знание о первосущностях на уровне философской рефлексии, когда Бог заменяется идеей Бога, рациональным конструктом и, наконец, метафизика второго порядка или теология, знание ради спасения, когда человек может обратиться с надеждой и мольбой к Богу живому и услышать его ответ.

Сосредоточим внимание на первом типе знания, позитивном, научном, как на демаркационной линии, разделяющей Восток и Запад. Понятно, что это знание озабочено тем, чтобы обеспечить человеку удобную и комфортную среду обитания и, более того, продлить ему жизнь, сделать здоровым и счастливым, как о том грезил в свое время Фрэнсис Бэкон. И не напрасно. Человек достиг сегодня научных результатов, оставивших позади самые смелые полеты научных фантастов. Эта задача позитивного знания свойственна ему как таковому, независимо от того, где оно прописано – на Востоке или на Западе.

Обособление начинается с момента, когда позитивное знание становится «знанием ради господства», т.е. теряет свою сокровенную связь с первоисточником, с онтологическим контекстом знания и веры и начинает претендовать на самодостаточность и полную самостоятельность. Это – лицо Запада с его безудержной научной экспансией, с утратой единства знания и веры. На Востоке позитивное знание не превра-

---

<sup>1</sup> Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – С. 125.

щается в «знание ради господства», сохраняя духовно-нравственный смысл, проистекающий из непрерываемой связи с Первоистокom.

Позитивное знание, нацеленное на прагматические цели, в то же время воспринимает природные явления и события истории как некие знаки, требующие прочтения и расшифровки, как тот язык, с которым Бог обращается к человеку. Эта традиция характерна для арабоязычной философии и представлена блистательными именами аль-Фараби, Ибн-Сины, аль-Газали. Мусульманский перипатетизм считает, что наука, философия, логика – один из возможных, а, точнее, самых предпочтительных путей постижения Первосущего. Эта концепция находит отклик через тысячелетия в философии Мартина Хайдеггера, протянувшего нить от Запада к Востоку: в технике и науке приоткрывается Смысл потаенного, сокрытого, лик Бытия.

Икбал солидарен с таким замыслом. Но в то же время он высказывается совершенно особым образом, не допуская пустых повторов. Его сверхзадача – раскрыть дух мусульманской культуры, поднявшей интеллектуальный бунт против греческой классики: следуя Корану, сосредоточиться на изучении конкретного, развить метод критического мышления, индуктивного разума и эксперимента, не теряя при этом духовного содержания позитивного знания, научившись раскрывать тайный смысл знаков природы и истории, посылаемых Всевышним.

Понимание позитивного научного знания, ставшего сегодня гегемоном в системе культуры, и есть водораздел, все еще не позволяющий единению Востока и Запада. Осваивая высокие научные технологии, проект которых был заложен, как показал Икбал, в тексте Корана, Восток не разрывает сокровенной ткани, соединяющей позитивное знание с духовным Первоистокom. Точнее будет сказать, должен не разрывать, если хочет остаться Востоком. Запад, следуя оптимистичной, жизнеутверждающей программе Бэкона, отклоняется от столбовой дороги единства знания и веры и присваивает науке титул «знание ради господства».

Это не означает огульного очернения Запада, отрицания его духовных возможностей и способностей к любви и состраданию. Но будем говорить прямо: именно в Европе, в самом средоточии культурных взлетов, «знание ради господства» было использовано для массового, рационального уничтожения миллионов, и об этом новом типе варварства написали Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно в программном труде «Диалектика просвещения»<sup>1</sup>. Так происходит, когда научное знание расстается с верой, с духовным своим первоис-

---

<sup>1</sup> См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. – М.: 1997.



током и используется как средство для подавления и господства.

Исламский философ доказывает, что в Коране содержатся принципы позитивного знания и экспериментального научного метода, которые были использованы западными учеными без отсылок и упоминаний о первоисточнике. Коран сохраняет, в отличие от западных восприимчивиков, духовный смысл научного знания, единство разума и веры.

Раскрывая подлинный смысл научного знания, Икбал отдает предпочтение религиозному опыту. «...религиозный и научный процессы, хотя и предполагают различные методы, сходны по своей конечной цели. Оба направлены на достижение наиболее реального (Бога – Г.С.), ...религия... в гораздо большей степени, чем наука, желает достичь конечного реального»<sup>1</sup>. Чтение знаков природы, посылаемых Всевышним – достойное занятие, но религиозная жизнь открывает завесу другим способом, достигая единения с высшей реальностью и способствуя таким образом, формированию уникальности человеческого эго.

Религиозная жизнь, согласно исламскому философу, включает три этапа. Первый – это «вера», т. е. безусловное предписание, принимаемое народом или индивидом без какого-либо рационального осмысления и апробирования. Второй период – «мысль», когда эти предписания подвергаются критической, рациональной проверке и интеллектуальному испытанию. И, наконец, третий период называется Икбалом «открытием». Это собственно религиозный опыт, внутреннее переживание своего устремления к безусловной реальности и возможной встречи Всевышним, то, что разумеют под мистическим опытом.

Эта позиция прояснится, если применить испытанный метод философской компаративистики. Вл. Соловьев тоже называет три этапа религиозной жизни, но он называет их обобщенно этапами веры: первый – вера слепая, не осознанная, лишенная руководства разумом и потому подверженная возможным опасностям, вплоть до риска фанатизма; второй этап веры – критицизм, сомнение и даже радикальный отказ от первоначального поклонения, переход к полному негативизму; наконец, третий этап – осознанная, разумная вера, прошедшая через горнило сомнений, укрепившаяся в своей правоте с помощью рациональных доводов. На этом движение веры у Соловьева завершается<sup>2</sup>.

У Икбала, как помним, есть первый этап, выделенный Соловьевым, а два его периода совмещаются в одном «мысль», что включает и критическое осмысление, сомнение, и утверждение веры разумом.

<sup>1</sup> Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – С. 178.

<sup>2</sup> См.: Соловьев Вл. Соч. в двух томах. Т.2. – М.: «Мысль», 1988. – 822 с.

Однако у исламского философа называется этап, отсутствующий в концепте Соловьева и составляющий, по мысли восточного мыслителя, собственно религиозный опыт. Если бы он познакомился с концептом Соловьева, то нашел бы, безусловно, что в подобном представлении о вере отсутствует предмет разговора, т.е. сама вера. О религиозной жизни можно говорить только тогда, когда обнаруживается суть внутреннего опыта: открытие индивидом безусловной реальности и желаемое с ней единение. Если же ограничить веру испытанием разумом, как то делает Соловьев, без дальнейшего перехода к самому главному в религиозном опыте, вера остановится на подступах, не проявляя своего духовного содержания. Это вера, лишенная открытия, духовного усилия, вознаграждаемого актом единения с высшей реальностью.

Икбал ссылается на высказывания великого религиозного гения XVII века – Шейха Ахмада Сирхинди, реформатора суфизма: «... каждая из стоянок, (духовное состояние – Г.С.) которые вместе составляют то, что на собственном языке суфиев называется алами-амр, имеет свои характерные состояния и опыты. После прохождения упомянутых стоянок жаждущего истины постепенно озаряют иллюминации Божественных имен и Божественных Атрибутов и, наконец, Божественной Сущности»<sup>1</sup>.

Для Икбала мистический опыт и есть собственно религиозный, и его позицию можно поддержать, поскольку религия, не подключаясь к мистическому опыту, действительно, не достигает своей истинной цели установления связи с Всевышним.

Но самым высшим типом религиозного опыта Икбал считает пророчество. Мистик, достигнув своей цели, желал бы не возвращаться к земным заботам. Так мусульманский Святой Абдо Кудус признается: «Мухаммад Аравийский вознесся на высочайшее Небеса и вернулся. Клянусь Богом, если бы я достиг того же положения, я бы никогда не вернулся». У Пророка другая миссия и другая задача. Он достигает Небес, чтобы наполниться духовным светом, вернуться к земным делам и придать им новое направление и смысл. Его возвращение созидательно. «Он возвращается для того, чтобы включиться в поток времени, дабы контролировать силы истории, и тем самым творить новый мир идей» и более того, создавать новый человеческий мир.

Проверкой истинности религиозного опыта Пророка становится созданный им тип человечности и культуры. Религиозный опыт в его наивысшем проявлении, говорит Икбал, имеет такие критерии подлинности и надежности, какими не обладает даже научное знание с

---

<sup>1</sup> Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – С. 176.

его опорой на разум и эксперимент. Пророчество Мухаммада создало одну из самых великих цивилизаций, оказывая мощное влияние на современную культуру во всех ее проявлениях, на ход мировой истории.

Итак, Икбал считает своей сверхзадачей положить конец интерпретациям Корана, согласно которым ислам исполнен духа консерватизма и отвержения нового, что и влечет за собой утрату исламской культурой былого великолетия. Мыслитель осуществляет реконструкцию традиционных толкований Корана, предлагая интерпретацию, близкую, по его мысли, к истине коранического текста. Коран раскрывает творческую природу деяний Всевышнего, побуждающего и человека к динамичной, созидательной деятельности. Культурная миссия великой идеи о конечности пророчества заключается в предоставлении человеку самостоятельности, освобождении его от постоянной опеки, в рождении индуктивного разума, метода экспериментальной науки.

Открытие мусульманской культурой научного способа постижения реальности и колоссальные успехи в применении этого метода были подхвачены Западом, получили новые импульсы и темпы роста при полном забвении истоков и первопричин. Но что самое важное, коранические наставления к изучению природы экспериментальным методом, восприятие природных явлений как знаков, посылаемых Всевышним, на Западе утратило свой смысл, и наука стала исключительно прагматичной, «знанием ради господства», по Шелеру<sup>1</sup>. Это и отличает восточный тип цивилизации от западного. Икбал, стало быть, сосредоточивает внимание на отношении религии (вера) и науки (разум), которое можно считать наиболее значимым для современной эпохи.

Реконструкция религиозной мысли в исламе позволяет обнаружить в Коране неисчерпаемые божественные источники творческого созидания, что необходимо для возрождения исламской цивилизации и обретения ею нового ореола славы и величия.

### **О новой исламской цивилизации. Сейд Мухаммад Хатами**

Возможен ли вообще межконфессиональный диалог? Некоторые исследователи считают, что диалог имеет исключительно рациональную структуру и может двигаться свободно, не будучи скованным определенными догмами. В пространстве такого диалога возможны сомнения, опровержения, свободный обмен мнениями. Другое дело – межконфессиональный дискурс, где собеседники

<sup>1</sup> См.: Шелер М. Избр. произведения. – М., 1994.

прочно и незыблемо сохраняют свои позиции, не допуская ни малейшего в них сомнения, ибо этого требуют истины веры.

В такой расстановке аргументов есть своя логика. Но тут же напрашиваются возражения. Рациональная структура диалога, хотя и допускает свободу мыслительного передвижения, но в то же время ограничивает собеседников, не допуская их в экзистенциальные, глубинные сферы общения. Где же тут личностная свобода? А межконфессиональный диалог, включая рациональные пласты, вовлекает личность в ее целостности, в единстве разума, души, духа. Это экзистенциальный разговор, где человек не «рассекается» на отдельные функции, где разум не претендует на исключительность и превосходство.

Но в межрелигиозном общении каждый собеседник, и в самом деле, почитает за истину свои религиозные догматы, и можно спросить, в чем же тогда смысл диалога? Тут возможно несколько вариантов. **Первый**, и самый неприемлемый: участники диалога, настаивая на своей позиции, отвергают право на истину других подходов, проявляя к ним откровенное пренебрежение. **Второй**: собеседники, сохраняя верность своим догматам, признают возможность иных решений, понимая, что этого требует политика и этика толерантности. И, наконец, **третий** возможный вариант развития событий диалога: кто-то из его участников, побуждаемый духовной энергией и силой аргументов своих собеседников, переходит в другую веру. Процесс, который сегодня происходит довольно часто, именуется конверсией и интенсивно изучается социологией религии. Главная задача диалога – **добиться согласия по фундаментальным проблемам современности, избежать конфликтов и силовых методов воздействия и оставаясь собой, признать другого.**

Возможности диалога Востока и Запада – основная тема известного иранского ученого и политического деятеля Сейда Мухаммада Хатами. Он не живет в Европе и перед ним не стоит конкретная жизненная задача стать европейцем, оставаясь мусульманином. Он ставит проблему глобально: каким образом мусульманский мир в целом может воспринять ценности и достижения доминирующей ныне западной цивилизации и в то же время избежать тех пороков и заблуждений, которые отмечают западную цивилизацию печатью кризиса и упадка? Как, сохраняя исламскую идентичность, преобразовать ее под влиянием благотворных тенденций Запада и в то же время обезопасить себя от его пагубных воздействий?

Именно по предложению бывшего тогда Президентом Исламской Республики Иран Сейда Мухаммада Хатами 2001 год был провозглашен ООН годом диалога культур и цивилизаций. Хатами не только разрабатывает теоретические принципы диалога, но и предпринима-

ет практические шаги для реализации этой идеи в жизнь, выступая с докладами и лекциями в различных международных организациях: в Институте Европейского университета во Флоренции («Диалог между Востоком и Западом»), на восьмой сессии глав Государств, членов Организации Исламская конференция («Исламский мир и современные задачи»), на ежегодной сессии ООН по вопросам образования, науки и культуры («Диалог и новое тысячелетие» и т. д.).

Он подчеркивает, что идея диалога была выдвинута именно мусульманами: «необходимо, создав нужные условия для диалога между цивилизациями и культурами, в котором центральную роль должна играть интеллектуальная элита, открыть дорогу к подлинному взаимопониманию»<sup>1</sup>. Иранский ученый различает денотативные и коннотативные значения термина «диалог». Первые имеют в виду прямые собеседования, встречи, дискуссии политиков, деятелей культуры, ученых по самым неотложным проблемам. А коннотативные аспекты относятся к широкому сотрудничеству в сфере культуры и науки.

Имея в виду оба значения термина, философ считает, что диалог начинается с терпимости, но требует своего продолжения в форме совместной работы, позитивного сотрудничества по обустройству нового мирового порядка, где ни одна страна уже не будет обладать монопольным влиянием. Диалог предполагает признание равенства тех, кто в него вступает. Войны возникают тогда, когда одни страны сохраняют свои позиции и преимущества, осуществляют свои интересы за счет других, стремясь удержать их в повиновении. Война и диалог – две несовместимые, противоположные стратегии.

Если говорить о научном дискурсе, то в востоковедении Восток определяется прежде всего в качестве объекта научного изучения, в то время как он должен быть признан полноправным участником диалога. В диалоге важно сказать свое. Но еще важнее – услышать другого. Европейская культура может сегодня взглянуть на себя глазами другого, принимая во внимание глобальную культурную географию.

Диалог – двусторонняя, а иногда многосторонняя попытка приблизиться к истине и добиться взаимного понимания, разъясняет Хатами. Именно поэтому он недоступен скептикам, и в нем не могут участвовать те, кто считают, что они имеют монополию на обладание Истиной. Вступающие в диалог – странники, которым открываются прекрасные, неизведанные горизонты. Эта позиция напоминает поучение Сократа, который не соглашался с теми, кто обвинял его в обладании Истиной и в намеренном подтрунивании

---

<sup>1</sup> Хатами С.М. Исламский мир и современные задачи // Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 464 с. – С. 31.

над незадачливыми собеседниками. Сократ, действительно, только искал, вернее, время искало в его лице: всеобщие универсальные основания бытия в противовес логической разнужданности и субъективизму софистов. Но ведь Хатами уже знает Истину – она дана ему в Коране, что и отличает его мудрость от знания неверующего. Зачем же тогда диалог? Зачем отправляться в странствие по путям диалога? Он отвечает на этот вопрос сам.

В диалоге, считает он, проявляется возможность осознания исламским миром своего исторического величия, цивилизационной идентичности и в то же время восприятия позитивных достижений Запада с отказом от его пороков, влекущих к кризису. Это может способствовать созданию новой исламской цивилизации, которая не только вернет себе былую славу, но и скажет решающее, веское слово в международном сообществе.

Послушаем аргументы мыслителя в пользу его основной идеи. Он призывает исламские страны, прежде всего, к сплочению и солидарности. Для этого, считает ученый, необходимо обратиться к славному прошлому, когда свершился переход от времени неведения и язычества (Айям аль-джахилия) к временам Аллаха (Айям – Аллах) и переселение из Мекки, города идолопоклонничества, в Медину (хиджра). Это было не просто сменой территории, земли и появлением нового календаря. Медина и Время Аллаха – духовные категории, знаменующие рождение великой цивилизации и особого человека со своим духовным складом и мировоззрением. Мусульмане, настаивает Хатами, сохраняя свою идентичность, продолжают жить в духовном измерении Медины и времени Аллаха.

Но сегодняшняя эпоха оказалась под влиянием западной цивилизации с ее научными и техническими результатами. Исламский мир отступил, проявляя в течение многих веков пассивность, словно предав забвению величие своей культуры и ее громадное влияние на европейскую традицию. Сегодня пришло время вновь вступить на арену истории и заявить о своем праве на совместное решение глобальных проблем посредством общения и диалога. Для этого понадобится глубинное теоретическое изучение основополагающих ценностей Запада, использование его научных и технических успехов.

Решение двух взаимосвязанных задач – осознание своей исламской сущности и привлечение западного опыта – и откроет дорогу к новой исламской цивилизации, к исламскому гражданскому обществу. Хатами разъясняет, что оно не будет воспроизводить параметры гражданского общества западного образца, основанного на древнегреческой традиции города-полиса и римской политической системы. Исламское гражданское общество имеет основой духов-



ное содержание Медины и божественного времени Аллаха. Все это потребует привлечения мыслителей и ученых мужей. Именно они призваны сыграть особую роль в предстоящем процессе.

Характер государственного устройства, отношения государства с религией, как известно, – вопрос многовековых споров и столкновений. Большинство государств современного мира являются светскими, и каждое определяет свой вариант отношений с религиозными конфессиями. Общеизвестно на сегодняшний день, что роль религии в светском обществе и государстве постоянно возрастает, и это вызывает множество проблем, требующих своего незамедлительного решения.

Но есть страны, которые выбрали иной путь общественного развития, где религия приобретает государственный статус – такова исламская Республика Иран. Подобный опыт исламской демократии может внести положительный вклад в современный геополитический мир. Диалог Восток-Запад подразумевает включение и политического контекста, обсуждение возможных вариантов гражданского общества и демократического устройства государства.

Центральная проблема для Хатами – отношения исламского мира с Западом. Его модель развития, ценности и социальные структуры навязываются другим странам, у жителей которых настойчиво и весьма успешно культивируется сознание безусловного и исторически оправданного превосходства западной цивилизации. И философ призывает посмотреть на проблему новыми глазами. Цивилизации порождаются потребностями и вопросами людей и погибают, когда перестают отвечать на эти вопросы. В западной цивилизации мыслители и ученые работали на гребне энтузиазма, чтобы, в конечном счете, обеспечить возможности безграничного возрастания капитала и удовлетворение его безудержной страсти к наживе.

Добившись впечатляющих успехов в области науки и техники, Запад изменил ценностные установки науки: от метафизических, духовных знаний – к ориентирам полезности и прагматики. Его успехи вызвали поэтому глубокий внутренний кризис. Хатами, стало быть, связывает проблему отношения к Западу с различием его позитивных и негативных характеристик, с пониманием глубокого кризиса оснований западной рациональности. Возникают обоснованные «сомнения в его ключевых ценностях, что проявляется в уменьшении доверия к его возможностям и долговечности... сегодня все более распространенными становятся возражения против моральных и философских основ западного общества»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Хатами С.М. Свобода и развитие // Ислам, диалог и гражданское общество. Там же. – С. 110.

И мыслитель приходит к выводу, что западная цивилизация, «современность», с ее моделями развития и системой ценностей, не может претендовать на окончательность и завершенность, на «конец истории» и исчерпание человеческой изобретательности. Он выдвигает смелую гипотезу: что если именно исламский мир, некогда игравший ключевую роль в человеческой истории, снова возьмет инициативу в свои руки и будет способствовать рождению новой цивилизации, шагающей из «современности» в будущее? «Разве мы не можем переступить границы сегодняшнего дня, создать новые взаимоотношения с бытием и достичь нового видения»?<sup>1</sup>.

Философ называет высказанное предположение многообещающей перспективой. С ним можно согласиться в том смысле, что западный цивилизационный тип, действительно, не может претендовать на какое-либо видимое совершенство. Содрогаясь от судорог кризисных явлений во всех сферах жизни, используя природные и человеческие ресурсы других народов, с трудом избавляясь от страшных последствий колониализма, Запад пытается отбиваться от этих проблем, с надеждой обращая свой философский взор на Восток, где свет духовности никогда не иссякал.

Выдвигая свою гипотезу, Хатами считает в то же время, что в настоящем мусульманский мир, утративший свои доминирующие позиции в мировой истории, должен разумно воспринимать достижения Запада, отклоняя в то же время его пороки. У мусульман есть огромное преимущество, которое может позволить им вновь встать вровень с мировой историей. Для них, как и в средние века, центром жизни остается Бог, метафизические пласты бытия, укорененные традицией в народном сознании. В средние века такая же доминанта характеризовала и жизнь христиан, что сближало их с мусульманами. Сегодня исламский мир сохранил Бога как средоточие своей жизни, тогда как Запад выдвинул на первые позиции не Бога, а человека с его потребностями власти, богатства и жаждой наслаждений. Парадокс исламского мира, усложняющий его современное состояние – приверженность духовной традиции и в то же время неизбежность вхождения в современный цивилизационный контекст. Но этот же парадокс – величайшее преимущество исламского мира перед Западом.

Хатами пишет о двух ликах Запада. Заблуждения и пороки, попрание нравственности, стремление к господству во всех сферах жизни – одно лицо Запада, от которого следует отказаться. А наука, сво-

---

<sup>1</sup> Хатами С.М. Традиция, современность и развитие // Ислам, диалог и гражданское общество. – С. 104.

бода, личностное развитие – другое, к которому следует обернуться. Свободу он понимает прежде всего как свободу мысли, возможность высказывания своей позиции без последующего за то наказания. Такая свобода – необходимое условие модернизации и развития. В этом смысле Хатами ставит перед исламским миром, где тысячелетиями господствовал авторитаризм, задачу овладения западным духом свободного и безболезненного высказывания мнений в их диалоге и противопоставлении. «Основной критерий преобразований связан с включением западной цивилизации в наш собственный образ мышления»<sup>1</sup> при безусловном бережном сохранении собственной культурной идентичности. Задача заключается в том чтобы осознать свою культурную идентичность, пройти школу самопознания и с этим багажом вступить в пределы современности, не считая ее окончательной, вечной и устремляя свои порывы в будущее.

Однако диалог «ислам – христианство» не может считаться единственно возможным вектором коммуникации. Слишком велика разница потенциалов: в исламском мире ценность религиозного сознания возрастает, в европейском – влияние христианских ценностей падает. Поэтому возникает необходимость диалога ислама и европейских светских ценностей: индивидуализм, свобода, демократия, т. е. диалог получает светско-религиозный характер. Такой тип диалога присущ видимо, и евроисламской стратегии, когда ислам коммуницирует прежде всего не с христианскими ценностями, а с совокупностью светских принципов устройства личного и социального бытия.

Для того, чтобы успешно вести диалог, Хатами выступает против двух противоположных, ограничивающих стремление к общению явлений. Первое – светские интеллектуалы: когда с ними заговаривают о Боге, они с присущим им высокомерием отвечают, что думают не о Боге, а о Людях. Такие интеллектуалы, по мнению ученого, никогда не имели глубокого влияния на людей, о которых они, якобы думают. Их сфера действий ограничивается «выпуском пара» в уличных встречах и в определенного типа кафе.

Другое явление, препятствующее диалогу – непросвещенный религиозный догматизм, когда толкование религии, связанное с определенным историческим контекстом, приписывается религии как таковой, не подчиняющейся координатам времени и пространства. «Религиозная догма представляет собой приписывание атрибутов святости и вечности тому, что является всего лишь ограниченными, несовершенными толкованиями людей». Приверженцы религиоз-

---

<sup>1</sup> Хатами С.М. Свобода и развитие // Ислам, диалог и гражданское общество. – С. 107.

ного догматизма, в противовес светским интеллектуалам, гордо заявляют, что думают, **прежде всего, о Боге.**

Хатами предлагает другой подход: преодоление обсужденных выше односторонних позиций и формирование феномена «религиозного интеллектуализма», т. е. привлечение к делам веры возможностей и ресурсов разума и науки, что было характерно для всех великих цивилизаций и, прежде всего, для исламский.

Думаю, что философ ставит важнейшую проблему современности: что такое подлинная образованность, интеллектуализм, каковы их критерии? Если в прежние времена образованным считался тот, кто не только изучил тексты священного писания (Библии, Корана), но и проникся духом божественного слова, то сегодня «образованность» отрывается от метафизического, религиозного контекста, и «образованным» признается, прежде всего, специалист, профессионал, овладевший междисциплинарными компетенциями и успешно прилагающий свой интеллект для решения прагматических задач. Такова западная модель образованности.

Подобный интеллектуал далек от идеи светско-религиозного диалога, поскольку, по простоте душевной и в силу своей гуманитарной безграмотности, считает религию уделом людей недалеких, невежественных, отсталых. Ему невдомек, что самые образованные люди всех эпох и культур, составляющие честь и славу мирового пантеона, – это именно «религиозные интеллектуалы», о которых пишет Хатами, поскольку проблемы метафизического характера требуют высочайшего напряжения и ума, и сердца, и духа, и заниматься ими могут только люди образованные в истинном смысле этого слова. Они и являются самыми активными участниками межкультурного и межконфессионального диалога.

Стремление создать новую исламскую цивилизацию, пишет Хатами, неизбежно наталкивается на вопрос: может ли ислам оставаться ее центром, средоточием, поскольку история уже знала прекрасный образец исламской цивилизации, время которой прошло? Но религия выходит за рамки цивилизации, – поясняет ученый. В прошлом остаются лишь толкования религии, связанные с историческим контекстом, но не исчерпывающие вечного содержания ислама.

Хатами считает предложенный им путь диалога долгим и тернистым, предостерегая как от крайнего, унылого пессимизма, так и от наивного, беспочвенного оптимизма. Но выбора у современного человечества просто не остается. Мы все, к какой бы цивилизации и религии не принадлежали, оказались на одном корабле, и его безопасность зависит теперь от общих усилий, взаимного доверия и сотрудничества. Альтернативной современным способам социального

бытия, когда одна страна претендует ни безусловную и одностороннюю монополию, может быть только другая парадигма – диалог культур и цивилизаций.

В основе такого диалога – взаимодействие религий: ислама и христианства. Согласие, достигнутое только на политическом и экономическом уровнях, не обладает прочностью, страдает хрупкостью и эфемерностью. Диалог предполагает взаимодействие на глубинном, метафизическом уровне, что неизбежно вовлекает в него религиозные позиции и ценности. «Необходимо вести разговор об основных понятиях, запечатленных в умах и сердцах. Все должны иметь возможность высказать свои мысли о том, что есть жизнь, что есть счастье, и что есть смерть»<sup>1</sup>.

Можно с уверенностью сказать, что иранский философ высказывает идеи, аналогичные концепту коммуникативной рациональности Юргена Хабермаса. Как известно, немецкий философ в своем первоначальном проекте настаивал на реальности и эффективности согласия граждан государства только на политическом уровне, не затрагивающем метафизические пласты: дескать, вполне достаточно договоренностей гражданского характера при полной свободе религиозных, мировоззренческих предпочтений. Но в разговоре-размышлении с Йозефом Ратцингером (экс-папа Бенедикт XVI) Хабермас изменил свою позицию, осознав, что предложенная им коммуникативная модель скользит по поверхности, не затрагивая сердца и умы людей, и потому остается иллюзорной и неэффективной<sup>2</sup>.

Исламский мыслитель, не вступая в прямое общение с Хабермасом, с первых шагов настаивает на необходимости вовлечения в разговор собеседников, размышляющих о самых волнующих, жизненно важных проблемах – о понимании смысла того, что с ними происходит, о своем отношении к Богу, о надеждах на спасение в этой и предстоящей жизни. Как же возможно собеседование представителей различных религий на эти проходящие сквозь века темы? Хатами отвечает на этот вопрос, изыскивая то общее, изначальное, безусловное, что объединяет ислам и христианство – феномен веры. «Наше представление о религии и толкование ее не должны расходиться с духом веры, потому что такое несоответствие стало бы препятствием на пути диалога между религиями»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Хатами С.М. Диалог и новое тысячелетие // Ислам, диалог и гражданское общество. – С. 43.

<sup>2</sup> См.: Хабермас Ю. Политические работы. – М.: Праксис, 2005. – 368 с.

<sup>3</sup> Хатами С.М. Диалог и новое тысячелетие // Ислам, диалог и гражданское общество. – С. 44.

Религиозность, пишет Хатами, есть отклик в душе человека на призыв Всевышнего. Он настаивает на том, что вера не может быть статичной, уподобляясь догме. Напротив, ей присущи динамизм, ее можно сравнить с полноводной, быстротекущей рекой. «Вера, как и река, чтобы не пересохнуть, должна постоянно быть в движении; стоячее болото дает мало надежды. Вера может приносить плоды духовности и мира только тогда, когда она находится в постоянном движении»<sup>1</sup>. И здесь Хатами примыкает, как мне кажется, к позициям Карла Барта и Пауля Тиллиха, соавторов концепции о динамичной, творческой вере, с необходимостью включающей в себя сомнение – на тот момент, когда прерывается живая связь человеческой души с Богом. Чтобы преодолеть эти сомнения, «мы должны каждодневно вновь и вновь укрепляться в вере, постоянно получать животворную поддержку небес»<sup>2</sup>.

И Хатами берет на себя смелость утверждать, что «многие из наших анахронических толкований религии приобретают налет непогрешимости и считаются непреложными». Истины Корана пребывают вне времени, но «наше представление о религиозной традиции в Коране изжило себя и нуждается в переосмыслении»<sup>3</sup>. Религия, вступая в человеческую историю, не может не развиваться. Хатами использует методы современной герменевтики, настаивая на том, что бег времени с неизбежностью порождает новые интерпретации священного текста, и человек может только приближаться к истинному смыслу ниспосланного свыше. Но не порождает ли подобная методология гносеологического релятивизма, не скрывается ли подлинный образ Истины в облаке многочисленных интерпретаций?

Вопрос о плюральной герменевтике священного писания Хатами решает с позиций исламской философии: **истины откровения пребывают вне временных и пространства, но мы живем во временных и пространственных координатах**. Поэтому никто не может претендовать на абсолютное и однозначное истолкование священного текста. «Наше понимание и наши представления о Божественной книге ограничены рамками времени и пространства»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Хатами С.М. Диалог и новое тысячелетие // Ислам, диалог и гражданское общество. – С. 44.

<sup>2</sup> Хатами С.М. Разум и религия // Ислам, диалог и гражданское общество. – С. 54.

<sup>3</sup> Хатами С.М. Диалог цивилизаций и исламский мир // Ислам, диалог и гражданское общество. – С. 54.

<sup>4</sup> Хатами С.М. Диалог цивилизаций и исламский мир // Ислам, диалог и гражданское общество. – С. 11.



Аналогичные мысли можем обнаружить и в работах известного теолога Карла Барта, но только он ведет речь не о Коране, а о Библии<sup>1</sup>.

Каждое слово, сказанное Хатами, полнозвучно, искренне, сверено с интеллектом и обогрето светом веры. Он хочет понять, как в современном мире религиозный человек, будь то иудей, христианин или мусульманин, может сохранить свое достоинство и самоуважение.

Религия живет в душе каждого человека как неосознанное признание бесконечного и сверхестественного. Но все попытки познать это сверхестественное интеллектом оказываются ограниченными и относительными. Даже в науках теории сменяют друг друга, принося множество вопросов без окончательных ответов. Тем более это справедливо в отношении сверхестественного, о чем свидетельствует сменяющаяся череда толкований и воззрений относительно божественных истин. Как понимать ислам? Учение аль-Газали? Ибн-Араби? Ибн-Сины?

Философ ставит одну из сложнейших методологических проблем: абсолютное и возможности его познания интеллектом. Первая его позиция в противовес некоторым западным скептикам – безусловное признание абсолютного, без которого жизнь окутал бы мрак бессмысленности и уныния. Вторая – невозможность познать интеллектом это абсолютное, вечно ускользающее, скрывающее свой лик в безбрежности тайны, т. е. познать однозначно, раз и навсегда. Философа трудно упрекнуть в скептицизме и релятивизме. Он утверждает непреложное: наши знания об абсолютном изменчивы, приблизительны, относительны.

Он выдвигает два тезиса, чтобы преодолеть опасные тенденции, связанные с отождествлением отдельными людьми абсолютного с его толкованиями. Большой риск возникает, когда такие относительные толкования принимаются за окончательные и навязываются окружающим, будто у них нет ни собственного разума, ни прямого соприкосновения с Божественным. «Вечное существование религии обеспечивается нашим пониманием того, что религиозность не может быть ограничена никакими толкованиями, обусловленными во времени или пространстве»<sup>2</sup>.

Но если интеллект лишь приближает к абсолютному, соизмеряясь с историческими и культурными нововведениями, человеческое сердце не знает относительности, обнаруживая способность слышать и воспринимать абсолютное во всем его Величии и непостижимой для интеллекта тайне. «Единственный надежный путь постижения Бога проходит не через наш разум и интеллект, а через наши серд-

<sup>1</sup> См.: *Барт К.* Очерк догматики. – СПб.: Алетея. – 1997. – 160 с.

<sup>2</sup> *Хатами С.М.* Религиозные верования в современном мире // *Ислам, диалог и гражданское общество.* – С. 65.

ца и прямые эмпирические контакты [...] Возможности достижения абсолютного содержатся в молитве»<sup>1</sup>. Хатами, стало быть, в своих взглядах примыкает к исламскому мистицизму (ирфану) и вступает в прямой диалог с христианским мистицизмом («божественный мрак» Дионисия Ареопагита, «ученое незнание» Ник. Кузанского.).

Мыслитель обнаруживает в истории исламской философии два основных способа разрешения вопроса о соотношении философии и религии, которые оказываются характерными и для христианской философии, вплоть до наших дней. Это и создает платформу для диалога цивилизационных парадигм.

Первое решение принадлежит основоположнику исламской философии, создавшему уникальную систему и заложившему основы будущих научных изысканий: Абу Наср аль-Фараби. Его последователям посчастливилось срывать плоды с посаженного им дерева. Аль-Фараби, в духе исламского мировоззрения, не помышляет о том, чтобы, разорвав союз веры и знания, затем соединять их и связывать, добиваясь благозвучной гармонии. Философия и религия занимают одним, и самым основным делом – постижение Первосущего. Но методы, к которым они прибегают, различны в связи с тем, что предназначены они для различной, говоря современным языком, аудитории. Наиболее предпочтительным, согласно аль-Фараби, надо признать путь разума, логики и науки, т. е. философии, обеспечивающей надежным инструментарием постижение Всевышнего.

Но поскольку большинство людей не способны воспринять и уразуметь научные и философские рассуждения и выводы, религия преподносит им те же истины с помощью доступных для них образов и метафор. Для аль-Фараби, подчеркивает Хатами, «религия – это оружие философии, доступной далеко не каждому. А религия – это философия в упрощенном виде [...] истинная религия неизбежно одно и то же, что и истинная философия. Только философия принадлежит элите, а язык религии понятен и народным массам»<sup>2</sup>. Хатами высоко оценивает героические усилия второго Учителя Востока отстоять права философии и даже утвердить ее преимущества перед религией в деле постижения Первосущего. И это в те времена, когда философия не пользовалась особым почетом в обществе, особенно в широких массах населения, и ключевым феноменом культуры признавалась религия.

К тому, что Хатами говорит об учении аль-Фараби, добавлю следу-

<sup>1</sup> Хатами С.М. Религиозные верования в современном мире // Ислам, диалог и гражданское общество. – С. 61.

<sup>2</sup> Хатами С.М. Победа самодержавия и буря тирании // Традиция и мысль во власти авторитаризма. – С. 225.

ющее. Конечно, второй Учитель Востока был прав, когда отождествил предельные задачи философии и религии. Философия, и в самом деле, определялась Аристотелем как постепенное восхождение от чувственного восприятия к познанию первосмыслов и первопричин. Но, как выяснилось в истории мысли, философия оказалась обоюдоострым оружием: она претендовала на открытие сокровенных тайн Бытия, но одновременно ее можно было использовать для доказательства бессилия разума в таких попытках. Аль-Газали начал этот поход на Востоке, Кант победоносно завершил его на Западе (бытие Бога можно логически и доказать, и опровергнуть). В эпоху постмодерна философия обнаружила бессилие в самой ответственной области – метафизике, будучи более не в состоянии сооружать метафизические системы, улавливающие в своих конструкциях все многообразие мира.

Явное предпочтение, оказываемое аль-Фараби философии перед религией, в истории культуры выявило свою несостоятельность. Второй Учитель отдает религию во владения неразвитых умов, не способных освоить высокое интеллектуальное напряжение философских рассуждений. Но проекция в будущее выявляет, что среди исповедующих религиозные воззрения и не вошедших в лабиринты философских рефлексий, присутствуют не только необразованные умы, готовые довольствоваться метафорами и образами.

Постижение Всевышнего, действительно, предполагает обращение к разуму, науке и философии, как тому учил аль-Фараби. Но такое постижение, в то же время, выходит за пределы компетенции разума и рациональной логики, подразумевая не только напряжение познавательных актов, но и духовные усилия, энергия которых подкрепляется помощью свыше. Этого как раз не знает рациональная философия, в то время как в «толпе» находятся люди, проникающие в самую суть Веры, опираясь на божественное Откровение. Самым предпочтительным можно назвать опору на разум в делах веры и, в то же время, преодоление его ограничений в обращении к божественному Откровению.

И Абай говорит о двух основных типах веры. Первый – чисто внешнее, послушное исполнение обрядов и религиозных предписаний без внутреннего продумывания основ религиозности, без глубокого духовного усилия. Такую веру можно назвать слепой, лишенной просвященного сердца. Это «таклиди иман». Ее приверженцы легко впадают в фанатизм и, как выясняется сегодня, религиозный экстремизм. Второй тип веры – «якини иман». Ее приверженцы «принимают веру, убедившись в ее необходимости и справедливости, укрепляют ее в себе разумными доводами»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Абай. Книга слов. – Алма-Ата: «Ел», 1993. – 120 с.

Эти различные типы веры могут составить этапы на жизненном пути личности. Вл. Соловьев в одном из писем так раскрывает свою духовную эволюцию: «человек относительно религии при правильном развитии проходит три возраста: сначала пора детства или слепой веры, затем вторая пора – развитие рассудка и отрицание слепой веры, наконец, последняя пора веры сознательной, основанной на развитии разума»<sup>1</sup>.

А современный теолог Пауль Тиллих не удовлетворился бы и таким объяснением, поскольку опробование веры разумом, ответы на настаивающие душу сомнения-вопросы только подготавливают почву для более сложного, недоступного разуму духовного деяния. Каждый раз и для каждого человека вера есть живой акт диалога, экзистенциального общения с Создателем, свершаемого в этот час и в эту минуту. Такой акт может оказаться недоступным философу, заключенному в «зеркальном кабинете рефлексий» со всеми его интеллектуальными пируэтами и логическими ухищрениями. Метафоры и образы, выпадающие на долю толпы, могут оказаться, сравнительно с рациональными конструкциями, более действенным способом приближения к Всевышнему<sup>2</sup>.

Иранский философ выявляет в истории исламской философии и другой путь, противоположный позиции аль-Фараби и тоже имеющий своих последователей в западном дискурсе: это суфийская доктрина. Для суфиев разум хорош и желателен только до определенного предела, достигнув которого следует оставить его попечение и предаться призывам очищенного от земных пристрастий сердца. Аль-Газали «выступил против философии, сперва принеся мысли в жертву внешнему величию шариата, и в конечном итоге суфизмом утопил сильную жажду души, несовместимую ни с рациональной философией, ни с поверхностными догмами шариата»<sup>3</sup>.

Аль-Газали, пишет Хатами, жил во времена, когда вера людей пошатнулась, и сомнение прокралось в их сердце. В этом прискорбном факте аль-Газали усматривает руку философии, приложивший немало стараний для ослабления веры. И он предпринимает поход против философов, обнаруживая в их учениях множество противоречий и логических неувязок. Самое главное – они проявляют откровенное бессилие в доказательстве существования Бога и его вездесущности. Мастерски владея рациональным оружием аргументации, аль-Газали лишает философию ореола непогрешимости и безуслов-

<sup>1</sup> Вл. Соловьев. Письма. – М., 1923. Т. III. – С. 75.

<sup>2</sup> Тиллих П. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

<sup>3</sup> Хатами С.М. Традиция и мысль во власти авторитаризма. – С. 225.

ного превосходства. Вера обретается иными путями, разуму недоступными.

Диалог культур и цивилизаций развивается, как показывает Хатами, главным образом, на платформе философии: исламской и западной. Осознание своей цивилизационной идентичности, высокого призвания исламского мира и одновременное его вхождение в современную цивилизацию требует, прежде всего, теоретических, философских усилий. Дебаты о социальных и политических проблемах, актуальных сюжетах повседневного общения, адаптация мусульманских норм поведения к ценностям европейской культуры – все эти острые проблемы определяются теоретическими предпосылками согласия и возможных договоренностей.

Проект новой исламской цивилизации обнаруживает особую актуальность в связи с современным миграционным кризисом, великим переселением народов...

### **Знание, вера, совесть. Иван Ильин**

Есть книжки на потребу дня, сработанные командой опытных подмастерьев, выступающих под литературным бизнес-именем, оплачиваемым по самой высокой ставке: детективы, триллеры и прочая, прочая. Много таких псевдокнижек расплодилось за последнее время, заливая мутной волной книжные прилавки и интернет-сайты.

Но есть книги, несущие в себе время, жизнь, страсть, поиск, надежду, веру. Такие книги не пишутся. Их надо выстрадать, жить с ними и в них. Это я о книгах известного русского философа Ивана Ильина, высланного из России на печально знаменитом «философском пароходе» вместе с Ник. Бердяевым, Сем. Франком и другими мыслителями, составляющими гордость русской культуры.

Иван Ильин – православный русский философ. Вся его жизнь – прикосновение, вхождение, возрастание в Вере, открытие духовных тайн, приближение к небесной двери, приоткрывающей неизведанное. Повествовать о вере – значит вторгаться в святая святых: предстояние человека перед Богом, молитва, любовь, совесть, свобода, страдание, смысл. Вера схватывает, скрепляет, связывает воедино все способности человека – сердце, волю, разум, чувство и тем самым определяет, как живет и как будет жить человек: в добре и милосердии, любви и сострадании или в зависти, ненависти и агрессии. Вера это вся жизнь и то, что выходит за ее земные пределы.

Ильин как бы вслушивается в наши сегодняшние проблемы, мучительные вопросы о том, что происходит с человеком и его цивили-

зацией. Почему подвергается бесстыдному глумлению то, что веками составляло сердцевину существования – вера, любовь, сострадание, семья? Откровенная атака на базисные ценности культуры под флагом защиты «прав человека», отрицание духовных основ бытия человека в мире... Но «свобода совести» не есть «свобода от совести». И права человека – это право на жизнь, справедливость, достоинство, уважение, любовь, Веру, но никак не право на преступление, поругание, извращение святынь, добытых ценой страданий и борений многочисленных поколений. *«Где, сокровище твое, там будет и сердце твое»*. Где же наше сердце? Почему терпит оно происходящее сегодня на белом свете?

Многое, многое можем мы почерпнуть, вступая в диалог с Иваном Ильиным. И хорошо, что он еще не знал всех творимых ныне нравственных беззаконий, почти неправдоподобных, почти невероятных. Он пишет о вере не сухие, казенные, наукообразные трактаты, пересыпанные мудреной терминологией. Он сам верует и потому пишет не только умом, но и сердцем, преисполненным духовной любовью и религиозным горением.

Первое, и самое основное: нет ни одного неверующего человека. Установить истинность какого-либо положения – значит поиметь в нем уверенность, которая может через какое-то время улетучиться вследствие появления новых фактов и аргументов. Но иметь уверенность и верить – не одно и то же. Уверенность не затрагивает глубины души, тогда как вера проникает в душу и завладевает ею, потому что речь идет о главном, важном, ценном для жизни того, кто верит. Таким главным может быть и атеистический посыл, защищаемый с пылом и с жаром. Так что религиозные убеждения вызывают неподдельный ужас, как в том признался недавно на высоком научном собрании один из последовательных и неуступчивых марксистов. Однако и он верит – в марксистские постулаты. И никуда от этого факта не уйдет.

Но есть в русском языке тонкое различие, позволяющее отделить веру подобного рода, веру в то, что недостойно Веры, от подлинной, очищающей и возвышающей душу человека Веры, восстанавливающей его животворящую связь с Богом. Можно верить – и сюда подпадают различные предметы, даже низкого достоинства, а можно веровать – и это относится только и высшему началу, к Богу. Речь идет в таком случае о религиозной вере, и этим благодатным даром наделены, конечно, далеко не все. «Верят – все люди, сознательно или бессознательно, злобно или добродушно, сильно или слабо. Веруют же – далеко не все: ибо верование предполагает в человеке способность прилепиться душою (сердцем и волею, и делами) к тому,



что действительно заслуживает веры, что дается людям в духовном опыте, что открывает им некий «путь ко спасению»<sup>1</sup>.

Вера как верование не тождественна доверию. Конечно, можно положиться на другого человека, довериться его авторитету, но это будет только самым начальным этапом на пути веры согласно формуле: верую, потому, что другой верует. Этот этап гетерономной веры должен перейти к автономному этапу: верую, потому что сам предстою перед Богом, в свободном духовном акте, не подчиняясь приказу, предписанию, чужой воле, внешнему авторитету. Верить, как и любить, невозможно по чужой указке, из страха или желания подстроиться, «быть как все».

Ильин называет подлинную Веру, основанную на внутреннем духовном порыве, автономной в отличие от гетерономной псевдоверы, вечно колеблющейся, пребывающей в бесплодных сомнениях, не способной дать отпор скептикам и релятивистам. Это не означает, что в Вере отсутствует научение, авторитет, традиция, догматы. Но задача служителей церкви – побудить верующего к свершению самостоятельного духовного акта, составляющего сущность религиозного опыта. «Идея же о том, что Бог действует в нас «без нас», есть идея, способная погасить религиозный смысл, человеческую ответственность»<sup>2</sup>.

Религиозная вера есть, стало быть, верование в высшее и совершенное, есть доверие к авторитету, приводящее к самостоятельному, ответственному, бесстрашному обращению к Богу. Но не является ли вера уделом людей непросвещенных, необразованных, далеких от науки? Подобный взгляд Ильин называет одним из опасных предразсудков: вера понимается как некий род суеверия, от которого с прогрессом знания человечество с облегчением освобождается. И в самом деле, зачем образованному человеку, освоившему общую теорию относительности, квантовую механику, генную инженерию, живущему в Интернете – религиозная вера? Сегодняшняя реальность свидетельствует, однако, о более сложной картине.

Эпоху называют постсекулярной, имея в виду новое соотношение науки и религии, знания и веры, превращение религиозных конфессий не только в значимый фактор гражданского общества, но и политического климата и, более того, решающий аргумент в геополитическом раскладе сил. В то же время, религиозная ситуация в мире характеризуется неравномерностью в плане географической «прописки». На арабском Востоке религиозная компонента

<sup>1</sup> Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. – М.: «АСТ», 2004. – 588 с. – С. 96.

<sup>2</sup> Ильин И. Религиозный смысл философии. – М.: АСТ, 2003. – 694 с.

общественной жизни усиливается, накаляя атмосферу до градуса арабских революций, в Европе христианское мировоззрение уступает под натиском борьбы за «права человека», в Казахстане удается осуществлять национальную политику межконфессионального согласия и доминирующими формами ментальности и образа жизни становятся религиозно-светские установки и ориентации.

Стало быть, мнение об ослаблении религиозного сознания в эпоху торжествующего знания и информационных технологий оказывается предрассудком. И это вновь ставит на повестку дня извечный вопрос о соотношении знания и веры. Эти два феномена, утверждает Ильин, вовсе не исключают друг друга. Только полуобразованные люди превозносят науку и с пренебрежением относятся к вере. Научные авторитеты всегда понимали и понимают, что все их открытия только приближают к великой тайне мироздания, оставляя ее до конца не раскрытой.

В то же время у веры есть свои непреложные основания. Она исходит из особого рода духовного опыта, откуда проистекает способность любви, совести, свободы, смысла. «Отсюда – всякая подлинная «верующая» вера есть первая и высшая сила человеческой жизни, дающая ему полет через жизнь и смерть. Только здесь человек может обрести своего Бога и Господа и соединить себя с Ним любовью и верностью»<sup>1</sup>.

Вера – не пустоверие, а «крепкое стояние на достаточном основании». Конечно, ей нужна поддержка и помощь разума, тоже имеющего божественной происхождение. Но прежде чем изучить, что есть воздух, надо этим воздухом подышать. И прежде, чем вынести суждение о свете, надо в свете пребывать. Так и с верой – разумные доводы и суждения приходят, когда человек уже вступил в опыт веры. Ильин, как видим, воспроизводит ход мысли Августина Аврелия: верую, чтобы познать. Сама способность мыслить, возможность суждения предполагает употребление связки «есть», в коей присутствует первоначальная божеское соизволение<sup>2</sup>.

Но вера не откажется от поддержки разума со всей силой его аргументов и контраргументов. Она принимает, впитывает разум, памятуя о том, что «в начале был Логос», и становится разумной, в то время как разум согревается верой и становится сердечным. Так что имеет смысл говорить не о взаимодействии веры и знания, а об их сущем тождестве. Имеется в виду, конечно же, не отвлеченный, абстрактный рассудок, презревший духовные задания, а разум как

<sup>1</sup> Ильин И. Религиозный смысл философии. – М.: АСТ, 2003. – С. 117.

<sup>2</sup> См. *Августин Аврелий*. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. – М.: Республика, 1992. – 334 с.

одна из ипостасей, таинственных излучений божественной благодати, обладающий онтологическим статусом.

В своем духовном опыте вера опирается не только на разум. У нее есть другие дары и другие основания, свидетельства внелогического характера, коим присуща высшая и необоримая сила убедительности и неопровержимости. Если говорить о природе, то дух Божий являет свое присутствие в чудесной гармонии дня и ночи, запахе степных трав, сиянии горных вершин. И внутренняя жизнь человека преисполнена свидетельствами любви, совести, свободы, смысла. Тут можно вспомнить иных неговорчивых собеседников, хватающих чуть ли как не «за грудки» в неумном требовании доказательств бытия Бога. Есть, есть такие доказательства, и их немало насчитывается в истории философии.

Но вместе с Ильиным скажем еще и еще раз: кроме логики существуют такие свидетельства, которые перекрывают всю силу логических аргументов. Нет человека, который бы не любил, не сострадал, не молился бы в миг смертельной опасности. И еще вспомнить можно Вл. Соловьева и его три уровня осуществления абсолютного добра в мире<sup>1</sup>. Не только там, в запредельном, трансцентном царствует абсолютное добро. Лучи его проникают в наш грешный, страдающий мир и рассеивают холода, недоверие и подозрительность, вселяя надежду и лаская душу – это лучи Благодати, нисходящей и для тех, кто считает себя неверующим.

Вера, утверждает Ильин, есть сила, центрирующая все остальные способности человека: разум, чувство, волю. Об этом же пишет известный теолог Пауль Тиллих. Но его высказывания напрашиваются на возражения: почему центрирует именно вера, когда руководящим принципом современный человек считает разум или волю, соединяющую чувство и разум? Объяснения Тиллиха не удовлетворяют читателя<sup>2</sup>.

Ильин высказывает ту же мысль, но снимает все возражения. Разум, не согретый верой, поясняет он, может стать источником страшных преступлений и катастроф, вырождаясь в бессердечный рассудок. Воля, отрекаясь от веры, теряет нравственные ориентиры и способна увлечь на путь опасных заблуждений. Чувство, не испытанное верой, увлекает в лабиринты псевдонаслаждений, противоречащих природе и нравственным устоям. Направляет и придает смысл всем устремлениям человека именно вера. «Ибо настоящая религиозность есть не «настроение», не смутное «чаяние», не умственное «допущение», не

<sup>1</sup> См. Соловьев Вл. Оправдание добра / Соловьев Вл. Соч. Т. 2 . – М.: Мысль, 1988. – 892 с.

<sup>2</sup> См. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

полет «воображения», не порыв страсти и не нервный экстаз, поглощающий и затемняющий светоносные функции души, но весь человек сразу: духовно устроенный и Богом ведомый космос»<sup>1</sup>.

Вера определяет и жизнь человека, и его посмертную участь. Все, о чем он думает, к чему стремится, чего достигает – все это направляет сила его веры. Он творит добрые дела с той же органической необходимостью, с какой дерево взращивает и дает плоды. И не потому, что желает спастись, а потому, что это его внутренняя потребность, иначе он не может хотеть, да и не хочет мочь. «Религия есть весь человек, вся жизнь, все дела». И не след искоренять страсти, придающие жизни радостное цветение, а одухотворять их, придавать им блеск благодати.

Но не сказано о вере еще самого главного: это есть процесс двусторонний, согласно богословскому термину синергия (со-участие, со-действие). Бог посылает лучи Благодати, а человек воспринимает их, устремляясь к своему Творцу. Ильин не устает повторять и разъяснять свою ключевую мысль. Религиозный опыт движим стремлением соединить свой субъективный огонь с объективным пламенем, интенсивным Божеским Светом. И философ ссылается на изобретателя диалектики Гераклита, у которого огонь обменивается на все, и все – на огонь.

Ильин прибегает и к другому, излюбленному им термину: «поющее сердце». Так называется одна из его лучших книг, пронизанная высоким духовным смыслом. Он хочет подчеркнуть, что верующий человек только тогда способен услышать глас божий, когда в его сердце вспыхивает искра, «купина», связующая его с божественным огнем, и благодаря этому – с другими «купинами». Этим православие отличается от католизма, где вера основана на воле, предписании, не касаясь живого трепета сердца, не внемля его пению, не воспринимая его искрометной синергии. Отсюда навязывание своей доктрины, преследование еретиков, крестовые походы, костры инквизиции.

Вера есть живая религиозность, молитва, рождающаяся в поющем сердце. Обряды, каноны, таинства – сокровища, которые церковь сохраняет и передает из поколения в поколение. Они призваны возжечь в сердцах молитвенный огонь. И если этого не случается, строгое и последовательное свершение ритуалов, произнесение молитв в установленный час не открывает человеку врата к Богу. Такая молитва остается не услышанной.

Ильин говорит, что каждый молится по-своему. Одни, следуя установленным правилам, молятся утром, вечером и перед едой.

---

<sup>1</sup> Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. – С. 393.

Другие – только в минуты величайшей опасности. И совсем немногие живут, никогда не разлучаясь с молитвой, сохраняя ее в сердце каждый миг своей жизни. И по форме молитвенный опыт, искусство молитвы может быть самым различным. Августин и Паскаль молились острым религиозным сомнением. Пушкин и Тютчев – каждой строкой своих поэтических творений. Русские зодчие возносили свои молитвы, возводя православные храмы, воспевающие благодать божью. Ученые молятся, постигая тайны божественного мироздания.

Но все формы молитвы объединяются единым молитвенным пространством, что обнаруживает символика, проходящая сквозь века религиозного опыта: от первых древних обращений к Солнцу, материальному воплощению духовного бытия, до огня Гераклита и славословия на православной всенощной («Слава тебе, показавшему нам свет!»). Это есть проявление «естественности и неизбежности общечеловеческой молитвенной символики». Веками люди обращались к Богу с надеждой, за что и было послано им Откровение.

Главное, на чем настаивает Ильин – вера есть автономный акт, т. е. внутреннее, свободное обращение человека к Богу, а не следование авторитету, чужому указу или запрету. В вере человек должен стоять на своих ногах. Иначе он окажется беззащитным перед любым скептиком и релятивистом, и начнет сомневаться в том, что считал важнейшим основанием всей своей жизни. Такой человек подобен «дудке», на которой любой может сыграть свою мелодию, или осеннему листу, гонимому ветром.

Ильин как будто обращается к нам с вами и хочет предотвратить опасные заблуждения тех людей, которые, не умея играть собственную мелодию жизни, попадают под влияние заезжих авторитетов. На словах они ратуют за религиозную свободу и права человека, а на деле желают только одного – проникнуть в самое средоточие ценностного мира казахстанцев и подорвать их религиозную и гражданскую идентичность. Напомню, что эта защита «прав человека» оплачивается сполна, без всякой там скупости. Ильин предупреждает: человек может обратиться к Богу только сам, ведь невозможно дышать за другого, любить и понимать за другого и, тем более, умереть вместо него. Авторитет церкви, ее историческая традиция, догматы и каноны побуждают к такому самостоятельному строительству своей веры. И только цельная, искренняя, растущая из сердца вера может устоять перед лживыми посулами заокеанских ревнителей «прав человека».

Ильин предупреждает также об опасности религиозного неистовства, ожесточения и исступления в делах веры. Как бы ни возносился человек к Богу, принимая его ответные Дары, всегда остается их

непреодолимая нетождественность. Бог пребывает в каждом из нас не субстанциально – иначе была бы нарушена его целостность, а только своими излучениями. «Подобно тому, как от солнца мы воспринимаем свет и тепло, но не приемлем само солнце, – подобно этому Бог дарует нам дары своей благодати, с которыми нам надлежит вступать в «срастающееся» или «страствовренное» единение, но не дарует никому из людей свое собственное и подлинное «существо в себе»<sup>1</sup>.

Об этом сказано и у Святителя Иоанна Златоуста, а также в трудах Святого Григория Паламы. Ильин приводит два возможных варианта религиозного фанатизма. Первый – человек возносится к Богу, желает раствориться в нем и в результате исчезает как человек. Второй – фанатик верует, что Бог входит в него, превращая его в «богочеловека». В этом случае можно представить нелепую ситуацию: неисчислимое множество божков. Ни первый, ни второй вариант не имеют ничего общего с творческой, живой верой. Множества богов всеобщее никогда не существовало, если не считать ложные представления людей. Бог всегда един, и в христианстве нет речи о богах или о Боге с маленькой буквы.

Сказать о Боге, что он «познается», «постигается» было бы проявлением непомерной гордыни. Его близость есть одновременно бесконечная удаленность, несхватываемая, не поддающаяся человеку Тайна. Ильин соглашается в этой позиции с апофатическим богословием, хотя и считает его приемлемым только на высших ступенях религиозного опыта. Его позиция отсылает к Дионисию Ареопагиту, у которого читаем о «божественном мраке», сокровитности, недоступности божественного лика<sup>2</sup>.

Ник. Кузанский выражает ту же мысль термином «ученое незнание»<sup>3</sup>. Эта точка зрения противоположна мистическому опыту воссоединения с божественной сущностью, выраженному со всей очевидностью и в исламском (Ибн-Араби) и в христианском (св. Тереза) мистицизме. Различие позиций свидетельствует о многообразии религиозного опыта, о чем так искренне и убедительно сообщает нам Вильям Джеймс<sup>4</sup>. Признавая, что у каждого человека своя молитва, сам Ильин склоняется к православным канонам.

Он говорит о великой божественной Тайне мироздания. Только полунанука, пропитанная позитивизмом, духовно подслеповатая, пре-

<sup>1</sup> Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. – С. 502.

<sup>2</sup> См. Мистическое богословие. – Киев: Путь к истине, 1991. – 437 с.

<sup>3</sup> См. Кузанский Ник. О вере и неверии.

<sup>4</sup> См. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. – С-П.: Андреев и сыновья, 1992. – 418 с.



исполняется духом гордыни, считая, что мир движется по рельсам причинности и можно свести его постижение к конструированию рассудочных схем. «Большой исследователь приступает к своему исследованию с чувством, что он противостоит некой великой тайне, и заканчивает свой труд с убеждением, что он не обладает тайной мира и не исчерпал ее»<sup>1</sup>. Свои скромные труды он полагает за введение, пролегомены к могущему состояться созерцанию Божественного.

Ильин, если я не ошибаюсь воспроизводит позицию аль-Фараби: наука и философия открывают пути к постижению Всевышнего<sup>2</sup>. Эту же мысль высказывает в западном дискурсе Мартин Хайдеггер: современная ситуация есть парадоксальное сочетание научных и технологических достижений с тайной Бытия<sup>3</sup>. Все они имеют в виду позитивную науку, которая не порвала основополагающих связей с первичным духовным истоком. Если же происходит обратное, появляются совсем иные теории и практики: клонирования, создания постчеловека, суррогатного материнства и т. д.

Поскольку единение с Богом оставляет его тайну до конца нераскрытой, творческая, живая вера неизбежно включает в себя момент сомнения. Ильин различает сомнение скептическое, разлагающее, ироническое и сомнение, идущее из глубины сердца, вопрошающее, искреннее. Первое, проникая в душу, разрушает духовный центр, единый первоисточник жизни, побуждая к духовному предательству перед лицом Божиим. У такого человека несколько центров, между которыми он постоянно колеблется, провозглашая за благо скептицизм и релятивизм. Для него добро, совесть, честь – понятия исключительно относительные, и обстоятельства жизни несут его как пустой челн, хотя он и воображает, что правит им сам. Другое дело, сомнение религиозное, творческое. Для людей, сомневающих подобным способом, Ильин и пишет свои книги, дабы помочь им вступить на путь религиозного опыта.

Существует точка зрения, что вера и сомнение исключают друг друга: кто верует, тот не сомневается. Для гетерономной веры, лишённой собственного религиозного акта и полностью полагающейся на авторитет, сомнение, действительно, чуждо и неприемлемо: за такого человека может сомневаться его авторитет. Но если вступаем на путь самостоятельного строительства веры, сомнение предваряет обретение нами очевидности. Без такого сомнения вера окажется

<sup>1</sup> Ильин И. Религиозный смысл философии. – С. 494.

<sup>2</sup> См. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, Наука, 1973. – 394 с.

<sup>3</sup> См. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: ADMARGINEM, 1997. – 450 с.

беззащитной, подверженной бесчисленным атакам и опровержениям. Религиозное сомнение высказывает жажду божьей очевидности, это как бы руки, простертые к Богу. И погашается оно Откровением, когда Бог отвечает мятущемуся сердцу, удостоверяя в своей непреложной Истине.

Апостола Фому напрасно называют «неверующим». Стоя перед лицом невероятного, невозможного, непостижимого, он взалкал очевидности, и Бог не отказал ему в том: Фома удостоверился и перестал сомневаться. Но всем остальным уже не дается такая возможность, и они могут отбросить мучительное сомнение только с помощью Откровения. «Настоящее религиозное сомнение есть состояние огненное, подобное «неопалимой купине», и огонь этого сомнения призван дать человеку первый луч очевидности»<sup>1</sup>.

Ильин, как я его понимаю, считает религиозное сомнение актом только предваряющим, проявляющимся на «паперти веры», выступающим в качестве ее стража, пока она не обрела света очевидности. Но как только Бог отвечает Откровением, сомнение разрешается, чтобы вновь уже не возвращаться. Пауль Тиллих, который, тоже пишет о творческом сомнении, включая его в структуру динамической веры, и согласится, и не согласится с Ильиным. Согласится, потому что тоже считает сомнение неизбежным элементом веры. Не согласится, поскольку сомнение для него не только предваряющий акт, но сущностно свойственный момент веры: в то мгновение, когда связь человека с Творцом прерывается, вспыхивает религиозное сомнение, исчезающее, как только связь восстанавливается<sup>2</sup>. Думается, что эта позиция более адекватна феноменологии веры.

Будучи православным мыслителем, Ильин признает право каждого народа в его историческом бытии на свой способ и образ религиозного диалога с Богом. Так, греки, для которых наиболее существенным было созерцание прекрасного, создали пантеон пластических, эстетически совершенных богов, не отличающихся, однако, нравственными добродетелями. Для иудеев самым главным и неприкосновенным стала религиозная обрядность. Для христиан – живое личностное общение с личностным Богом. И языческие народы не были оставлены Господом на произвол судьбы. У них были свои подвижники и мученики духа. Сократа называют, и по праву, христианином до христианства. Изображения Сократа, Платона и Аристотеля часто помещались в притворах древних христианских церквей. Языческие народы, коих и сегодня на земле немало, число,

<sup>1</sup> Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. – С. 236.

<sup>2</sup> См. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

имеют свою меру откровения и божественной благодати: спасены будут все, кто жил и живет по правде.

Для нашего сегодняшнего мировоззренческого контекста важна направленность размышлений Ильина на образ жизни. Почему именно религиозный вопрос так живо задевает всех и каждого: верующего и атеиста, духовно подслеповатого и зрячего? Потому что вера – глубинная, неизбывная основа, средоточие и центр всех устремлений, желаний, интересов, потребностей. Вера пронизывает молнией жизнь, выходя за ее пределы, отвечая на вопросы, не знающие ответов в земном существовании. Можно только заглушить потребность в вере сутолокой повседневных дел, блуждая в социальных сетях и блогах, дабы пресечь идущие из глубины души сердечные вопрошания.

Поскольку именно вера держит человека и ведет его через все страдания, взлеты и падения к свету Истины, ее пытаются использовать и принудить к осуществлению низменных, целей: безудержное накопление богатств, власть, геополитические интересы, стремление столкнуть людей друг с другом, вызвать кровавую бойню под религиозными флагами, чтобы господствовать и цинично надсмехаться над человеческими святынями. Это возможно только в том случае, если сама вера неустойчива, не добыта собственными усилиями, заимствована у авторитета – то, что Ильин называет гетерономной верой, источником фанатизма и религиозного иступления.

Сам он, настаивая на автономности веры, утверждает: «Ни один человек из живших или живущих на земле, не может считать свою веру совершенной и законченной – по глубине и объему ее, ни по содержанию. Напротив, каждый остается до конца строителем своей веры и Божиим учеником». Признание этого тезиса предохраняет от религиозного догматизма, ожесточенности, неуступчивости, агрессивности и открывает возможности к взыскуемому ныне принципу взаимного признания.

Вопрос о вере, как он представлен у Ильина, – это вопрос, вбирающий все жизненные ценности – любовь, совесть, свободу, смысл. По сути дела, его исследование о вере есть построение этики как основного предназначения всей философии. Когда-то Сократ поставил вопрос ребром: что есть добродетель, можно ли ее познать, а, познав, ей обучить? Философия сегодня все еще призвана к ответу на этот вселенский вопрос. Тщетны попытки сконструировать этические системы, минуя религиозный подход. Это все равно, что стараться построить дом на песке или вычерпать море утлым ведром. Логические ухищрения и рациональные искусы не могут замаскировать простого и очевидного факта: у человека нет критерия абсолютного Добра, если он отрекается от Бога.

То, что считается добром по одну сторону границы, клеймится позором по другую. В мире, в таком случае, нет правых и виноватых, все погружается в трясину бесстыдного релятивизма и воинствующего скептицизма. Мерилом жизни признается личная выгода и польза: умей только ее доказать и прикрыть маской благоприличия постыдные делишки, а то и откровенно и цинично обнажить свое подлинное нутро. Об том учили в свое время древнегреческие софисты, используя ловкие приемы логического надувательства, против чего, как известно, восстал Аристотель, противопоставив софистическому и скептическому разгулу бастион своего логического «Органона». Но сегодня, вопреки Аристотелю, среди нас так много софистов и скептиков, что даже на самом высоком научном олимпе задаются вопросом: «Нельзя ли обосновать систему этики, не обращаясь за помощью к религии»? И подобная тематика предлагается для тщательного обдумывания молодым талантам в качестве одной из конкурсных тем.

Нет, скажем мы вместе с Ильиным, решить квадратуру круга вряд ли под силу и молодым, и даже закаленным в философских баталиях умам. Исследование Ильина, хотя и не претендует на создание системы этики, может быть названо таковым, поскольку вера есть любовь, совесть, свобода, смысл. Она пронизывает и составляет сущность всех этических добродетелей. Более того, в вере проявляется онтологическая природа универсалий. Бог есть любовь, и только потому человек оказывается способным на любовь, источник его веры. Никакое логическое доказательство не способно подвинуть человека к вере – разве что разрешить его умственные сомнения. Никакая воля – «я должен верить» – не способна возжечь в душе огонь веры. Только духовная любовь – и это отличает православие и от католицизма, и от протестантизма – открывает человеку путь к свободной, творческой вере. Тот, кто не испытал возвышенного духовного акта, становится в позу скептика, услаждаясь иронией и язвительными насмешками. Но разве может человек, к примеру, отрицать, что существует Иерусалим и путь к нему, если сам ни разу не был в Иерусалиме и не знает этого пути?

Духовная любовь, связующая Бога и человека, не отрицает жизни чувства и инстинкта, утверждает Ильин. Как бы мы не стремились пресечь и искоренить инстинкт и страсти, такая затея вряд ли удастся. Выход здесь иной – верой воздействовать на страсти, начертав траекторию от эроса к агапэ. Евангельская Мария Магдалина может быть для нас образцом: «в ее отношении ко Христу эрос не был ни подавлен, ни искоренен, но претворился в восторг перед совершенством Сына Божия, и этот восторг был принят Христом как сила одухотворяющая и верующая»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. – С. 486.

И еще один дивный, благословенный дар – совесть. В наше время, пишет Ильин, и в том нельзя с ним не согласиться, умные, образованные и предприимчивые люди считают совесть излишней роскошью. Пусть ею утешаются, де, слабовольные неудачники. А им, сильным и находчивым, не пристало отвлекаться от цели более существенной: извлечь как можно больше пользы и земных благ, чему совесть может стать ненужной помехой. Наверное, небрежение совестью одна из причин того, что и в современной философской литературе так мало внимания уделяется первостепенной для жизни человеческой проблеме.

Мне довелось читать о феномене совести у немногих западных мыслителей, хотя я посвятила годы и годы исследованию их концепций<sup>1</sup>. Мартин Хайдеггер – из тех, кто не смог избежать этой темы в экзистенциальной аналитике *Dasein*. И дал ей трактовку в духе фундаментальной онтологии. Совесть – один из экзистенциалов, не позволяющих успокоиться в уютном покое усредненной повседневности, призывая человека стряхнуть оковы *das Man* и устремиться к подлинному бытию и личностному выбору своей судьбы<sup>2</sup>.

В потоке казахстанских диссертаций и монографий, где представлены все и всяческие темы, отсутствует только «второстепенный» сюжет совести, в чем я могла убедиться, будучи заместителем председателя одного из диссертационных Советов. Тем значительнее представляется обращение к этой теме Ивана Ильина.

Для многих людей совесть, пишет он, кажется чем-то устрашающим, угрожающим, настигающим человека после свершенного проступка. Она укоряет и даже вонзается в душу и сердце, вызывая у иных ненависть и отвращение. Как у пушкинского Скупого рыцаря: «Когтистый зверь, скребущий сердце – совесть»...

И я в своих лекциях по этике добросовестно воспроизводила укоренившийся штамп, представляя совесть как стража, контролера, придирчивого и неподкупного судью. Но, оказывается, это совсем не основная и не определяющая миссия совести. Она есть нравственная гениальность, «живая и цельная воля к совершенному», божественная благодать, коснувшаяся нашего существа. Совестьный акт и последующий за ним поступок – величайшие события в жизни, когда человек удостоверяется, что божественное в нем стало его собственным выбором, драгоценнейшим даром, что совесть божьими путями ведет его к справедливости, праведности и святости. Совесть – не

<sup>1</sup> См. Соловьева Г.Г. Современная западная философия. Компаративистские исследования. Т. 1-2. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012.

<sup>2</sup> См. Хайдеггер М. Бытие и время.

интеллектуальный акт, поддерживаемый доводами рассудка. В ней участвует все существо человека – и разум, и чувство, и воля, ведомые и освященные верой.

Не в такие ли святые мгновения некий король укрывал своей шубой замерзающего нищего, а Петр Первый спасал в ледяной воде утопающих на Лахте! Человек хотя бы на краткий миг становится живым явлением Его воли, Ее вдохновенным воплощением, осуществляя Его волю как свою собственную. Опыт совести подобен опыту молитвы. «Совесть есть сама внутренняя сила Божия в нас, которая открывается нам как наше собственное глубочайшее существо»<sup>1</sup>. Совесть побуждает к ответственности и добросовестности в наших будничных, повседневных и прозаичных делах. Что стало бы с нами, если бы летчики, врачи, дворники враз и вдруг утратили бы дар совести? Какой мертвой, пустой и просто невозможно-хаотичной и опасной стала бы жизнь для всех и каждого!

И, конечно, тема веры – это тема свободы. Любить, мыслить, верить и молиться можно только свободно. Никакие запреты, гонения, тем более, насилие не способны принудить человека отказаться от этих драгоценных божьих даров – разве что предав самого себя. Прийти к Богу – не означает лишить себя свободы, унизиться. И в самом деле, продолжим рассуждение Ильина, – почему человек становится способным к свободе? Откуда в нем эта удивительная сила? Не потому ли, что он причастен к духовным реалиям, откуда и черпает потенциал свободы – выбор самого себя, определение своей жизненной позиции и модальности духовного характера.

По какую сторону баррикад встать – идти ли нелегкой дорогой благочестия и добра, временами срываясь, падая и вновь поднимаясь со всей решительностью и твердостью, или выбрать другой, противоположный путь, совершая зло сознательно, а иногда просто по недоразумению и равнодушию, неуклонно скатываясь в бездну. Покуда жив, покуда можно, стань хорош. Так говорил Марк Аврелий. Ильин ту же мысль выражает иначе: надо изменить поговорку «по милу хорош» и стремиться действовать согласно принципу «по хорошу мил».

Впрочем, мой опыт преподавания подсказывает, что люди не приемлют, в большинстве своем, подобной альтернативы. Каждый человек по своему добр и по своему зол, нет идеальных существ на земле, подобных ангелам, – с жаром утверждают мои молодые оппоненты. А я им в этих случаях возражаю: да, ангелов среди нас нет. Но есть люди в принципе добрые, не лишённые, правда, заблуждений и совершающие порой поступки, о которых горько сожалеют, надеясь

---

<sup>1</sup> Ильин И. Религиозный смысл философии. – С. 180.



их не повторять. И есть люди другой жизненной ориентации, которые сознательно и неуклонно продвигаются в противоположном направлении, прочь от света добра, хотя и они не лишены проблесков раскаяния и призывов совести.

Согласимся с Ильиным, что «поклонение Богу не унижает человека, а впервые довершает его бытие и возвышает его. Человек же, который «ничему не поклоняется», обманывает сам себя, ибо на самом деле он поклоняется самому себе»<sup>1</sup>. Свобода, разъясняет философ, – не производ, не исполнение всех наших желаний и прихотей. Это внутренняя, идущая из духовных истоков сила, позволяющая повернуть против неблагоприятных обстоятельств, самим править своим жизненным челном. И самое главное – свобода, ниспосланная свыше, не есть свобода творить зло. Смысл ее определяется противоположным вектором: направленность жизни к духовным содержаниям, предстояние перед Богом и ответственность перед Ним.

Но есть в трудах Ильина страницы, вызывающие внутреннее сопротивление и необоримое желание вступить в полемику – хотя философ нас уже не услышит. Тем охотнее, как и многие другие, станем ему возражать. Речь идет о страдании в его соотношении с грехом. Ильин слагает страданию настоящую сагу: будучи и физическим, и душевным, оно имеет глубочайший смысл, очищает от пороков, избавляет от греховности, направляет на стезю Господню. Надо, де, научиться смотреть страданию в лицо, «страдать достойно и одухотворенно», чтобы избавиться от своей порочности и греховности.

Если следовать подобной логике, то Бог послал людей в мир на страдания, и нечего нам пенять на злоключения судьбы. Примиримся с болезнями (к чему физкультура и медицина), сквозь пальцы будем смотреть на страждущих и лишенных крова, забудем о христианской добродетели сострадания, позволим себе и другим беспрепятственно страдать, очищаясь в этой огненной муке. Не обернуть ли нам подобный абсурдный ход рассуждений? Наши поступки, грехи, безволие, бездействие порождают страдания, боль и муки. Избавляясь от пороков, раскаиваясь в грехах, человек может и должен избавляться от страданий. Именно тогда сердце его научится петь, торжествуя и радуясь божьим Дарам, Жизни и Вере. Именно тогда он исполнит божью заповедь о любви не только к ближнему, но и к дальнему, о сострадании, сочувствии и милосердии. *«Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут».*

Вера, учит Ильин – не только благие мысли и благие желания, но и вся жизнь: семья, общество, государство, культура. В этом контексте

---

<sup>1</sup> Ильин И. Религиозный смысл философии. – С. 362.

выясняется религиозный смысл философии. Она связана с религией тесными, братскими узами. Уже потому, что задача, определяемая философией в качестве первоосновной – та же самая, что и у религии, хотя способы и средства ее постижения выбираются различные, «ибо философия с самого начала приняла в себя тот самый предмет, в аффективно-иррациональном переживании которого пребывала религия». Этого очевидного факта упорно не замечают иные профессиональные философы, продолжающие вопрошать, в чем же заключается предмет философии, ни жалея при этом сил и времени и сбивая с толку доверчивых слушателей.

Еще задолго до Ильина, в другом культурно-историческом пространстве, мысль о едином предмете философии и религии высказывалась глубокомысленным проницательным аль-Фараби. И не только высказывалась, но и осуществлялась в построении его грандиозной системы: наука и философия – один из самых предпочтительных путей к постижению Аллаха. Религия стремится к тому же, но с помощью образов и метафор, что предназначено для людей менее сведущих в науках и не подготовленных к интеллектуальной деятельности. Через двести примерно лет другой великий мыслитель, в ином историко-культурном дискурсе, св. Фома Аквинский изменил эту диспозицию между философией и религией: первая опирается на разум и доказательства, вторая, не отвергая разума, воспринимает Откровение и раскрывает такие горизонты, которые разуму без вспомоществования сверху, остаются не доступными.

Ильин решительно сближает философию и религию. Философия по предназначению своему имеет религиозный смысл, поскольку предмет ее настойчивых поисков – тот же, что и у религии. Более того, ее высшее предназначение – раскрывать духовное содержание природных и социальных явлений: благодной тишины летнего утра, загадочного сияния луны, пестрого многоцветья лесной опушки, неизъяснимой силы материнской любви, мужества защитников отечества. Думаю, в этом пункте никто не станет возражать, если уточнить термины и говорить не о религиозном смысле философии, а о ее роли духовной наставницы общества.

Ильин высказывает мысль более четко, без утайки и камуфляжа. Да и зачем они ему? Философия, даже если она отрешивается от религии и претендует на полную зрелость и самостоятельность, имеет религиозный смысл, поскольку причастна к делу Божьему: во всем сотворенном усматривать и раскрывать его духовный характер. Другими словами, философское призвание – узреть, открыть божественное во всех предметах, ибо Бог присутствует во всем – в зеленом лесу, художественном творении, философском трактате.

Ильин разграничивает рассудок, уличая его в пошлости, т.е. попытке познания вне луча Божьего, и философский разум, коему даны свыше великие дары. Каждый истинный мыслитель совершает философский акт, приоткрывающий ему нечто сокровенное и потаенное для других. Философский акт Гераклита обнажил перед ним загадочную духовную сущность Огня. Философский акт Парменида предъявил его разуму единое и умопостигаемое как сверкающий тысячами гранями Шар. Акт Аристотеля наградил его постижением имманентной энтелехии. И тот, кто занимается историей философии, наставляет Ильин, не может ограничиваться феноменологическим методом, но обязан воспроизвести соответствующие мыслительные акты. Здесь вспоминается «Наукоучение» Фихте и его призыв «Делай так, как я!», т.е. не описывай процесс мысли, а сам осуществляя соответствующий мыслительный акт. Из современных философов ту же практику настоятельно рекомендует Мераб Мамардашвили, взывая к опыту любви: не говорить о любви, а любить, не рассуждать о мышлении, а мыслить<sup>1</sup>.

Ильин так высоко оценивает возможности разума, что опережает в этом пункте самого Св. Фому Аквинского. Русский философ считает, что уже в мыслительном акте возможно загадочное единение с Богом. Философский акт, «по учению Пифагора, или Парменида, или Платона, или Плотина, или Спинозы, или Гегеля, возводит к постижению Бога и к таинственному отождествлению с ним в акте мысли»<sup>2</sup>. Для Фомы Аквинского такое постижение дается только Откровением, с помощью божественной Благодати.

Но как совершается такой мыслительный, философический акт – для иных из нас тайна за семью печатями. И религиозный смысл философии для таких людей – тоже блажь и пустая затея. Философия обязана блюсти чистоту, честь своего мундира, доверяя исключительно испытанному методу рефлексии. Но, как тонко подметил Теодор Адорно, «чистая философия» оказывается «в зеркальном кабинете рефлексий», не находя ни входа, ни выхода, окутываясь густым туманом фантазмов и заблуждений<sup>3</sup>.

Не удастся, нет, не удастся философии отстоять свою полную независимость, уж очень тесно связана она кровными узами с религией. И философское знание – онтология, гносеология, антропология – выражается в пустопорожнее препирательство неговорчивых позиций,

<sup>1</sup> См. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992 – 414 с.

<sup>2</sup> Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. – С. 485.

<sup>3</sup> См. Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Академический проект, 2010.

тускло мерцающих осколками истины, если не освещается единой и безусловной Истиной. И нет надобности ломать копыя, чтобы доказать, кто призван к руководству – религия или философия. Истинная религия – всегда философия, а истинная философия – всегда религия.

Знание и вера... Этих двух слов явно недостаточно, чтобы вместить всю полноту содержания веры. Следует добавить: и совесть, и любовь, и смысл, и жизнь. Все, что составляет для человека самое драгоценное, святое и непреложное. Что с нами всегда, даже если мы того не признаем. Вера есть целостность личности и потому целостность жизни.

За что не стоит умереть, тем не стоит и жить.

### **Улыбка Джоконды или поверженный скептицизм. Павел Флоренский**

Мы даже не знаем, когда он был расстрелян и где похоронен. По одним сведениям – в 1943 году, в Санкт-Петербурге, по другим – в 1937, на Соловках, где тело его было сброшено под лед. Накануне он написал своей семье, что скоро, совсем скоро они свидятся: обещали ему помилование.

Один из самых великих русских умов, гений, неизвестный в Европе и в Азии. Да и в своей стране, России, мало что говорит народу его имя. А ведь он сделал открытия во многих областях знания – математике, физике, электротехнике, предвосхитившие и опередившие иные суперсовременные теории. Он был непревзойденным знатоком древних языков, сравнительной лингвистики, теории музыки. Но вовсе не энциклопедистом. Все его поразительные успехи в науках, все познания и открытия порождались единым началом – Верой во Христа-спасителя. Прежде всего, он был священником и по долгу служения, и в сердце своем, согретым любовью к Творцу. Его научные и философские занятия – малые проявления, искры того гераклитовского огня, что горел неугасимо в его душе. Он был Избранником. Дарованное ему свыше и умноженное каждодневным трудом он безвозмездно отдавал людям.

И почему, почему так предательски неблагодарны те, кому достаются сокровища духовных бдений, научных и философских открытий? Они пользуются трудами гения, приговаривая его к смерти. Они живут за счет его внутренней духовной энергии, забывая его имя. Как говорит современный испанский философ Ортега-и-Гассет, массы бездумно потребляют созданное духовной элитой, и если в прежние времена к ней проявлялось уважительное отношение, то ныне посредственность топчет элиту, одержимая постыдным замыслом утвердить в мире свои правила игры.

Но с Флоренским расправлялись не массы в понимании Ортеги. Это были люди, усмотревшие в гениальности ученого и мыслителя угрозу своему влиянию, своей власти, своей силе. Власть политическая и власть духовная – известная во все века антитеза. Флоренского уничтожили физически. Но власть его уничтожить невозможно. Имя его палачей, изуверов, не ведающих, что творят, кануло в Лету. А Флоренский улыбается нам с портрета и говорит с нами в своих проникновенных, удивительных книгах высочайшего интеллектуального и духовного напряжения...

Судьба его напоминает мятежную беспокойную жизнь Ибн-Сины. Великий врачеватель, математик, физик, астроном, логик, философ тоже не был энциклопедистом, поскольку его поражающие воображения знания исходили из одного, бездонного, бесконечного истока – веры во Всевышнего. И та же черная неблагодарность тех, кто с жадностью поглощал его знания. И то же преследование наделенных земной властью: погони, заключение в тюрьму, покушения, возвышения и падения, поджоги библиотек, уничтожение бесценных трудов. Как сумел он, как успел за небольшой, отпущенный ему жизненный срок, создать творческое наследие, вошедшее мощным аккордом в мировую культуру? Изнемогая от жажды среди жгучих песков, спасаясь от преследований, склоняясь над умирающим другом – как успевал он не только писать научные трактаты, поэмы, рубаи, романы, но и вступать в поединок со смертью, отбирая у нее тех, кто еще хотел жить?

...Флоренский не смог выполнить своего обещания, не смог обнять любимых своих детей и жену. Но он выполнил обещание, данное Богу – остаться человеком при любых обстоятельствах и не склонять головы перед теми, кто утратил человеческий облик и забыл о своей принадлежности к духовной родине.

Свою философию он называет конкретной метафизикой. Сразу вспоминается современный французский философ Габриэль Марсель, который, не зная и не читая текстов русского своего собрата, полагает, что именно ему принадлежит пальма первенства в изобретении конкретной философии: не довольствоваться «маршировкой» логических аргументов, связанных солдатской дисциплиной «системы», но позволить философии вновь стать раскованной, свободной, вольной птицей, как то было во времена ее рождения. Пусть она начнет с жизненной, конкретной ситуации, в которой оказывается человек, страдая, отчаиваясь и одновременно ликуя, упиваясь днями, отпущенными ему свыше. И в этой ситуации философия, наполняясь жизненными соками, воспрянет и окажется способной к метафизическим прозрениям<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Марсель Г. Практическая мудрость философии. – М.: Издат. гуманитарной литературы, 1995. – 215 с.

У Флоренского конкретная метафизика имеет другие смыслы. Много сказано и написано о загадочности, сюрреальности, экстравагантности его авангардистских текстов. Он, де, увлечен инсценировкой, монтажом идей, игрой ассоциаций, прибегая к мистификациям и пародийности, проявляя абсолютный скепсис, не падающий даже логику. И более того, он допускает, якобы, двусмысленности, лукавит, скрывается за плутовской интонацией. Если поверить этим и другим подобным характеристикам, возникает образ этакого отчаянного постмодерниста, совсем не вызывающего симпатий. Но верить не обязательно. Ведь и Сократа, искренне и чистосердечно признающего: «я знаю, что ничего не знаю» и бросающего невинные, на первый взгляд, вопросы заносчивым собеседникам, обвиняли некогда в «крючкотворстве» и «коварной игре словами».

Откройте первые страницы главной книги Флоренского «Столп и утверждение истины»<sup>1</sup>. И вашему удивлению не будет предела. Где плутовская интонация, абсолютный скепсис, пародийность, лукавство и безоговорочное отвержение логики? Это, наверное, о ком-то другом. Тут явная подмена понятий и намеренная путаница. Книга написана в форме писем к близкому другу, с которым когда-то жили душа в душу, делились самым сокровенным, стремясь проникнуть сообща к тайникам человеческой жизни и смерти, постигнуть Волю Божью. И вот друга уже нет. Но осталась общая задача, которую предстоит решать, обращаясь к нему в мыслях своих.

Лирическая интонация, предельная искренность, пейзаж печальный и строгий, как и пейзаж одинокой, но не утратившей надежды души. Каждое письмо глубоко лично, без всяких прикрас и двусмысленностей. И эта живопись словами, трогающая душу за живое, вдруг прерывается сложной вязью логических аргументов, математическими выкладками, сравнительной лингвистикой, почти головокружительными пассажами дискурсии, так что обычный читатель, привыкший к школьной математике философских текстов, не сразу и не вдруг справится с этой высшей математикой мысли (да и справится ли?).

Может быть, лиричность и искренность – все-таки прием, возникает вкрадчивое сомнение? Как, положим у известного современного постмодерниста Умберто Эко, который искусно воспитал читателя своего романа «Имя розы» и превратил его из заурядного, массового потребителя блокбастеров в высоколобого интеллектуала, с жадностью поглощающего суперсложные философские и теологические тексты? Не знаю, что и подумать, но Флоренский, хотя тоже имеет

---

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины / Сочин. Т.1. – М.: Правда, 1990. – 490 с.



отношение к постмодернизму, о чем будет сказано позже, кажется, просто тоскует, утративши друга и не хочет терять его, сохраняя с ним внутреннюю духовную связь.

Жанр «философских писем» сам по себе не нов. Вольтер, остроумнейший, блистательный стилист, охотно обращался к этому жанру. Петр Чаадаев не просто пострадал, но потерял в жизни все, чем дорожил – из-за неосторожной публикации своих «Философических писем». Но у Флоренского письма совсем особые. Не поучающие и не иронизирующие. Письма – совместные поиски той самой конкретной метафизики, которую замыслили вместе с другом и вместе с другом должны ее и создать. Конкретная – не в том смысле, который вкладывает в термин Марсель.

Флоренский хочет сказать и говорит («имеющий уши, да услышит»), что конкретная метафизика не удовлетворяется идеей Бога, его логическим конструктом, как то происходит в отвлеченной философии. Конкретная метафизика приемлет живого Бога, которого любят, молят о прощении, который утешает и подает надежду на жизнь вечную. Эта позиция полностью изменяет понимание логики как дела чисто человеческого. Логика есть и деяние Бога и потому получает, согласно Флоренскому, новые возможности и категориальные формы. И то, что иными воспринимается как измена рациональности, на самом деле означает прикосновение к логической мощи божественного Разума. Причем, это не Бог в стихии чистого мышления, как то оказывается в логике Гегеля: «идея есть бог, и, стало быть, бог и есть диалектика». У отца Павла в божественной Логике присутствует живой Бог, а не только его идея.

Это лишь пролегомены, говоря словами Канта, к могущей быть конкретной философии. То, что пока сказано, может звучать неубедительно и не проникать в сознание неподготовленного читателя. Но на все требуется время – Ганс Георг Гадамер постоянно напоминает о темпоральной структуре понимания. Наберемся капельку терпения.

Некоторые исследователи признаются: трудно найти первую философскую интуицию в разноплановом, масштабном по замыслу и исполнению учении Флоренского, ответом на которую стала бы его философия. Но чего стоит подобное признание, если «первая интуиция» лежит, как на ладони или, говоря словами Фихте, является «ясной, как солнце». Все в этом мире зыбко, неустойчиво, текуче, все расплывается, двоится, кружится, ускользает в мертвенную бездну. И возникает неустрашимая потребность найти опору, выбраться из ада скептицизма, для которого достоверно только то, что нет ничего достоверного. Но есть, есть спасение. Надо только его найти, чтобы выбраться из трясины сомнений и вздохнуть полной грудью. «Столп

и утверждение истины» – вот она, исходная интуиция, и именно так называется главная книга Флоренского.

То, что движет душой философа, не чуждо и нам с вами. Коварство относительного, изменчивого не оставляет сегодня никакой, казалось бы, надежды, на обретение прочного, незыблемого, абсолютного. Вновь торжествуют изрядно потрепанные временем, но не уступающие позиций тезисы скептицизма и софистики, обряженные в модные ныне сюртуки «плюрализма». Все можно оправдать, на все есть свои основания, у каждого своя правда, свой веский резон. И разве не говаривали великие, что истинное по эту сторону границы, считается ложью по ту? И так легко становится жить иным, попирая нормы, законы, обычаи, универсальные ценности, провозглашая цивилизационным завоеванием свободу совести, что оборачивается, однако, свободой от совести, стыда, чести, человечности. Мир, где зло и нечисть уже не прикрываются, как прежде, маской благочестия и праведности, но зло возводится в закон и не ждет никаких оправданий.

Против такого бесстыдного релятивизма и абсолютного скептицизма и восстает Флоренский. Он произносит заветное слово Истина, и у него начинается сильнее биться сердце, совсем по гегелевскому разъяснению: «Истина – великое слово и еще более великое дело... Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь». И Флоренский, как великий знаток древности, дает этимологическое толкование термина. В русском языке обнажается онтологичность истины: это «естина» – абсолютная реальность (в одно связывают два слова – «истина» и «есть»). В греческом раскрывается другая грань: истина – нечто пребывающее, устойчивое, неизменное, преодолевающее время, нечто «способное пребывать в потоке забвения». В латинском – истина приобретает юридические интонации, в еврейском – означает надежность, верность, неотменяемость Божьего обетования. И все вместе эти смыслы – онтологический, гносеологический, юридический, теократический – воссоздают полноту содержания термина Истина.

Но определяющим Флоренский считает христианское понимание Истины как божественной Благодати, явленного во плоти Бога – Иисуса Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь». Отсюда слова Апостола Павла о церкви Христовой: «Столп и утверждение истины». Трудно согласиться с биографом и исследователем творчества Флоренского игуменом Андроником (Трубачевым) в том, что философ начинает свой путь не с поисков Благоты, нравственного, а с поисков истины,

гносеологического<sup>1</sup>. Но Истина и есть, в понимании Флоренского, и Благое, и нравственное, и воплощение всех духовных совершенств.

Однако, если речь идет об Истине, тут же возникает вопрос о ее критерии, т. е. достоверности. О том, есть ли такое основание, которое уже не нуждается в доказательстве. Как же его найти? Есть два ответа: либо истина открывается непосредственно как данность, либо опосредованно, через дискурсию, цепь аргументов. Флоренский не приемлет ни тот, ни другой путь. **Непосредственная данность**, полагает он, сводится к трем вариантам: признание критерием истинности чувственного опыта, возможность удостоверения аксиоматическими положениями рассудка и наконец, мистическое озарение. Но все три типа непосредственной достоверности страдают одним и тем же пороком: они основаны на самоидентификации, выражаемой знаменитым законом формальной логики « $A=A$ ».

И Флоренский начинает свой победоносный поход, который так страшит борборников чистой философии и оскорбляет их в лучших чувствах. Оказывается, что формула « $A=A$ » тавтологична и бессмысленна. Она препятствует движению мысли и в пространстве, и во времени. Более того, она эту мысль умерщвляет. «Закон тождества есть дух смерти, пустоты и ничтожества»<sup>2</sup>. Это не значит, однако, что Флоренский покупается на логику, святая святых философии. Он намерен ввести в логику религиозный опыт, а в религиозный опыт – логику, а значит, открыть новую, божественную логику, включающую дискурсию и интуицию, но превосходящую их стократ мощью и великолепием, т. е. оправдать разумное сверхразумным, а чувственное – сверхчувственным.

Еще одна возможность достоверности: **опосредованный путь**, цепочка аргументов. Но и он не одобряется философом. Ведь каждый высказанный тезис нуждается в доказательстве, это доказательство, в свою очередь, должно быть подкреплено аргументами и т. д. И нет тому остановки. В подобном нисхождении в серый туман «дурной бесконечности», падении в беспредельность и в бездонность, легко узнается знаменитый троп античных скептиков, который довел их до отчаяния и принудил к отречению от познавательных усилий. Отказ от познания истины приносит им, казалось бы, желанное облегчение, безмятежность, атараксию. Теперь ничто их не волнует, ничто не в силах повлиять на их невозмутимость и умиротворенность – даже угроза смерти посреди разбушевавшейся морской стихии.

<sup>1</sup> Игумен Андроник (Трубаев). Из истории книги «Столп и утверждение истины» / Флоренский П. Столп и утверждение истины, кн. 1. (II). – М.: издательства «Правда», 1990. – 839 с.

<sup>2</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. Кн. 1. (I). – С. 25.

Будьте так же спокойны, как свинья, пожирающая корм в бурю, не обращая внимание на крайнюю опасность ситуации, – изрекает отец скептицизма Пиррон.

Скептицизм – вот достойный противник, с которым предстоит встретиться Флоренскому. И до него самые пытливые умы, подстрегаемые аргументами скептиков, пытались покончить с ним, чтобы защитить честь и достоинство философии. Спиноза грезил о *causa sui*, субстанции, могущей приостановить «регресс в бесконечность». Декарт «вывернул наизнанку» скептическую аргументацию и в своем «*cogito ergo sum*» доказал, что само сомнение есть безусловная, непосредственная достоверность сознания. Гегель включил скептицизм как момент, этап диалектического развертывания мысли от тезиса к антитезису и синтезу. Но все подобные опыты оказывались неудовлетворительными, и скептицизм вновь и вновь победно поднимал свои знамена в самые критические, беспокойные времена истории и познания.

И вот пришел Флоренский. Ему предстоит очередная дуэль. Первая мысль: не отказаться ли, не принять ли позицию воздержания и безмятежности? Но тут же возникает внутренний протест. Да ведь это вовсе не безмятежность и не покой, а их прямая противоположность – терзание, огненная пытка (пѣр – огонь), когда даже слова срываются со своих гнезд и наступает безумие: ибо безумие и есть «переживание без – субстанциальности, без – опорности ума»<sup>1</sup>.

Как же избавиться от пирронической лавы скептицизма, как выйти из ада абсолютного сомнения? Флоренский начинает восхождение к Богу – Истине, православную Теодицею, позволяющую отыскать достоверность, ее критерий, урезонить скептицизм, обрести во мгле сомнений сияние Истины – Блага. И для сегодняшних скептиков, софистов, релятивистов, плюралистов всех мастей весьма полезным было бы услышать голос великого русского философа, приобщиться к его опыту высвобождения из тисков пирронизма и обретения достоверности нетленной Истины.

Итак, не интуиция и не дискурсия. Тогда, может быть, дискурсия – интуиция, интуитивный разум и разумная интуиция? – вопрошает Флоренский, все еще настигаемый бичом сомнения. Для преодоления скептицизма надо утвердить единое, объемлющее бесконечность. Но как возможно такое единое, если непреклонным стражем стоит закон тождества  $A=A$ , не допускающий беспокойства движения, выхода к не А? Оказывается, в сфере рассудка ответа не найти, и муки пирронова огня приведут к агонии, к бессмысленному кошмару скептицизма и софистики, не имеющих твердой опоры.

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. Кн. 1. (I). – С. 38.

И приходит решение – выйти за пределы рассудка с его законом тождества к живому опыту веры, где обнаруживается новая норма логики, освященной свыше, и устанавливается полный, содержательный закон тождества, сохраняющий единство и раскрывающий врата бесконечного множества. Это «нумерический» закон – символ, и ему уже не потребуется подкрепление доказательством, поэтому он препобеждает скептицизм с его доводящим до безумия «регрессом в бесконечность». Человеческая и божественная мудрость встретились: Бог входит в человека, и человек – в Бога, чтобы в этом внелогическом акте оправдать разум сверхразумным. Вера дает новую логику. Объявлено иное начало деятельности разума, дана духовная оценка рассудочных законов мышления.

**Первая ступень веры** – «не хочу рассудка» (*Credo quia absurdum*), не спущусь в низины рассудка, хочу быть безрассудным, волею оторвать сомнения ума (Тертуллиан). **Вторая ступень:** вера – как источник высшего разума, именно в ней рассудок получает свою глубину – бесконечное и вечное не превращу в конечное и временное (Ансельм Кентерберийский и его *credo it intelligenam*). И только через девять веков – **третья ступень:** *Intelligo ut credam* – знаю, чтобы верить. Границы знания и веры сливаются: я не только верю, но и знаю. Это три ступени веры обнаруживаются и в онтогенезе, и в филогенезе, и Флоренский не говорит здесь, пожалуй, ничего нового. Об этапах веры писал ранее Вл. Соловьев, еще ранее исламские философы Ибн-Араби и аль-Газали.

Истина и по форме, и по содержанию – одна. Но восприятие Истины зависит от способности и уровня стремящегося к ней индивида или народа. «Этим дважды разрывается непосредственное единство формы и содержания и знание Истины делается знанием об Истине»<sup>1</sup>. То, о чем говорит Флоренский, касается существа самых острых сегодняшних дискуссий: остается ли неизменной Истина, церковные догматы, или, согласно плюральной герменевтике, они видоизменяются, «подстраиваются» под современный климат эпохи? Флоренский отвечает однозначно: изменяется не Истина, а наш уровень ее восприятия, в зависимости от неудержимо бегущего времени и накопления социально-культурного опыта. О том же писали задолго до Флоренского исламские мыслители. Ибн-Араби разъяснял, что душа человека – форма перстня, куда и может только опуститься богоявление, согласно форме души – перстня. Ответы даны и восточными, и русскими, и современными западными мыслителями. Так, утверждая единство Истины, французский философ Поль Рикер пишет о «конфликте интерпретаций».

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. Кн. 1. (I). – С. 143.

Сама же Истина – солнечный блеск, и она не знает антиномий (противоречий). Другое дело – познание человеком мира в форме научных теорий и гипотез. Мир многообразен, неуловим в своей полноте и многозначности. И потому антиномичность, противоречия – неизбежная участь его познания. Истина (с маленькой буквы) «есть антиномия и не может не быть ею». Гераклит впервые открыл мировую гармонию и сверхмирное единство бытия, но он же всю жизнь тосковал из-за разрозненности и антиномичности земной юдоли. Мир трагически прекрасен в своей раздробленности. Его гармония – в его дисгармонии. И Платон – сторонник антиномичности рассудка. Его диалоги – художественно драматизированные антиномии. Более того, и в религиозном переживании тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают живую ткань этого феномена: где нет антиномии, там нет и веры.

Флоренский вводит антиномичность, говоря современным языком, в «правовое поле». «Жизнь бесконечно полнее рассудочных определений, и потому ни одна формула не может вместить всей полноты жизни»<sup>1</sup>. Кант, если мне не изменяет память, трактовал антиномии рассудка в другом смысле. Это есть сигнал тревоги, подаваемый чистому разуму: устремляясь к метафизическим глубинам, разум впадает в антиномии и вынужден обуздать свою неумную любознательность.

Для Флоренского антиномии в тварном мире непротивозаконны. Но с приближением к горнему накал их слабеет. Там, в горнем мире, нет противоречий – антиномий. Там – единая Истина, тогда как у нас – только тускло мерцающие осколки. И что же, человек обречен на блуждания, не будучи способным разрешить антиномии? – спросим Флоренского. И он спокойно ответит: «Только в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются не-рассудочно, а сверхрассудочным способом».

Итак, получаем ясный и обоснованный ответ на нескончаемые пока споры: «Людские мнения меняются от страны к стране и из году в год; Истина же – везде и всегда одна, себе равная, потому Истина должна быть непререкаема и выше прекословий»<sup>2</sup>. Надо понимать, что Бог-Истина един, он – вне плюральной герменевтики. Ее же дело – представить неустранимое многообразие толкований и интерпретаций, выражающих меру и степень приближения к Истине, в зависимости от восприимчивости и понятливости тех, кто к ней устремлен.

Вот, оказывается для чего мы обращаемся к трудам великих. Там много подсказок для нас, ленивых и незадачливых. И не сводится история философии к несложной формуле: «родился, написал,

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. Кн. 1. (I). – С. 146.

<sup>2</sup> Там же. – С. 145.



ушел в небытие». История философии – да будет вам известно, – и есть плоть самой философии. И о том прекрасно повествовал Гегель: философские учения составляют единую большую философию, ни одно учение не уходит в небытие. Философия – не скопление заблуждений, а пантеон героев мыслящего духа.

Рассудок, повторяет Флоренский, должен иметь своей основой сверхлогическое. «Разумная» вера с доказательствами, по-толстовски, не пускает к Богу, ведь Бог невидим и значит, сверхрассудочен.

Вхождение Бога в меня, как философского субъекта, и меня в Бога, как объективную Истину, возможно только через любовь – но не как психологический, а как метафизический акт. Лейбниц, а за ним и другие, говорит Флоренский, определяли любовь психологически – «радование счастьем другого». Но любовь, прежде всего, онтологична, она «есть выход из эмпирического и переход в новую действительность». Любовь есть «да», говоримое «я» самому себе, ненависть же – это «нет» себе. Только через Бога (третьего) переносится «я» в другое «я». Метафизика любви – в сверх-логическом преодолении само-тождества «я=я» и выходе из себя.

При помощи Бога, расторгающего узы человеческой самости, «я» включается в «не-я» другого существа и безличное «не-я» делается лицом, другим «я», «ты». И только потому, что Бог есть любовь, акт-субстанция, Троица нераздельная и единосущная. Для рассудка единство в трех лицах не понятно, не доступно, абсурдно. Рассудок изнемогает и обессиленный, отступает от великой тайны. Но в Троице воплощается любовь, посылаемая тленному миру и человеку, любовь вторгается в логику, превращая ее в божественную и человек оказывается способным в собственном опыте переживать единосущность Троицы. «Абсолютная истина познается в любви», и именно любовь в ее метафизическом смысле, переживание Троицы в личностном опыте, позволяет покончить с муками пирронова сомнения, одержать верх над безумием относительности и достигнуть берега подлинной безмятежности, умиротворения духа. Вот та незыблемая опора, та надежная пристань, где можно избавиться от трясины сомнений.

«Незримое для других явление горнего в дольном» – София, любовь божья, что изливается на человека. Все старания логики и науки – осколки истин. Высший синтез, целостность не подлежит рассудочному выведению – нельзя составить представление о нем, имея в уме лишь плоскостные образования. София, богоданное единство идеальных определений, через творческую любовь Божью позволяет положить конец разорванности, найти желанную цельность личности.

Вл. Соловьев, если помните, называл свою философию софиологией. Для него София – воплощенное единство идеи и материи, явленная в мир премудрость Божья в образе прекрасной женщины. Он грезил о встречах с ней, и она вняла его мольбам. В стихотворении «Три Свидания» Соловьев пишет, каким чудесным образом состоялись эти встречи и какой целебной силой наполнилась его душа. Флоренский привлечен другими несомненными достоинствами Софии: целомудрие, девственность, внутренняя красота, сияние Божеской любви. Духовная деятельность, посредством которой дается Истина – любовь. Приоткрываются двери горних миров, и «тогда веет оттуда прохладой рая»<sup>1</sup>.

Деятельность любви порождает личность, которая не подчиняется уже рассудочному, мертвому закону тождества «А=А», но только «нумерическому». Это «живое единство самосозидающей деятельности, творческое выхождение из своей самозамкнутости». Какая явная переключка с философской антропологией Макса Шелера и персонализмом Эммануэля Мунье!

Макс Шелер: личность есть деятельный центр, в котором Дух является внутри конечных сфер бытия. Это «не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченном структура духовных актов, которая представляет собой уникальную, индивидуальную самоконцентрацию единого, бесконечного Духа...»<sup>2</sup>.

Эммануэль Мунье: личность мы создает изнутри, она «есть живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями»<sup>3</sup>... Но в этих определениях отсутствует православная правота Флоренского: единство духовных актов возможно только потому, что Троица единосущная объединяется любовью, и любовь эта нисходит в душу человека.

Вне религиозного личностного опыта, в чисто логическом измерении скептицизм остается непобедимым. И палящий огонь пирронова сомнения окажется неизбежным уделом тех, кто тщится опровергнуть основополагающий тезис Флоренского: настала пора исследовать религию не за ее пределами, а изнутри. Иные натренированные умы возражают: дескать, чтобы изучать шизофрению, не обязательно стать шизофреником, и тут же слегка извиняются за «грубый пример». Но вера – не шизофрения, не болезнь, не определяющая характеристика человека. Это – весь он в единстве мысли,

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. Кн. 1. (I). – С. 365.

<sup>2</sup> Шелер М. Метафизическое положение человека в космосе / Проблема человека в западной философии. – М.: Республика, 2005.

<sup>3</sup> Мунье Эм. Персонализм. – М.: Искусство, 1992. – 142 с. – С. 11.

действия и поступка. И рассуждать о религии вне религии, значит выйти за пределы человека, вывернуться наизнанку.

Вненаходимость – модное словечко, брошенное философской публике авторитетом, но человек всегда находится в обстоятельствах, всегда с Богом, с собой и другими. Вненаходимость может быть только прерогативой Бога. Не испытав религиозного опыта, не пережив в акте метафизической любви живое дыхание нумерического закона-символа, человек остается один на один с неуязвимым скептицизмом – логикой его не возьмешь, но только сверхразумным опытом, кропленным божеской Благодатью.

Что такое личность? Сколько книг написано марксистами на эту «тривиальную» тему, сколько лекций прочитано, составлено много-мудрых диссертаций. Но если спросить у непосвященного в чудо-действие диссертационных защит, ответит он без всяких ухищрений: это сильный человек с характером, способный повлиять на окружающих, повести их за собой и, возможно, изменить даже ход истории. В этом смысле, и Сталин, и Гитлер – личности, а как иначе? И криминология говорит о «личности преступника».

Подмена терминов налицо. Могут быть «исторические», «криминологические» личности, но в философском понимании субстанциональным признается только причастность к высшему духовному началу, т.е. трансцендирование. Об этом писали и пишут философы и Востока, и Запада. И очень хорошо, образно, ярко, точно, совсем не в духе «научной» философии, сказано у Флоренского. Само-утверждение личности, т.е. попытка избежать трансцендирования, определиться вне Бога, влечет за собой распад личности, ее разложение, и это есть грех по существу. Без любви – а для нее нужна любовь божья – личность рассыпается на дробность психологических состояний: «Любовью своею свяжи мя». Грех – нежелание выйти из состояния самотождества, утверждение себя как себя без отношения к Другому, т.е. к Богу. Трансцендируя, человек становится цело-мудренным, достигая единства, нераздробленной духовной устроенности. «Отрицание Бога всегда вело и ведет к без-умию, ибо Бог и есть-то корень ума»<sup>1</sup>.

И здесь приходит на память негодующее восклицание дипломированной наставницы студенческой молодежи: не пойму я, как ученый может быть верующим? В ответ говорю: вся история науки и культуры свидетельствует неопровержимо, что вера порождает гениев и титанов, а безверие – пигмеев, мятущихся в неразрешимых антиномиях и терзающихся пирроновыми сомнениями.

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). – С. 173.

В светских учебных заведениях мы, конечно, не должны преподавать философию, науку и, в особенности, религиоведение с позиций какой-либо конфессии, чтобы не навязать слушателям своих воззрений. Но это совсем не означает, что преподаватель, руководствуясь желанием сохранить зарплату и карьеру, должен говорить отстраненно, объективистски, будто речь идет о неживом, косном объекте. Совсем нет – все что мы познаем – живое, и даже физика, как показал Ник. Трубецкой, – часть персонологии, т. е. физика человека. Не говоря уже о религиоведении. Если превратить его в совокупность сведений, информации о различных религиях и культах мира, относясь к ним как к объектам, лишенным жизни и духа – такое религиоведение не даст желаемых результатов, а приведет к обратным реакциям, а желаемые результаты – пробуждение духовности, стремления к трансцендированию, цело-мудрию в смысле Флоренского.

Тогда где выход, как быть преподавателю религиоведения в светских учебных заведениях? Ответ, вообще-то, есть. Право «преподавать» имеет только тот, кто пребывает в двух дискурсах – духовности и светскости. Не позволено навязывать свою конфессиональную принадлежность, но следует вовлекать в сферу духовности, феномена Веры, объединяющего все конфессии, а также составляющего основу конфессионально-светского диалога, взаимообучающего процесса этих ментальностей, согласно Юргену Хабермасу. Мы отвлеклись от темы? Да нет же. Может быть, эти «отвлечения» и есть самое ценное, что дарит нам безвозмездно и великодушно Павел Флоренский.

Он называет еще одно онтологическое отношение, приоткрывающее врата горнего. «Дружба, как таинственное рождение «ты», есть та среда, в которой начинается откровение Истины»<sup>1</sup>. Наверное, это рождение соборности как первого условия богообщения: «брат от брата укрепляем, яко град тверд». Потерявши друга, Флоренский его не потерял. Он вспоминает часы совместной молитвы, ночных бдений, долгих разговоров, прерываемых задумчивым молчанием. Друг никуда не ушел, от с ним – ведь тогда было заложено зерно всего, что происходит сегодня.

Какая достойная философии тема! Размышляли о ней, практиковали ее все большие мыслители – от Аристотеля до Мишеля Монтеня и Жака Деррида. И как приземлили, принизили тему в недавние времена, где заезжие лекторы непременно читали утомленной аудитории лекции «О любви и дружбе», а впридачу «Есть ли жизнь на Марсе». Сегодня по этой проблеме нет ни одного научного проекта в казахстанском гуманитарном пространстве – не научная, не фи-

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). – С. 392.

лософская это тематика, да и вряд ли получит она финансирование со стороны бдительных руководящих инстанций. А ведь дружба, в ее культурно-исторических вариантах, по мысли Деррида, – первоначало, модель социальной, если угодно, политической общности.

Мне ближе, однако, понимание дружбы Павлом Флоренским. Как православный, он говорит о метафизической природе дружеской связи. «Дружба – не только психологична и этична, но прежде всего онтологична и мистична... Созерцание Себя через Друга в Боге»<sup>1</sup>. Конечно, важна жизненная взаимопомощь (нитка, втрое сложенная, нескоро порвется), воспитание друг друга, радость общения. Но суть дружбы – рассеивание греховного помысла, едина душа. «Двое» – новое соединение химии духа, когда «один да один... преобразуются качественно и образуют третье». Это куда более глубокое толкование, чем добытый Жаком Деррида на его семинарах в Международном философском коллеже тезис о том, что тип дружбы определяет тип социального целого.

Флоренский имеет полное право на метафизическую интерпретацию дружбы. Ведь был, был у него друг-созерцание себя в Друге (зеркало) или созерцание себя в Боге – через друга. Был и остался. К нему все обращения, излияния души в письмах. Такой истинной и совершенной дружбой жил и Мишель Монтень, утративший половину самого себя после смерти Ла Боэси, глубокую привязанность и любовь к которому он выражал прекрасным словом «брат». Удваивать себя – великое чудо... Дружба «растет, питается и усиливается лишь благодаря тому наслаждению, которое доставляет нам, и так как наслаждение это духовное, то душа, предаваясь ему, возвышается»<sup>2</sup>. Аристотель, вероятно помышлял о такой дружбе, но не обнаружив ее онтологического смысла, с горечью восклицал «О друзья мои, нет больше ни одного друга!», тем самым отрицая – утверждая дружбу.

Может быть, кто-нибудь из нас еще напишет и разместит свое исследование о дружбе в «Твиттере» или «Фейсбуке», где каждый имеет бесчисленное множество «друзей» и не имеет ни одного друга...

К теме любви и дружбы Флоренский присоединяет тему ревности. Ну, об этом и вовсе не пристало писать солидному философу или защищать докторские диссертации PhD! Благо, Флоренский о том не помышляет. Он свою диссертацию защитил с блеском, и она вызвала у многих его единомышленников шок: непохожая, откровенно новаторская, уровня высочайшего, так что дотянуться под силу совсем немногим: о загадочной улыбке Джоконды, о препобеждении

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). – С. 438.

<sup>2</sup> Монтень М. Опыты. Кн. Первая и вторая. – М.: Наука, 1979. – 703 с. – С. 173.

скептицизма, об избавлении от жгучего пламени пирронова сомнения, о любви, дружбе, ревности и обретении желаемого – Столп и утверждение истины.

Ревность в житейском понимании всегда осуждается, воспринимается как нечто постыдное, недостойное, подлежащее искоренению: «у ревности глаза рыси», «ревность гасит любовь, как пепел гасит огонь». И Спиноза, один из немногих философов, уделивший свое внимание столь «незначительной» теме, выразил в своей геометрически построенной «Этике» все то же житейское осуждение, отделяя ревность от сущности любви: это измена любви, любовь, переходящая в ненависть к прежде любимому, пропитанная завистью к объекту его теперешнего благожелательного отношения. Любовь и ненависть, смешиваясь, образуют «струение души», помутнение сознания.

Флоренский протестует. Он намерен убедить читателя в том, что ревность относится к сущности любви, неизбежно входит в ее средоточие и потому достойна не осуждения, а одобрения. Как? – воскликнет возмущенный читатель. Сколько страшных преступлений совершено на почве ревности, и пытки этого страшного зверя выражены в самых знаменитых творениях искусства! И теперь нам предлагают обратить порок-страсть в добродетель?

Флоренский предвидит возражения и стремится пояснить, что он имеет в виду. Та ревность, которая снедает человека изнутри, толкает его на самые тяжкие преступления – действительно, порок, которым лучше не страдать. Но такая ревность вызвана не любовью к личности, а вожделением. Если же любовь личностна, ревность неизбежно сопровождает ее. Спиноза потому и не узрел истинного смысла ревности, что в его мертвой системе нет различения между любовью к лицу и вожделением к вещи – ведь у него отсутствует категория личности.

Любовь подлинная – личностна, и она хочет сохранить себя, защитить, отстоять. Отсюда ее сила, рвение (=ревность). Это необходимая сторона любви, сама любовь в ее личностном качестве. Из толпы актом избрания выделяется единственный, приподнимается на трон и становится царственным, торжественным, праздничным. Ревность в этом смысле присуща Богу: «вся Библия насыщена и пронизана ревностью Божьей». Если Флоренскому и удался опыт оправдания ревности, то не в полной мере. История любви в культурах мира, наши личностные истории доказывают, скорее, обратное: ведь личностная любовь не исключает вожделения, а потому ревность не только входит в существо любви как рвение, защита ее, но и затемняет ее свет, будит в душе ненависть, сплетенную и завистью.

Как же заканчивает Флоренский православную теодицею? Напоминанием скептического тропа о противоречивости: чувства проти-



воречат друг другу, рассудок откровенно антиномичен. Его основной закон тождества «А=А» опровергается другим основным законом – достаточного основания, требующим доказательства, и следовательно, выхода к «не-А». Ну, а воля? Это вообще «выкрики нестройных голосов». Весь здешний мир раскалывается, рассыпается в противоречиях-антиномиях. И скептики сто крат правы, когда его обличают. Они не знают спасения: все, действительно, дробится в противоречиях, если этот мир не живет миром иным. В вере обретается Столп и утверждение Истины, ибо она и есть корень разума. И «сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности».

Ох, как это не по нраву иным «чистым» философам, считающим религиозную философию «квадратурой круга», усматривающим в дистанцировании от религии особую философскую доблесть! Но в четкости и последовательности мысли, изгоняющей все и всяческие сомнения, исходящей, волей Декарта, из ясного, отчетливого сознания, образуется научный, а вовсе не философский дискурс. Причем, классически-научный, ведь Хайдеггер, заявивший о необходимости деструкции западной метафизики, ссылается на потребность самой науки в постклассических практиках<sup>1</sup>.

«Чистый философ», нейтральный или враждебный к религии, волей-неволей воспроизводит ее ключевую задачу: быть произнесенной тайной, «схватить Единорога», по словам Ортеги-и-Гассета. Но все, чем ему приходится довольствоваться – только идея Бога, логический конструкт, а не Бог Авраама, который приходит к нам по ночам, берет за руку, утешает, подает надежду. «Бог философов» не способен любить и утешать и потому не в состоянии разрешить антиномии мира, его трагическую противоречивость. Только в религиозном опыте, в вере, включенной в философию, препобеждается скептицизм.

Православная Теодицея есть оправдание Бога человеком. Мы прилагаем все силы-чувства, рассудок, разум, волю, чтобы услышать голос Бога, ощутить его присутствие, получить ответ на вопрос вопросов: что будет с нашей жизнью, есть ли Надежда на будущую встречу с теми, кого мы любили и потеряли? Что значит Воскрешение? И что произойдет в Судный день? Сколько бы не напрягал человек своих усилий, прибегая, прежде всего, к искусно разработанному, испытанному веками инструменту разума – логике, ответа на метафизическую свою любознательность он не найдет. А без этого все рассыпается на фрагменты, тонет в пучине сомнений, и нераскаянная улыбка греха и соблазна, улыбка Джоконды удовлетворенно проплывает над миром. Улыбка торжествующего скепсиса.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 445 с.

Испробовав все возможности логики, Флоренский не отказывается, подобно Канту, от познания чистым разумом метафизических проблем, но и не соглашается с Гегелем, провозгласившим, что человек должен уважать самого себя, не проявляя сомнений в познании абсолюта: «идея есть Бог, и стало быть, Бог и есть диалектика». Флоренский выстраивает другую стратегию. Разум может познать Абсолютное, но только при условии выхода за свои пределы, включения логического в живой процесс веры. Это есть первый опыт конкретной метафизики, когда Бог преобразует логику человека, придает ей силы покончить с пирроновым сомнением, разрешить антиномии и обрести Столп и утверждение Истины.

Еще одна важная задача – второй опыт конкретной метафизики – антроподицея, оправдание человека Богом: Бого-нисхождение в мир. Бог обращается к человеку не с помощью логики, а на языке символов. Конкретная метафизика становится у Флоренского символической философией. Житейское мировоззрение имеет дело с единичным, живым. Наука стремится к общему, абстрактному. А диалектика находит такое единичное, в котором светится, высказывается универсальное. Флоренский не приписывает себе открытие этого метода. Уже Платон называл такое ожившее единичное, в котором выражается универсальное, «идеей», а Гете – протофеноменом. Русские философы предпочли термин «символ» (Вяч. Иванов). Тут можно было бы добавить, что у Маркса та же мысль высказана в концепте конкретно-всеобщего, хотя он не вводит термина «символ». Согласно Флоренскому, «часть, равная целому, причем целое не равно части – таково определение символа»<sup>1</sup>.

Необычное, вызывающее или резкое неприятие, раздражение или, напротив, восхищение и всяческую поддержку – смелое, присутствующее только Флоренскому решение: символ есть язык, на котором Бог обращается к человеку. Символ соединяет два бытия, два его пласта – низший и высший, и происходит наложение двух энергетических потоков, синергия. При этом низшее оказывается пронизываемым для высшего, а значит, мир земной пронизывается божественной энергией, в чем и заключается его ценность. Непронизываемый для Бога мир не может «преобразоваться, и тогда возникает «гнушение плотию» (Крейцеров соната Льва Толстого).

Познание, говорит Флоренский есть встреча энергетических потоков познающего и познаваемого, когда рождается нечто новое, получаемое от того и от другого, так и ребенок соединяет качества

<sup>1</sup> Флоренский П. Иконостас. – М.: Мир книги, 2007. – 461 с. – С. 148.

обоих родителей. Это – синергия, единство энергетических потоков. Причем, познаваемое (Истина, Бог) настраивается на волну познающего (человек), иначе встреча не произойдет. Энергия символа «срастворена» с энергией высшего существа, поэтому «символ есть такая реальность, которая больше себя самой».

Именно в этом пункте Флоренский вступает в решающее сражение с Им. Кантом, в учении которого скептическое сомнение до предела сжимает свои тиски. Агностицизм есть отрицание того, что Истина (Бог) может быть явленной, проникающей в явление: непроницаемость бытия для Истины. Но «православное мировоззрение усматривает в мире его пронизанность лучами Истины»<sup>1</sup>. Кантовская позиция, настаивает Флоренский, не пускает Бога к человеку, ставит непроходимую преграду между «вещью в себе» и «явлением». Явление становится тусклым, бескровным, лишенным метафизического смысла.

Если Флоренский однозначно и бескомпромиссно определяет свою исходную задачу – сокрушить скептицизм с его перерождением в агностицизм и вспомоществовать человечеству в утверждении высшей Истины, Кант озабочен, прежде всего, обсуждением философских ресурсов, определением чистых априорных форм чувственности, рассудка и разума. Убедившись, что чистый разум не способен постигнуть метафизические основы бытия и безжалостно наказывается антиномиями при любой попытке выйти за пределы возможного опыта, Кант взывает к разуму нравственному, где и получают обоснование (внелогическое) метафизические проблемы. Так заявляет о своих бесспорных правах вера. «Идея свободы есть единственное понятие сверхчувственного в нас, которое доказывает свою объективную реальность... Мы имеем в себе принцип, который идею сверхчувственного нас, а тем самым и идею сверхчувственного вне нас (Бога – Г.С.) в состоянии определить для познания, хотя возможно только в практическом отношении»<sup>2</sup>. Так что Канту пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере, по его собственному признанию. Он неизбежно приходит к вере, но как бы «задним числом», вынужденно, с потаенным вздохом сожаления.

А Флоренский не строит систем. Ведь смысл православия – переживание личностного опыта общения с Богом, в отличие от протестантизма, где общение осуществляется на уровне понятий. Различные формы богонисхождения философ исследует в работе «У

<sup>1</sup> Флоренский П. Иконостас. – М.: Мир книги, 2007. – 461 с. – С. 324.

<sup>2</sup> Кант Им. Критика чистого разума. Соч. в шести томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – С. 655.

водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики». Эти черты – «Обратная перспектива», «Мысль и язык», «Иконостас», «Антропология», «Диалектика».

В православной Теодицее, повторим еще раз, Флоренский представил пережитый им самим – совместно с другом – опыт восхождения к Богу. Но этого оказалось недостаточным. Душа томилась, просила утверждения богоявления, и Флоренский дал ей ответ в православной антроподицее. Он смог это сделать только тогда, когда просиял в его душе свет Истины благодаря приобщению к двум православным таинствам: священству и браку. Ему открылось прежде скрытое и недоступное, очи разума прозрели. Ведь если католик верен каноническим формулам, протестант – научным, то православный опыт надо переживать самому.

И Флоренский делится с читателями собственным опытом многообразных форм богоявления. В «Символе веры» Творец именуется «Творцом видимых и невидимых». В двух мирах пребывает человек, но есть их граница, где они соприкасаются, проникают друг в друга. И первое соприкосновение, не распознаваемое большинством людей, взаимопроникновение видимого и невидимого – сон. Точнее, то пограничное состояние между сном и бодрствованием, когда дневное сознание встречается с ночным. Есть два направления движения в этой встрече: первое, при засыпании, когда душа поднимается от дольного к горнему, стремясь освободиться от забот и тягот земного бытия. И второе направление – утреннее, мистическое сновидение, когда душа, очищенная и облагороженная видением горнего, возвращается в мир и возвещает о том символически.

Так и в художественном творчестве. Натурализм пытается воспарять от мирского, но задерживается повседневными заботами и земными страстями. А в символизме душа, лицезрев невидимое, устремляется к земному, и это есть подлинно художественное видение скрытого и потаенного. «В нас самих жизнь в видимом чередуется с жизнью в невидимом, и тем самым бывают времена... когда оба мира соприкасаются, и нами созерцается само это прикосновение»<sup>1</sup>.

«Видимое и невидимое». Так называется одна из самых загадочных и волнующих книг современного французского феноменолога Мориса Мерло-Понти. Конечно, он не был знаком с идеями русского мыслителя, но в философии можно обойтись без личных знакомств. Идеи вспыхивают, как звезды в ночном небе, где бы и когда бы это ни происходило – даже в том, вывороченном через само себя времени, которое получает обратное направление течения – как о том пишет

<sup>1</sup> Флоренский П. Иконостас. – С. 49.

Флоренский. Но что имеет в виду Морис Мерло-Понти? Он вовсе не православный философ. Он исследователь видимого и невидимого в культуре. Невидимое – это идеи, которые пульсируют в плоти мира, обеспечивая жизнь культуры. Нераздельность фактичности и идеальности Мерло-Понти сравнивает с зеленым листом. «Как прожилки листа скрепляют его изнутри, с основания его плоти, так и идеи есть текстура опыта»<sup>1</sup>. Литература, музыка, философия, также как наука Ампера и Лавуазье – раскрытие невидимого универсума идей.

Но для Флоренского невидимое – не оборотная сторона зеленого листа культуры, а трансцендентное, духовное, то, чем держится, живет этот видимый мир. Невидимое, духовное проявляется не только во сне, но в самом облике человека, прежде всего, в его лице. Каждый несет в себе образ божий, и если потрудится духовно, то заложенная в нем возможность воплотится в подобие божье, и тогда лицо засияет особым светом, отблеском невидимого. «Лик есть осуществленное в лице подобие Божие»<sup>2</sup>. Лики святых – живое свидетельство, что они совмещают жизнь здешнюю и жизнь тамошнюю: это видимое проявление Божьего тайнодействия. Если же зло и грех овладевают человеком, лицо становится личиной, маской, за которой скрывается пустота, отсутствие субстанциональности, как в сказках, где нечистая сила всегда изображается полою внутри, без станového хребта, основы бытия.

Лицо, лик, личина... Не знаю, кто еще из мыслителей ввел столь земную тему в ткань философско-богословских размышлений. Мое лицо, ваше лицо – соединение видимого и невидимого, боговоплощение, богоявление. И потому лицо сравнимо с иконой, символом невидимого.

В иконе, говорит Флоренский, молимся не изображению, иначе это было бы просто идолопоклонством. Икона – само Божество, созерцаемое посредством иконописного искусства. «Как чрез окно, вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению»<sup>3</sup>. Икона не изображает свидетеля, а есть самый Свидетель, и если эта связь прерывается, она становится вещью среди вещей.

Икона – дверь в горний мир, откуда проистекает Благодать. Бывает, что с икон сходят святые, отвечая на призыв молящихся. Иконобордцы, пишет Флоренский, не понимали онтологичности икон, символов незримого духовного мира, и потому ожесточались против иконописи. Единственный, несокрушимый аргумент против иконоборцев – признание онтологичности икон, приоткрывающих тай-

<sup>1</sup> Мерло-Понти М. *Le visible et l'invisible*-Wallimard, 1964.

<sup>2</sup> Флоренский П. Иконостас. – С. 67.

<sup>3</sup> Там же. – С. 81.

ные завесы горнего мира «Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках: «...Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог»<sup>1</sup>. Это прямая встреча – как ожог, как шок, как бесконечное благодарение.

Понятие символа анализирует и немецкий мыслитель Ганс Георг Гадамер в современной философской герменевтике, обращая внимание, прежде всего, на его религиозное происхождение: «Невозможно познать Бога иначе, нежели исходя из чувственного»<sup>2</sup>. Он размышляет также о том, что символ в практике древних народов использовался как удостоверение принадлежности к определенному сообществу. При расставании каждому доставалась одна из частей разбитого черепка, а при встрече части складывались, образуя целое и подтверждая родственность вновь встретившихся. Гадамер, мне кажется, не делает явной связи между двумя своими суждениями: о религиозном происхождении символа и о репрезентации им целостности. Сделаем за него этот шаг. Символ восстанавливает единство, целостность Творца и созданного им человека, видимого и невидимого. Не только человек смотрит на икону, но и она смотрит на него.

Икона не освещается светом, подобно живописным полотнам. Свет – не внешнее для иконы, но ее духовное начало. И эта действующая созидающая сила света высказывается в многочисленном словесном ряду: светадавец, светоначальный, светоявление. Изобличение всего злого, нечистого, утратившего связь с божественным смыслом, осуществляется светом. Флоренский – не единственный из религиозных мыслителей, слагающих оду свету, раскрывающих его онтологическую сущность. Иван Ильин пишет, что исторические формы молитвенных обращений многих народов пронизаны единой символикой света – от древнего поклонения Солнцу до православной Всенощной («Слава тебе, показавшему нам Свет!»)<sup>3</sup>.

Особая выразительность русских икон, их онтологическая сущность передается с помощью художественного метода, называемого Флоренским «обратной перспективой»: демонстративное нарушение правил «прямой перспективы» – линии расходятся к горизонту, части непропорциональны, изображаются плоскости, невидимые глазом, боковые и задние. Так рисуют дети, искренне и безыскусно, пока их не приструнят и не приучат к приемам «прямой перспективы». Это не просто два художественных метода, но определенные типы

<sup>1</sup> Флоренский П. Иконостас. – С. 81.

<sup>2</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. – М.: Республика, 1988. – С. 118.

<sup>3</sup> Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. – М.: АСТ, 2004. – 588 с.



мировоззрения. Обратная перспектива избегает лукавства и иллюзионизма и символами высказывает суть бытия, его онтологию. Прямая перспектива, напротив, копирует действительность, но использует обман и иллюзии, стремясь выдать свое видение за естественное. Теория такой перспективы постепенно срастается с математической дисциплиной, проективной геометрией. И как может быть «естественным» видение, требующее соблюдения столь сложных правил?

Невидимое, стало быть, проникает в нашу жизнь, оно – не где-то далеко, но «окружает нас; и мы – как на дне океана, мы тонем в океане благодатного света»<sup>1</sup>. Наши сны, лица, иконы, пред которыми склоняемся с мольбой и надеждой – явное присутствие того, что кажется недостижимым, запредельным, недоступным. Только из-за духовной незрелости не замечаем мы сияния Благодати.

Но есть и другой тип символов: языковая реальность. Флоренский предугадывает принципы современной философии языка: вопреки западной традиции, где язык оказался сведенным к инструменту, «дублю», только способу выражения мысли, он понимает язык как особую реальность с присущими ей онтологическими характеристиками. Язык есть нечто живое, индивидуальное, творимое каждодневно, и в то же время он устойчив, строг и как бы навязывается человеку извне. Поэтому слово и неподвижно, и безгранично, зыблемо. Оно подобно половым выделениям, поскольку несет энергию поколений. Прослойки семемы хранят залежи энергий, отлагающихся веками. Отсюда способность слова оказывать влияние во вне, внедряться в душу другого и ее преобразовывать. «Слово, как и всякий символ, лежит вне пределов рационалистического понимания»<sup>2</sup>.

Обратим внимание: слово есть символ. Оно приоткрывает невидимое, позволяет к нему прикоснуться, т. е. имеет метафизический смысл, подобно иконе. Мы оперируем словами, живем с ними и среди них, не подозревая об их тайной метафизической сути. Чтобы прояснить эту мысль, сопоставим размышления Флоренского с языковым концептом Мориса Мерло-Понти. И он размышляет о многозначности, загадочности слов, вбирающих опыт тысячелетий, устойчивых и одновременно мерцающих, неуловимых. «Однозначная сигнификация есть только частичка значений слова, вокруг него всегда есть световое кольцо сигнификаций, обнаруживающее себя в модусах нового и неожиданного использования»<sup>3</sup>. Но задачи которые решают два философа в своем обращении к языку, различны.

<sup>1</sup> Флоренский П. Иконостас. – С. 77.

<sup>2</sup> Флоренский П. Пути и средоточия / Соч. Т. 2. – М.: Правда, 1990. – 446 с. – С. 325.

<sup>3</sup> Мерло-Понти М. Le visible et l'invisible.

Флоренский усматривает в слове метафизическую сущность, возводя его в ранг символа. Мерло-Понти, настигнутый потребностями времени, стремится восстановить интерес к «дорефлексивной зоне» бытия, познать реальность как она есть, вне ее облачения в языковые и знаковые структуры. Философия призвана к «спасению мира» в условиях, когда произошло «переселение» в виртуальную реальность, и многозначность, атмосферичность языка может дать шанс прорваться через ансамбль обозначений к живой полнокровной реальности: залитый солнцем зеленый луг, свечи каштанов, теплый весенний дождь. Слова для Мерло-Понти – залог «открытия реального мира», а для Флоренского – символы невидимого, метафизического пласта бытия.

Флоренский сравнивает слово также с семенем. Раз посаженное, оно взрастает, наполняется соками жизни, плодоносит все новыми и новыми значениями. Мерло-Понти говорит о загадочном атмосферическом облаке смыслов, окутывающих слово, шествующее через века и культуры. Слово, словно угадывая мысль Мерло-Понти, подхватывает Флоренский, созрев, должно быть сорвано, т. е. высказано, чтобы вникнуть в душу другого и вызвать там реакцию:

*Слова любви, несказанные мною,  
В моей душе горят и жгут меня...*

Особое значение придает Флоренский слову-Имени. Один из разделов его антропологии называется «Философия имеславия», а в статье «Имена» он раскрывает метафизику имен в их историческом возникновении и влияние имени на судьбу человека. Но есть единственное имя-символ. Это имя Бога – встреча двух энергетических потоков, Бога и человека. Само имя Бога есть Бог. Произнесение Имени Божьего – живое вхождение в именуемого.

Итак, конкретная метафизика означает, что духовное дано не отвлеченно, но явлено – в символах, в Именах, в Иконах. «Конкретность у Флоренского – это прежде всего конкретная выраженность духовного в чувственном, ноумена в феномене – иначе говоря, символичность»<sup>1</sup>.

Другой подход к преодолению кантовского дуализма сущности и явления обнаруживаем в феноменологии Эдмунда Гуссерля, выступившего позже с программой полной десимволизации знания. Феноменологическая редукция позволяет, говорит Гуссерль, освободиться от поверхностных слоев сознания, воспроизводящих законы внешнего мира и погрузиться в поле трансцендентального, чистого сознания, где уже не действуют структуры и схемы причинности,

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. О философии священника Павла Флоренского // Флоренский П.А. Соч. Т.1. Столп и утверждение истины. – С. 72.

прошлого и будущего, случайности и необходимости, сущности и явления. Появляется возможность прямого усмотрения, видения сущности, поскольку она теперь не прячется за спиной явления, но предстоит в феномене во всей своей ясности и открытости. Так Бог усматривает сущности, не нуждаясь ни в каких научных конструкциях чтобы через явления вникнуть в их сердцевину. И феноменолог «осуществляет в экземплиаристских данностях трансцендентально чистого сознания непосредственное созерцание сущностей и фиксирует их понятийно, т. е. терминологически»<sup>1</sup>.

Феноменология оказала мощное влияние на современное гуманитарное знание, литературу, театр, музыку. Но многотомная Гуссерлиана, с ее сложнейшей техникой философского анализа, не смогла осуществить полностью своей грандиозной программы – преодолеть дуализм сущности и явления и взглядом Бога сразу и наверняка проникнуть в сущность. Не усмотреть человеку сущности Бога, не взглянуть ему прямо в глаза вне символического языка, где в явленном, чувственном просвечивает сущностное, божественное. Концепт символической конкретной философии Павла Флоренского не уходит в небытие с появлением феноменологии, но только утверждает свое безусловное право на жизнь.

Символическая фигура всей философии, согласно Флоренскому – изумляющийся апостол Фома. Фома неверующий – так могут говорить и говорят об апостоле только поверхностные люди, не вникшие в то, что происходило и произошло, ибо «Фома святой неверием своим большую веру в церкви Христовой возрастил». Он захвачен не расслабленным скептицизмом, не сомнением, а удивлением, изумлением пред свершившимся. И он жаждет удостоверения веры, «самого основного факта христианства – творческой реальности в мире духовной силы», преодолевая, тем самым, будущий кантовский разлом между «вещью в себе» и «явлением», Богом и человеком. Фома не сомневается, он изумлен, – повторяет Флоренский. А все зачинатели философии признавали именно удивление ее началом – Сократ, Платон, Аристотель, Декарт. И вслед за ними, через века – Хайдеггер: «От философии ждут утешения. Но она все утяжеляет. Но только из тяжелого рождается великое». «Утяжеляет» означает – внезапно пораженная, философия останавливается в изумлении перед самым, казалось бы, привычным и обыденным, вскрывая его тайную проблематичность.

Божественная логика, синергия Бога и человека... Флоренский хочет особым образом пояснить свое открытие в двух предисловиях к конкретной метафизике, которую он продумывал и писал всю жизнь,

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. – С-П.: Наука, 1998. – 315 с.

но так и не завершил... Первое предисловие – лирическое. Кажется, что пишет поэт, вдохновленный созерцанием чудных красот природы. Но в лирических строках – глубокий философский смысл. Утро и вечер, их встречи и расставания – тайна времени. Жизнь и смерть здесь сливаются. Мир сотворен вечером, а утром наступает Новый Эдем, горный Иерусалим, в центре которого – древо Жизни. И вновь нет зла, скорби, сомнений, плача. Нет смерти. И вся история мира, протекающая во мраке – одна лишь страшная ночь, растянувшаяся на века.

Эта философская живопись готовит к восприятию второго, методологического предисловия. Всего несколько страниц, но в них – переключки времен, тот «гул голосов», «мощная стереофония» традиций, культурных кодов, метафор, о которой позже напишет Ролан Барт в своей семиологии. И что еще важнее – предчувствие, предугадывание и описание особой, сверхразумной теологической логики, где божественная стихия сливается с человеческой и потому свершается прорыв в будущее, создаются неведомые прежде способы постижения. О них заговорят много позже в постнеклассических штудиях Теодор Адорно, Ролан Барт, Эдмунд Гуссерль, Жиль Делез. Столько ассоциаций, аллюзий, взаимопроникновений идей и мыслей – эхо и отзвук открытий Флоренского.

Божественная, точнее, синергетическая логика не подчиняется заветам Декарта, предназначавшего форму и способ мышления новоевропейской науки и философии: строгая последовательность, линейность, систематичность, отождествляемая с рациональностью. Флоренский протестует: читатель, предупреждает он, «не найдет здесь никакой *systeme* и пусть не спрашивает таковой: кому же этот дух дороже самой мысли, тому лучше немедленно отложить в сторону книгу»<sup>1</sup>.

Поход против системы? Да, и очень, как оказалось успешный. Замысел Флоренского воплощен не только в его «Антроподицее», но и в трудах выдающихся философов современности. Теодор Адорно, объявив о своем решении создать а-систематическую теорию и а-методический метод, называет систему «насилием против совести, расположившемся в теории» и создает в противовес негативную диалектику, «ансамбль модельных анализов»<sup>2</sup>. И вся современная философия выходит из-под декартовского влияния, прибегая к непризнанному прежде в классической среде техникам философского анализа.

---

\* С такой же решительностью, помнится, Мишель Монтень уговаривал читателя своих «Опытов, не тратить время попусту и отложить его книгу, поскольку речь в ней пойдет исключительно о его личных биографических данных.

<sup>1</sup> Флоренский П. Пути и средоточия. – С. 28.

Но если не система, тогда что же? Флоренский набрасывает ответ крупным мазками, осуществляя уже в этом категоричный отказ от систематичности. Мысли связаны меж собой сотнями тонких, пунктирно намеченных линий, так что все линии перекрещиваются, переплетаются, создавая пучки бесчисленных волокон. «Строение такой мысленной ткани – не линейное, не цепью, а сетчатое, с бесчисленными узлами отдельных мыслей попарно»<sup>1</sup>. Так это же Жиль Делез и Феликс Гваттари со своей знаменитой «ризомой»: мысль – не дерево, но трава, растение типа ландышевых, у которого нет одного корня, но корневище с множеством отростков-волосков!

Или, может быть, это – Ролан Барт, сравнивающий интертекстуальность, переключку культурных эпох с сетью-ризомой?<sup>2</sup> А может быть, это – Адорно, который так неустанно полемизировал с Декартом и его незатейливыми правилами для руководства ума, стремясь к раскованности мысли, позволял ей логические бреши, люки, возвраты, прерывистое дыхание, пересечения, плетущие сложный узор, напоминающий архитектуру ислама или пышный восточный ковер?<sup>3</sup>. Замысел нелинейного письма и нелинейного мышления воплощается, более того, в компьютерном варианте, где связи возникают между смысловыми центрами не на плоскости книги, а в объемном, топологическом пространстве.

Но что же Флоренский? Он продолжает пояснять: «это не одно, плотно спаянное и окончательно объединенное единым планом изложение, но скорее – соцветие, даже соцветие вопросов, часто лишь намечаемых и не имеющих еще полного ответа, связанных между собой не логическими схемами, но музыкальными переключениями, созвучиями и повторениями». Соцветия! Какой прекрасный образ! И снова ассоциация: адорновская созвездие – конstellация, заимствованная из астрономии, двойное движение мыслей-звезд относительно друг друга и одновременно – подвижного, мерцающего центра.

И еще нечто важное, сказанное Флоренским: музыкальность теологической логики. Философ называет два известных стиля многоголосия – полифония, или контрапункт Средневековья, где множество партий взаимоподчиняются, и гомофония Нового времени, где главенствует один мелодический голос. Но есть еще третий стиль, о котором обычно не упоминают: гетерофония русской народной музыки, когда множество партий не взаимоподчиняются, но позво-

<sup>1</sup> Флоренский П. Пути и средоточия. – С. 27.

<sup>2</sup> Барт Р. Избранные работы. Семиотика и поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – 615 с.

<sup>3</sup> Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Академический проект, 2001.

ляют друг другу импровизацию. Именно так и сплетаются мысли в синергетической логике Флоренского «В философии здесь автору хочется сказать то самое, что поет в песне душа русского народа»<sup>1</sup>.

Философия, которая поет. Ну как тут не возмутиться строгому ревнителю философских нравов, как не вступить за ее честь, обвинив Флоренского в коварстве, игрой словами, двумысленности, пародийности, прибегающей к «криптограммам мысли» вместо отточенных, не знающих кривых линий, терминов-понятий! Такие голоса неизбежны, и пусть сторонники декартовско-гегелевского проекта утешают себя, воспроизводя безжизненные мыслительные конструкции, лишённые искры божьей. Большие философы поступают иначе. Для Адорно музыка – парадигма всей культуры. Он компонирует язык философии, равняясь на двенадцатиновую музыку модерн, где партии не подчиняются голосу-доминате, но сосуществуют на равных. Так обнаруживаются «странные сближения» между гетерофонией русской народной песни и двенадцатитоновой музыкой модерн. И в том, и в другом случае признается не подчинение, а со-чинение, хотя вряд ли можно говорить о тождественности названных музыкальных практик.

Флоренский прибегает также к еще одному неожиданному определению божественной, синергетической логики: «**круглое**» мышление, причем, называет такой опыт **восточным** способом мыслить созерцательно. «Как в римановском пространстве всякий путь смыкается в самого себя, так и здесь, в **круглом** изложении мыслей, продвигаясь различными дорогами все вперед и вперед, снова и снова приходишь к отпавным созерцаниям»<sup>2</sup>.

Ибн-Араби через века протягивает руку сотрудничества Флоренскому, дабы совместными усилиями проложить пути от средоточий, узлов мышления в его сетчатой ткани – к музыкальному звучанию и мелодике «круглого» мышления. Удивительна философская интуиция Флоренского! Не зная трудов великого исламского суфия Ибн-Араби, где проект круглого мышления не только провозглашается, но и осуществляется, Флоренский называет свое философское изобретение восточным.

Ибн-Араби тоже вызвал у современников шок своей концепцией «хайр», что в переводе с арабского означает «колебание» или «растерянность». Что приводит суфия в смятение, почему он «колеблется»? Многозначность, неуловимость, загадочность божественного творения. Но суфий, успокаивает Ибн-Араби, может преодолеть свое смущение и колебание, если обратится к особому методу «мышления

<sup>1</sup> Флоренский П. Пути и средоточия. – С. 31.

<sup>2</sup> Там же. – С. 39.



вкруговую». «Ведь растерянный вращается, совершает круговое движение вокруг полюса... тот же, кто следует по пути продольному, отклоняется и отворачивается от желанной цели ...для него существует «от» и «к» и то, что между ними. Для совершающего же круговое движение нет начала [...] ему [...] дарованы все слова и вся мудрость в их совокупности»<sup>1</sup>. Разве не поразительно, что тысячелетия назад в иной культурной и религиозной атмосфере был сформирован и опробован метод круглого мышления? Невероятный бросок во времени.

К философскому дуэту Ибн-Араби – Флоренский присоединяется и Адорно с идеей «паратаксиса», реализованной в «Эстетической теории»: «Из моей теоремы – «не дается философски ничего «первого» – также следует, что нельзя построить аргументативную связь в обычной ступенчатой последовательности, но что целое должен монтироваться из ряда частичных комплексов, которые в равной степени важны и располагаются концентрически, на равных ступенях»<sup>2</sup>.

Но ни в коем случае не следует думать, что круглое, музыкальное мышление, отказавшись от систематичности, утрачивает единство в своих многообразных партиях. В русской народной песне, где каждый может импровизировать, общее дело вяжется каждым исполнителем – многократно и многообразно. Так и в музыкальном мышлении, где «нет логического единства схемы, может слышаться и иное единство, несравненно более связное, жизненно более глубокое, чем гладкий план»<sup>3</sup>.

К единому ведет множество путей – как в новелле Борхеса «Сад расходящихся тропок», где и время, и пространство обнаруживают сериальность, способность и умножаться и возвращаться. Пути расходятся от «средоточий», ключей мысли: исследователь «идет к конечной цели по различным дорогам, сразу со всех сторон: не дойдя до конца по одной, он бросает ее и ведет другую издали и с другой стороны, в том же направлении, так что срединная мысль оказывается как бы заключенной внутри обширного круга радиусов»<sup>4</sup>.

И здесь начинает звучать мелодия первого лирического предисловия: утро, пробуждение, новый горний Иерусалим. Мысль, где темы повязаны круговой порукой, – как утренняя заря, восход солнца: это ее рождение, где она бурлит, вскипает, попадает в «водовороты» (у Ибн-Араби встречается тот же «нефилософский» термин при характеристике мышления вкруговую).

<sup>1</sup> Ибн-Араби. Мекканские откровения. – Спб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995. – 288 с.

<sup>2</sup> Адорно Т. Эстетическая теория.

<sup>3</sup> Флоренский П. Пути и средоточия. – С. 29.

<sup>4</sup> Там же. – С. 31.

...Теодицея и антроподицея Павла Флоренского – это и есть ответ, на который так напрашивался скептицизм, веками провоцируя всю философскую братию. Как бы ни напрягалась философская мысль, изыскивая самые разнообразные изощренные способы, чтобы укротить непокорного, она так и не смогла добиться своего. Только когда логика приняла крещение синергией, когда в **логическую** ткань вплелось **переживание** религиозного опыта, когда встретились Бог и человек в стихии мышления, скептицизм оказался поверженным.

Олицетворение скепсиса – загадочная улыбка Джоконды. Улыбка отпадения от Бога, потерянности, греха и соблазна. Не тем ли прославилась Джоконда, не потому ли колдовский ее прищур останавливает вот уже сколько веков тех, кто с ней встречается? В ней видят греховность самих себя и мира, потерявшего Истину.

Но блекнет улыбка Джоконды. Вот он – Столп и утверждение Истины, явленность невидимого в видимом, нисхождение Бога к человеку и восхождение человека к Богу. Избавление от пирронова сомнения. Надежда на спасение. Скептицизм препобеждается синергией Бога и человека.

### **Разум и вера. Гегель versus Кант**

Труды Им. Канта, одного из самых глубокомысленных в мировом масштабе философов, можно отнести к высшей математике в философии. Без специальной подготовки понять в них что-либо совершенно невозможно. Как будто читаем на русском (перевод с немецкого), и как будто на другом каком-то языке.

Да, он говорит на другом языке сравнительно с предыдущими мыслителями. И по достоинству оценивает совершенный им коперниканский переворот в философии. «Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу – а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире – и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком». С огромным лбом и небесно голубыми глазами, скромностью он явно не страдал. И был прав, потому что его труды заложили основы классической немецкой философии, оказавшей благотворное влияние на всю мировую культуру, так что его учение сравнивали с восходом солнца.

Знание и вера – ключевая тема философских откровений Канта. Три его знаменитых книги отвечают на три, ребром поставленных вопроса: «Что я могу знать?» («Критика чистого разума»); «Что я должен делать?» («Критика практического разума») и «На что я могу надеяться?» («Критика способности суждения»).

Кант по праву считает себя революционером в философии. До него полагали, что человеческий разум – чистая доска, «*tabula rasa*», на которой природа оставляет свои письмена. Он решительно отвергает подобную позицию, переворачивает все отношения. Не природа чертит свои схемы и рисунки на чистой доске разума, а, наоборот, разум упорядочивает, структурирует внешний мир с помощью априорных, доопытных мыслительных форм-категорий, идей. «Хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта». Человек познает только потому, что конструирует, проявляя свою творческую активность.

Но есть область, недоступная чистому, т. е. теоретическому разуму. И эта область – самые главные, жизненно важные для каждого проблемы:

- Существование Бога;
- Возможность человеческой свободы;
- Смысл жизни;
- Бессмертие души.

Как только разум вторгается в эти сферы, он неизбежно попадает в капкан антиномий (противоречий), что вынуждает его с позором отступить. Так, с помощью логики можно доказать бытие Бога, но в то же время и с тем же успехом – опровергнуть. Кант проделывает и то, и другое, убеждая читателя, что логика вообще безразлична, нейтральна к содержанию и может проявить свою силу для доказательства прямо противоположных утверждений. Метафизика, т.е. учение о первоисточках бытия, свергнута с королевского трона наук, – торжественно провозглашает Кант.

Но как же быть? Ведь названные проблемы и, прежде всего, бытие Бога – самые важные для человека, и он не может позволить себе отступить там, где отступить нельзя.

Кант спешит успокоить и утешить. То, что недоступно чистому разуму, подвластно разуму практическому, т. е. нравственности: две вещи в мире вызывают мое восхищение – звездное небо над головой и нравственный закон в моей душе. Способность человека к свободному свершению нравственного поступка, идея свободы в нас самих, доказывает реальность свободы, т.е. Духа, вне нас. Так из возможности человека стать и быть нравственным следует вывод о существовании Всевышнего. В этом удостоверяют не логические доводы, а свидетельства иного порядка и значимости. «Мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере».

Но что такое нравственность? Человек, поясняет Кант, принадлежит одновременно и чувственному, и сверхчувственному мирам. В первом, главным для него является счастье, во втором – чистый долг, порожденный доброй волей, внутренней свободой. Счастье – это удовлетворение потребностей, стремления к наслаждению, успеху, пользе, славе, богатству. Принцип счастья не может быть основой нравственности, утверждает Кант, ибо он не обладает достоинством всеобщности. Каждый усматривает свое счастье в свойственном только ему удовольствии. Общее счастье, иронизирует философ, можно сравнить с идиллий враждующих супругов, мечтающих разорить друг друга. Он и она хотят того же самого.

Но мы имеем другую, первую и безусловную цель нашего существования, где именно разум, т. е. всеобщее призван сказать решающее слово: добрая воля сама по себе, долг. Чтобы обнаружить природу нравственности, философ сознательно отвлекается от всех

эмпирических мотивов – любви, ненависти, предпочтения. Человек может совершить добрый поступок, если любит кого-то. Но представим, что его любовь охладела, и тогда он в решающий момент отвернется. В таком случае его поведение не имеет отношения к нравственности. Ведь чистый долг повелевает помогать всегда и всем, при любых обстоятельствах, независимо от личных предпочтений: друзьям и врагам, любимым и не очень.

Канта часто упрекали в хладнокровии, отсутствие тепла и любви в этике. Но он не был бесстрастным и черствым и часто вопрошал: «Много ли стоит благодеяние, которое оказывают с холодным сердцем?». Поймите же, что он хотел выявить природу нравственности, а не освободить ее от эмоций и страстей.

Есть ли поступки из чистого долга? – вопрошает Кант. Может быть, не было еще ни одного друга, который не таил бы зависти, не раздражался бы от наших успехов. Но «поступки, примера которых, возможно, до сих пор не знал мир и в возможности которых очень сомневался бы даже тот, кто все основывает на опыте, тем не менее, неумолимо предписываются разумом». Верность долгу, наперекор влечениям, выгоде и успеху – самое прекрасное в человеке, в сопоставлении с чем жизнь со всеми ее удовольствиями, не имеет никакого значения... Человек живет и не хочет стать в собственных глазах недостойным жизни.

Добрая воля – высочайшая ценность. К ней неприменимо мерило полезности. Даже если она ничего не добьется, то будет сиять, подобно драгоценному камню. Долг придает ценность всем другим дарам: разумности, талантам, остроумию. И Кант формулирует основной закон нравственности, называя его «категорическим императивом». «Я всегда должен поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон». Мы узнаем в этой формулировке «золотое правило нравственности», высказанное как итог человеческого опыта взаимодействия и сотрудничества многими мыслителями (Конфуций, Будда) и ставшее основой христианской этики любви.

Раскрывая природу нравственности и прославляя чистый долг, Кант не замалчивает то, о чем умолчать невозможно: счастье и чистый долг оказываются несовместимыми и тот, кто блаженствует, далек от требований нравственности. Однако высшим благом философ называет единство счастья и чистого долга. А гарантом подобного единства может быть только Бог. Так на философском языке высказывается идея воздаяния, высшей божественной справедливости. Необходимость воздаяния есть безусловное свидетельство бытия Бога.

Практический разум обнаруживает явное преимущество в делах веры перед чистым, теоретическим.

Уже после издания трех «Критик», Кант публикует работу «Религия в пределах только разума». Само название раскрывает основную идею: религия вполне объяснима вне откровения и благодати, проявляясь в благочестивых мыслях и поступках, в богоугодном образе жизни. Это не противоречит обоснованному в трех «Критиках» тезису о том, что разум не в состоянии постичь, есть ли Бог и впадает в антиномии, стремясь выйти за пределы возможного опыта. В новом труде речь идет о другом: в религии можно обойтись без откровения, основываясь на таком образе мысли, который ведет к благочестию и праведным поступкам.

**Во-первых**, религия, основанная на разуме, дает человеку ясную путеводную нить, она может быть понятной, передаваемой и потому – всеобщей и единой. «Чистая религиозная вера одна только может обосновать всеобщую церковь, ибо только она является верой разума, которую можно убедительно сообщить каждому»<sup>1</sup>. Что касается благодати, то она остается для нас скрытой, неявной, ускользающей, не имеющей всеобщего характера. «Эта идея полностью превосходит наше понимание, и поэтому благотворно держаться от нее, как от святости, на почтительном отдалении»<sup>2</sup>. Ведь невозможно воздействовать естественным путем на сверхестественное – это было бы иллюзией, суеверием, волшебством.

**Во-вторых**, религия разума – религия добродетельного образа мысли и, соответственно, добродетельного образа жизни. Поэтому она соответствует понятию религии как благочестия. Исторические типы религии не отвечали этому критерию. В них достаточно было получить отпущение грехов и в праздной лениности ждать ниспослания свыше того, что мы должны «искать в самих себе». И только христианство, утверждает Кант, становится религией морального образа мысли, а потому и жизни: делать самому все, что в твоих силах, чтобы стать лучше, самому прилагать максимум усилий, а не ожидать пассивно «манны небесной».

Человек не должен пытаться вникнуть в действие благодати, но должен, не надеясь на чужое влияние, делать все сам, чтобы стать достойным содействия свыше. И тогда «религия из незаметно начавшегося утверждения и распространения благого образа мыслей, как

---

<sup>1</sup> Кант И. Религия в пределах только разума / Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 707 с. – С. 172.

<sup>2</sup> Там же. – С. 267.



из хлебного зерна на хорошем поле или фермента добра, благодаря своей внутренней силе постепенно возрастет до царства божьего»<sup>1</sup>. Именно чистосердечные моральные убеждения могут сделать человека угодным Богу. Это то, что Всевышний, в первую очередь, ждет от человека, ибо религия и есть выполнение заповедей, ниспосланных свыше.

И Кант весьма красноречиво, не стесняясь в выразительных средствах, противопоставляет историческую, догматическую веру и веру разумную, христианскую. В первой человек не знает внутренней формы богослужения, в молитве он усматривает только средство умиловить Бога, склоняясь к льстивому почитанию, не свершая истинного служения. Во второй – человек следует не букве, а духу молитвы, т. е. сердечному желанию быть угодным Богу во всем поведении, стремиться не к набожности, а к добродетели и, создавая религиозный настрой души, вести богоугодный образ жизни.

Историческая, церковная вера, поясняет Кант, основанная на ритуалах, культах, на внешним образом навязанных человеку предписаниях, остается насильственной, рабской. В религии разума человек, напротив, действует свободно, согласно внутренним побуждениям, и его главная забота в достижении благочестия – иметь моральный образ мысли и соблюдать предписания, изначально заложенные в нашем сердце самим Богом. История такой религии начинается (но не заканчивается) с христианством. В отличие от десяти заповедей Моисея, которые носили, скорее, правовой характер и внешне навязывались человеку, христиане имеют веру в сердце своем, свободно воспринимая заповеди евангельского Учителя.

Можно понять негодование Канта по поводу ханжеской, лицемерной лжеверы, когда усердно кладутся поклоны в надежде на милость Господню, но не свершается никаких добрых дел и поступков, к каким предназначен человек. Но в своем негодовании философ, как я думаю, заходит слишком далеко, так что вера, основанная на разуме, оказывается... верой без веры. То, что соединяет, связывает человека с Создателем – Благодать объявляется уделом исторических вероисповеданий, ибо недоступна и непонятна с позиций разума. Все, что остается от веры – моральный образ мыслей и поступков. Но как может человек стать моральным, если не услышит Бога в служении, в молитве, в откровении, если не осветится его сердце Благодатью? И почему божественная милость называется «чужим влиянием?». Разве может Бог быть «чужим» для человека?

<sup>1</sup> Кант И. Религия в пределах только разума / Трактаты и письма. – С. 232.

Что касается трактовки истории религии, то и здесь с Кантом трудно согласиться. Можно ли считать все исторические вероисповедания насильственно навязанными, внешними для человеческого сердца? Это значит полностью зачеркнуть историю богоявления и богообщения, отдав предпочтение только одной религии, основанной, якобы, исключительно на разуме и свободе – христианству. Надежда Канта на то, что христианство приведет к единой, всеобщей церкви, также весьма призрачна и необоснована.

В таком случае, чему может научить нас Кант в делах веры? Наверное, важна и актуальна его мысль о том, что надо стремиться быть богоугодным в своем образе мыслей и, соответственно, – поступках и поведении, претворять свою веру в жизнь, становиться лучше самим и улучшать все, что нас окружает.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель, создатель «диалектической поэмы», всеобъемлющей системы философии, оспаривает кантовскую позицию, признающую бессилие чистого разума в основополагающем вопросе о бытии Бога. «Представители этой плоской философии утверждают, что мы не можем познать природу абсолютного, природу бога...». И Гегель создает систему, в которой именно разум, всеобщее позволяет не только удостовериться в том, что Бог есть, но и раскрыть его природу и содержание, познать, что он есть.

Гегель говорит о религии, как и подобает, вдохновенно, так, чтобы сердце человека при звуке этого слова забилося сильнее. В религии мы отрешаемся от всего временного, ведь она – «та сфера нашего сознания, в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства... она есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира». Все формы деятельности – искусство, наука, политика – имеют смысл только в отношении к этому средоточию – Бог, абсолютная цель, начало и конец всего<sup>1</sup>.

И человека делает человеком отношение к бесконечному, т. е. сознание того, что он дух. Нет человека, даже презренного, испорченного, якобы погибшего, в котором не было бы религиозного чувства. Пусть оно проявляется в тоске или ненависти, но это тоже его связь с религией. И разве можем мы возразить Гегелю в его утверждении?

---

<sup>1</sup> Напомню, что современный философ Пауль Тиллих выступил с концепцией «теологии культуры», где делает «ясным как солнце» направленность всех форм культуры к высшему, предельному интересу – Богу. – *Тиллих П. Избранное. Теология культуры.* – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

И сегодня, что бы ни говорил и как бы ни «позиционировал» себя человек, он имеет отношение к религии: либо верит с различной степенью глубины и интенсивности, либо сопротивляется вере, либо нападает на нее, либо притворяется равнодушным, нейтральным.

Подлинно верующий, раскрывает Гегель секреты собственного религиозного опыта, не говорит «я верю в Бога», поскольку в подобном утверждении уже заключается рефлексия. Он верит непосредственно, и вся его жизнь, все мысли, все поступки окрашены верой, в чем он обретает ощущение своей вечной сущности. Но и такого человека, признает философ, настигает раздвоение. Он вынужден погружаться в мирские заботы, будничные ритм жизни, тысячи повседневных дел. Но вот приходит воскресенье, и он наконец-то может ощутить себя человеком, стать самим собой, позволить себе приблизиться к высшему началу, которое в нем заложено.

То, о чем говорит Гегель, относится особенно к нашему времени. В светском государстве с бешеным ритмом времени нет сил, чтобы полностью и в срок соблюдать все религиозные предписания и обряды. Остается чаще всего воскресенье. Но это не означает, что, не соблюдая обряды в трудовые будни, человек отходит от своих религиозных взглядов. В будни, если он действительно уверовал, и во все дни своей жизни – он с Богом и при Боге, и это определяет его образ мысли, настрой его чувств, поведение и поступки. У того, кто уверовал, нет и не может быть того раздвоения, о котором упоминает Гегель.

Поэтому ошибаются дотошные социологи, когда снижают высокий процент верующих в результате «зондирования» религиозного сознания «вопросами-фильтрами»: кто, как и когда посещает мечети и храмы, соблюдает посты, читает религиозную литературу и т. д. Сводя религиозность к отправлению культа и соблюдению обрядности, такие специалисты делают сомнительный вывод, что из 90 процентов считающих себя верующими, таковыми являются лишь 10–12 процентов. Вне подобного рода «аналитики» остается самое существенное – внутреннее самочувствие людей. Но это все к слову, сказанному Гегелем о раздвоенности человека в его жизни – в будни и воскресенье.

«Религия – вообще последняя и наивысшая сфера человеческого сознания»<sup>1</sup>, – снова вступает в разговор Гегель. Религия должна существовать для всех – и для тех, кто не поднялся над чувством, и для

---

<sup>1</sup> Гегель. Философия религии в двух томах. Том 1. – М.: Мысль, 1976. – 531 с. – С. 247.

тех, кто постигает Бога в чистой стихии мышления. Но сам философ отдает предпочтение мышлению. Здесь возникает, можно сказать, вселенский вопрос о соотношении философии и религии. В разные времена и культурно-исторические эпохи решался он не однозначно. И по сей день вопрос остается открытым, во многом дискуссионным. Рационально мыслящие, марксистски закаленные философы оспаривают родственность философии и религии, апеллируя к неотразимому, с их точки зрения, аргументу. Философия, де, есть особый, независимый дискурс свободного, ничем не стесняемого поиска и диалога, тогда как религия, по определению, подчиняется авторитету высшего начала и не способна двигаться самостоятельно.

Аргумент, на самом деле, мнимо неотразимый. Ведь свободная от высшего авторитета философия утрачивает то, что и делает ее философией – критерий абсолютной Истины, Добра и Красоты и начинает блуждать в лабиринтах скептицизма, релятивизма, софистики, а, говоря современным языком – плюрализма, без руля и ветрил, когда все правы и все виноваты, и надо только изловчиться доказать свою выгоду и корысть, что и происходит, в особенности, в наши дни. Только признав свою родословную, священный союз с религией, философия становится способной побороть изворотливого, вероломного противника – скептицизм и вступить на устойчивую почву философских рефлексий.

И еще один аргумент против поборников «чистой философии», теперь уже с позиций истории. Самые замечательные, великолепные труды созданы представителями религиозной философии: аль-Фараби, Ибн-Араби, Ибн-Сина, аль-Газали, Руми – разве не они выразили в своих философских творениях дух исламской цивилизации? И разве не православные мыслители Григорий Богослов, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Вл. Соловьев, Павел Флоренский, Иван Ильин сформировали характер и индивидуальность православного мира? Сам термин «религиозная философия» считается нашими оппонентами неприемлемым, в то время как историческая реальность подтверждает, что это вовсе не термин, а сама жизнь философии в ее истинной сути.

Философия и религия, утверждает Гегель, – **тождественны по своему содержанию**: это вечная истина, Бог. Ведь философия тоже занята немирским содержанием, не эмпирической массой, а познанием того, что вечно и безусловно. Но **способы познания** вечного у религии и философии различны, и это дало повод для их противопоставления, доходящего временами до враждебности, которая проявилась уже у древних греков, осудивших на смерть Сократа. Столь

же давняя традиция, однако, тесно связывает религию и философию – Платон, Августин, Ансельм, Абеляр. И Гегель даже называет философию – религией, но со своим особым методом. «Их общее состоит в том, что обе они – религии (!), различие заключается в характере и методе этой религии»<sup>1</sup>.

Называя философию религией, Гегель их полностью не отождествляет. Совпадая с религией по содержанию, философия избирает свой путь. Настаивая на этой мысли, философ проводит различие между непосредственной верой и разумным постижением Бога. В этом пункте встречаются два совершенно разных человека – Гегель молодой и Гегель зрелый. Молодой Гегель, восторженный, с юной, доверчиво-наивной душой, отважно свергает авторитет, протестуя против прав рассудка и логических пассажей в религии – это дело чувства, живой веры, любви. У субъективной религии – подлинная, истинная ценность, она направлена против мертвого схематизма обрядов, бесчисленных действий, лишенных смысла и истины. Молодой Гегель различает религию народную и частную. Первая формирует дух нации, народа, чтобы сделать его лучше и счастливее. Вторая – задача отдельного индивида, его выбора и воли. самого Гегеля интересуют, главным образом, не молитвенная практика, обряды и ритуалы, а то, как религия влияет на характер, образ жизни, поступки человека (неплохой ориентир для современной социологии религии)<sup>2</sup>.

Зрелый Гегель опровергает сам себя и приписывает позицию своей молодости другому философу, Якоби. Непосредственное знание, вера, основанная на религиозном чувстве, говорит он теперь, не способна воспринять Бога как всеобщее, абсолютное. Если устранить разум из акта познания Бога, останется только чувство. Но оно субъективно, и получается, что у каждого – свой Бог, и объективность Бога отрицается. Надо показать, что «бог существует не только в чувстве, не есть только мой бог». Философия утверждает судьбу духа в ее всеобщности. Мышление есть деятельность всеобщего и потому та форма деятельности нашего духа, которая позволяет вступить в чистую сферу всеобщего, возвыситься над чувством.

При этом философия не отрицает, что в духе как таковом, непосредственно с сознанием самого себя, дано сознание Бога. Но она не останавливается на этой позиции, а стремится к тому, чтобы не

<sup>1</sup> Гегель. Философия религии в двух томах. Том 1. – М.: Мысль, 1976. – 531 с. – С. 220.

<sup>2</sup> Гегель. Народная религия и христианство. Работы разных лет в двух томах. Том 1. М.: Мысль, 1970.

только знать, что Бог есть (непосредственное), но и к тому, чтобы постигнуть, что он есть. Это расширяет горизонты непосредственного знания, сторонники которого остаются только на первой ступени, что приводит к потере существенного содержания.

И Гегель сетует, что его эпоха утратила вкус к сокровенному знанию. Прежде все знание считалось знанием о Боге. Но нынешнее время (Гегеля и нас с вами – Г.С.), расширяя сферу знания о конечных вещах, ничего не знает о бесконечном, о Боге, а именно в этом знании дух находит свое высшее удовлетворение. Уверенность в невозможности такого познания считается даже признаком высшей проницательности – Гегель имеет в виду Канта. Но как же можно исполнить заповедь Иисуса Христа – «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный», если ничего не знать о Боге и его совершенстве? Это величайшая степень человеческого унижения, прикрываемая высокомерием и тщеславием.

Зрелый Гегель опровергает, следовательно, две крайние позиции. **С одной стороны**, непосредственная вера, которая через чувство превращает Бога в нечто субъективное и, признавая, что Бог есть, не в состоянии ответить на вопрос, что он есть, т. е. раскрыть его природу. Священное писание различает между такой непосредственной верой и духовным развитием, и «это различие состоит в том, что вера становится истиной только через духовное развитие». **С другой стороны**, – полная капитуляция в познании природы абсолютного (Кант). «То, что исконно считалось наиболее недостойным и презренным – отказ от познания истины – возведено нашим временем в высший триумф».

Но разве не должен человек уважать самого себя и признать себя достойным наивысочайшего? – вопрошает Гегель. И отвечает всей своей величественной системой. Бог есть идея, абсолютное, сущность, постигнутая в мысли и понятии, но также – формы его манифестации в природе и истории. Рассудку это не доступно, но разум проникает в природу Бога, не оставляя ничего тайным и сокрытым. Задача философии «познать бога посредством мышления в понятиях».

Гегель конкретизирует свой тезис, обсуждая извечную тему соотношения веры и разума. Он сетует, что прошли времена, когда вера удостоверялась разумом, и между ними не было противопоставления – средневековье. Правда, и тогда существовала теория двойственной истины: то, что истинно для религии, может быть ложным для философии. Теория эта, однако, получила отповедь в трудах и теологов и философов, ибо дух не терпит разорванности. Вера вне разума абстрактна и бессодержательна, разум вне веры-беспомощен.



Ныне, говорит Гегель, с высоко поднятой головой выступают поборники чистой непосредственной веры, которая, якобы, может обходиться без вспомоществования разума. Особенно опасно для человека противоречие знания и веры в его внутренней жизни, куда проникает яд сомнения. «Если мышление противоречит вере – это мучительное раздвоение в глубинах духа»<sup>1</sup>. И Гегель произносит свою знаменитую фразу: «нигде – ни на небе, ни на земле, ни в духе – нет ничего чисто непосредственного или чисто опосредованного».

Он отдает должное вере. Для верующего нет позиции наблюдения своей веры. Он в ней пребывает\*. Вера есть отношение взаимности: это не только отношение человека к Богу, но и отношение Бога к человеку. Бог открывает себя так, как это свойственно свету: передаваясь другим, он ничего не теряет от себя. Гегель упоминает присущий всем религиям символизм света – от первого поклонения Солнцу, от платоновского отождествления высшего блага с Солнцем, до православного песнопения: «Слава тебе, подарившему нам свет!». Значимость символа света была столь великой что в Афинах тот, кто на богослужении не позволял другому зажечь от своего светильника, карался смертью.

Вера разрешает фундаментальное противоречие: с одной стороны, природа человека не соответствует природе Бога, с другой, природа человека и природа Бога едины, свидетельство чему – единство человеческой и божественной природы во Христе. Человек не должен оставаться в своей природности, конечности, что не соответствует его внутренней божественной сути, тому, каким он должен быть. Через веру он преодолевает недостойное, несоответствующее божественному, должному и открывает свое единство с божественным, в чем и заключается его бесконечная ценность и достоинство. Можно сказать, что Гегель слагает гимны во славу веры. И как же с ним не согласиться, ведь сегодня мы присутствуем при беспрецедентных экспериментах переосмысления самого понятия человека и человечности, возвращения его в животное царство, где нет света веры и человек начисто забывает, кто он есть.

Иные могут возразить: разве неверующие, атеисты не могут быть высоконравственными людьми и наоборот, считающие себя при-

---

<sup>1</sup> Гегель. Философия религии в двух томах. Том 2. – М.: Мысль, 1977. – 572 с. – С. 339.

\* Напрашивается сопоставление с феноменологической позицией Мераба Мамардашвили: любить, а не говорить, что любишь, понимать, а не говорить, что понимаешь.

частными Богу – творить беззакония? Конечно, неверующие могут быть добрыми людьми. Но доброта их восходит к истоку, о котором они ничего не хотят знать, хотя воспринимают его воздействие через приобщение к подлинной культуре (культура есть форма бытия Духа). А верующие, если они действительно таковы, а не прикрываются лживыми фразами, по природе своей веры склоняются к добру.

Гегель признает, стало быть, значение непосредственной веры, чувства, но глубинная суть, средоточие и корень перехода человек-Бог, «конечное – бесконечное», определяется, по его убеждению, мышлением, поскольку Бог в своем существе есть мысль и идея. Ведь разум божественный и человеческий – не различны, но едины и различаются лишь в своем проявлении. «Человеческий разум, осознание человеком своей сущности, есть разум как таковой, божественное начало в человеке [...]. Бог есть живой дух, действующий и деятельный [...]. Нет двойного разума и двойного духа»<sup>1</sup>.

Разум – та почва, где религия может быть у себя, причем, не раскусок, который удерживает противоположности вне их единства, а именно спекулятивное, разумное обеспечивает единство противоположностей, божественного и человеческого. Благодать, вера, чувствование не в состоянии совершить переход от конечного к бесконечному, удерживая их в обособленности, без опосредования друг другом.

Вот и высказался философ как нельзя более открыто. Сколько бы ни возносил, ни восхвалял он веру, но предпочтение, причем явное, отдает разуму. Собственно религиозный опыт, откровение, благодать для него несущественны. Бог, будучи в самом себе абсолютной идеей, всеобщим, связуется с человеком через его разум, тождественный божественному абсолютному сознанию.

Гегель идет куда дальше в своем вознесении разума, чем Св. Фома Аквинский. Средневековый теолог обращался к разуму как надежному помощнику в делах веры, но высшая истина открывалась, согласно его учению, лишь через откровение. Св. Фома не конструировал понятие Бога в его стихии чистого мышления (логика), в его инобытии (природа) и в его для-себя-бытии (понятие), как то осуществляет Гегель. Для Св. Фомы Бог – не конструкция, не абсолютная идея, а живой, посылающий надежду и утешение.

И аль-Фараби, хотя и занимал позицию восточного перипатетизма, считая, что путь к постижению Аллаха пролегает через философию и науку, не конструирует понятие Бога. В исламской культуре Аллах есть «первый истинно любящий и влюбленный», воплощение

---

<sup>1</sup> Гегель. Философия религии в двух томах. Том 1. – С. 230.

всех возможных совершенств. Гегель намного превзошел своих предшественников в прославлении разума. Он обеспечивает путь к Богу, и с его помощью конструируется абсолютная идея, сущность и природа Бога. Для человека верующего в этом предприятии чувствуется нечто чуждое и даже враждебное.

Ведь остается непреложным, что мы не в состоянии объять конечным и обусловленным, разумом – бесконечное и безусловное, сущность Бога. Между человеком и его Господом всегда остается нечто таинственное, недостижимое. Об этом напоминают мудрецы и святые всех народов и эпох. «...Согласимся в том, чтоб о таинственном говорить таинственно и о святом – свято», – наставляет Святитель Григорий Богослов<sup>1</sup>. Религиозный опыт не исчерпывается деятельностью разума, сколько бы ни претендовал он на приоритеты в делах веры. И как бы ни возвышал Гегель человека в его возможностях исчерпывающего познания Абсолюта, вне всякой тайны и недоговоренности, каждому здравомыслящему понятно, что сей замысел обречен на провал.

А что говорит Гегель об истории религии? Это – история человека и одновременно – Бога, т. е. история их встречи. История религий – не собрание случайных, не связанных между собой фрагментов, но история единой религии в ее еще не достигших тотальности формах. То, во что веровали прежние поколения включается и в наше понимание религии в снятом виде. Поэтому надо не только пересказывать содержание догматики и воспроизводить формы культа, но познать в предшествующих религиях глубинный смысл – ведь это религии людей, и «человеческое, разумное в них принадлежит и нам».

И до Гегеля идею единой истории богоявления высказывали восточные мыслители. Великий шейх Ибн-Араби учил, что богоявление свершается каждый раз согласно уровню и возможностям духовного восприятия определенного народа. И с каждым человеком происходит то же самое. Это можно сравнить с прилаживанием драгоценного камня к оправе перстня – какова оправа, такова и величина перстня<sup>2</sup>.

И в русской философии было немало мыслителей, которые настаивали на едином потоке религиозного вдохновения у различных народов мира. Ив. Ильин пишет, что Бог никогда не оставлял человека, ниспосылая меру своей благодати согласно способности ее вос-

<sup>1</sup> Святитель Григорий Богослов. Избранные творения. – М.: Издательство Средневекового монастыря, 2010. – 398 с. – С. 23.

<sup>2</sup> Ибн Араби. Мекканские откровения.

приятия. Он называет Сократа христианином до Христа и напоминает, что в древних христианских храмах встречались изображения Сократа и Платона<sup>1</sup>.

Но Гегель в своем утверждении единства в религиозном развитии народов мира – это, конечно, особая, уникальная страница мировой философии. Он не просто утверждает, но разворачивает величественную панораму, воссоздавая исторические образы восхождения человека к Богу и Бога к человеку, опираясь на разработанный им диалектический метод и феноменологию духа. В логике Бог предстает первоначально в абстрактной форме бытия, чтобы в дальнейшем наполниться категориальным содержанием, вплоть до абсолютной идеи. Можно упрекнуть философа в накладывании на историю религии логической схемы, как он осуществляет это и относительно истории философии. Но зато такой метод позволяет обнаружить смысл и значимость исторических форм религии для современного сознания.

Так, религия греков наиболее человечна, ибо в их богах проявляется и присутствует все, что есть у человека – привычки, страсти, нравственные и политические определения. Богослужение понимается у них как взаимный акт дарения и принятия дара. Греки прислушивались к тому, что ждут от них боги – предсказания по шелесту листьев, журчанию источника, звукам бронзового треножника под порывами ветра. В Фарах статуе Гермеса на ухо задавали вопросы и затем быстро отходили. Первое слово, услышанное после того, как уши открывали, было ответом на поставленный вопрос. Но все предсказания оказывались двусмысленными: боги имели в виду лишь всеобщее, а не заботу и жизнь индивида.

Религия римлян воссоздает иной образ и человека и его социальности. Каков дух религии, часто повторяет Гегель, таков и дух народа и его государства. В отличие от веселых, порожденных поэзией и фантазией богов древних греков, у римлян богами движет целесообразность, причем, не духовная, внутренняя, а внешняя: торжествует прозаичность, расчетливость и сухая рассудочность. Римляне прославляют Юпитера Капитолийского (а всего Юпитеров было 30), имеющего целью господство Рима над всем миром. Но отдают должное и Юпитеру Пистору, богу пекарского искусства. Оно считалось божественным, и владеющий им особенно почитался. Богиней признавалась и печь Форнакс, в которой сушилось зерно. И даже – монета Юнона.

---

<sup>1</sup> Ильин Ив. Аксиомы религиозного опыта.

У римлян все было настолько прозаично, что отмечались праздники свиней, овец, быков. К абстракции «зло» они еще не пришли, посвящая алтари, к примеру, лихорадке и другим проявлениям неблагополучия. Присутствие божественного разворачивалось в действиях, в зрелищах. Причем, зрелища были лишены духовности – римляне услаждались убиением, кровопролитием и людей, и животных.

«Государственное устройство, политическая судьба народа зависят от его религии; последняя составляет базис, субстанцию действительного духа и основу политики»<sup>1</sup>. В этом гегелевском тезисе важны, в проекции на современность, две мысли. **Первая** – именно религия есть основа духовности, ее подлинный исток, о чем свидетельствует история культуры, в то время как сегодня некоторыми исследователями все еще делаются попытки отыскать другие основания духовности – деятельность, общение, формы творчества, все, чей подлинный смысл определяется отношением к Богу. И **вторая** мысль – соотношение религии и политики как средоточие, нерв современного мира. Ясно, что мы живем и хотим жить в светском государстве, но религия воздействует на политическую жизнь, придавая ей должный ее понятию характер.

Иудейская религия, согласно Гегелю, – религия раба и Господина. В ней доминирует страх, но это мудрый страх, необходимый в движении к Богу. Нет еще, однако, внутреннего отношения к Всевышнему. Главным считается выполнение его заповедей с тем, чтобы продлить свою жизнь и жизнь семьи здесь, в этом мире, ибо нет еще представления о бессмертии души и нет идеи спасения и жизни вечной. Бог карает тоже внешним образом: спалить, наслать беды и т. д. Завет основан на формальном условии: милость божья – за исполнение заповедей, одновременно моральных и правовых законов.

В дальнейшем бог становится богом свободных, и даже в своем повиновении ему они являются для себя свободными. Это христианство. Воплощение бога в человеческом образе – нечто прежде немыслимое, невероятное. Он – Бог и в той же мере – человек, рождается, живет в мире со своими чувствами и потребностями, но служит одному – Истине. Его человеческая природа полностью подтверждается в его смерти. Но он не только умирает, подтвердив, что он человек, принявший за людей смертную муку, но и побеждает смерть, воскресает, утверждая свою божественную природу. После воскресения он является тем, кто пребывает в вере – своим ученикам и друзьям. Тот, кто признает Иисуса только моралистом, учителем, еще

<sup>1</sup> Гегель. Философия религия в двух томах. Том 2. – С. 181.

не входит в веру. Обычно такие люди сравнивают миссию Иисуса с учительством Сократа. Но в вере открывается, что Иисус – сын Бога, воплощенный Бог.

Воплощение Бога означает, что в христианстве, религии откровения, Бог открывается человеку, становится явленным во всей полноте, без всякой утайки и недомолвок. В то же время, воплощение Бога – свидетельство единства человеческой и божественной природы: человек принят в божественную субстанцию, а Бог входит в человека. В индуистской религии тоже признается множество воплощений. Но это только «маски» богов, без присутствия субъективности, что возможно только при воплощении Единого. Идея единства божественной и человеческой природы становится достоверной, когда предстает видимой и воспринимаемой в мире.

Христианство во времена своего появления было революционным: отказаться от всех благ, от мирских привязанностей – значит отвергнуть преступный мир, где властвовал один, правитель, не признавая ни права, ни воли, ни достоинства всех остальных. И потому эта религия была сначала подвергнута гонениям. Но крест, то что считалось прежде позором, со временем становится высшим символом святости и победы над смертью. Так создается новая вселенная, где прежние ценности, вернее, псевдоценности, теряют свою значимость. Небо внутреннего ведет к божественным заповедям. *«Блаженны чистые сердцем: ибо они Бога узрят»* (Мтф 5:8) – что еще более возвышенного было когда-либо привнесено в мир!

**Так в исторических формах религии Бог познает человека, а человек – Бога,** двигаясь, согласно Гегелю, к абсолютной, тотальной религии – христианству. Философ поясняет, что дух, обладающий высшим абсолютным бытием, есть только в форме деятельности, т. е. полагает и создает себя, опосредуя себя самим собою. Все живое, а Бог есть живое – опосредовано. Росток возникает из семени. Это его начало, и это его завершение. Но семя, которое появляется по завершении – иное. И Дух, поскольку он живой, есть сначала только в себе, затем он развивается, творит, и его понятие, то, что он в себе, становится понятием для него самого. Философ создает конструкцию, где Бог, вбирая историю духовной и материальной культуры человечества, постигается в категориальных определениях, где он в своем инобытии входит в природу и возвращается к самому себе в формах социальности и культуры. Таково гегелевское толкование Бога, мира и человека.

Можно ли опровергать, отрицать, критиковать одну из самых мощных по размаху и силе мысли философских систем? Но возраз-



ить, все же, придется. В своей истории религии Гегель представляет каждую историческую форму как подлежащую снятию, момент в развитии единого. Но на самом деле ни одна религия не снимается, не исчезает, а остается самоценной и, можно сказать, самодостаточной – той формой, в которой некогда осуществилось и по сию пору для многих людей осуществляется богоявление.

Какой же следует обладать гордыней, чтобы вообразить, что мыслительная конструкция, пусть даже такого замаха и великолепия, способна проникнуть в сущность Бога и раскрыть все тайны, все сокровенное и прежде недоступное! «Все, что есть истинного, великого и божественного в жизни, становится таковым через идею, и цель философии состоит в том, чтобы постигнуть идею в ее истинном образе и всеобщности».

Достойный уважения и признания философский подвиг – постигнуть разумом Бога, не оставив никакой тайны и недоговоренности! Но вера, та живая вера, согретая чувством, ведомая сердцем, подкрепляемая Откровением и светом Благодати, о которой с таким внутренним трепетом писал молодой Гегель, отодвигается на второй план в религии, отдающей явное предпочтение разуму.

...И кто же выиграл в противостоянии Кант-Гегель? Кант признает поражение чистого разума и выводит идею Бога из нравственности. Гегель хочет восстановить авторитет разума и позволить ему познать природу абсолютного. И оба остаются вне пределов подлинной веры, осененной благодатью Божьей. Разум, конечно, должен участвовать в делах веры. Он ее надежный помощник и союзник. Но только Благодать, ниспосланная Всевышним, позволяет состояться встрече Бога и человека.

*Научно-популярное издание*

**ГРЕТА СОЛОВЬЕВА**

**Часть первая**

**ЗНАНИЕ, ВЕРА, ДИАЛОГ**

Компьютерный дизайн и верстка: *Жазира Рахметова*

В авторской редакции

Подписано в печать 14.06.2016. Формат 70×100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Усл. п.л. 19,25. Печать офсетная.

Отпечатано в типографии «ИП Волков А.И.»  
г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1