

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Ивановский государственный университет»

На правах рукописи



ДЖАПАРОВ Антон Иванович

**ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И РАЗУМА КАК ПРОБЛЕМА
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

Специальность 09.00.05 – Этика

Диссертация

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Варава Владимир Владимирович

Иваново – 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ВЕРА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ	15
1.1. Вера и разум в истории европейской философии: этапы становления.....	15
1.2. Постсекулярное общество: философия, религия, нравственность.....	26
1.3. К. Ясперс и С. Н. Булгаков: два модуса взаимоотношений веры и философии	45
ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ	57
ГЛАВА 2. ПРЕОДОЛЕНИЕ АНТИНОМИЙ РАЗУМА И ВЕРЫ В РУССКОЙ НАВРСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ	59
2.1. Этикоцентричный характер отечественной философии и культуры	59
2.2. Нравственный синтез знания и веры в учении Н. Ф. Федорова	76
2.3. Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой: два пути к вере	83
2.4. Этические парадоксы веры и разума у Льва Шестова.....	101
ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ	112
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	114
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	120

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Современность часто характеризуется в терминах «эпохи пустоты», что означает в том числе индифферентность к вопросам духовного бытия. В то же самое время можно наблюдать обратную тенденцию, свидетельствующую о том, что, как раз наоборот, в обществе растет интерес к традиционной религиозно-философской проблематике.

Среди таких вопросов – взаимоотношение разума и веры соответственно в более широком контексте науки и религии, философии и теологии, которые представляют собой интеллектуально-духовный инвариант философской культуры. Наиболее значительные мыслители как России, так и Запада уделили этому вопросу много внимания в своем творчестве. С. С. Неретина в «Новой философской энциклопедии» отмечает, что соотношение веры и разума есть важнейшая религиозно-философская проблема в истории, отражающая две фундаментальные способности человеческой души¹.

Данные понятия могут быть причислены к фундаментальным категориям человеческого бытия, которые относятся одновременно и к рациональной, и к духовной сфере, поскольку они исчерпывающе описывают круг антропологических, этических, эпистемологических и культурно-исторических реальностей человека. В монографии «Религиозно-философские истоки науки» П. П. Гайденоко формулирует базовый принцип взаимоотношения науки, религии и философии, и это позволяет увидеть, что связывает теологию Николая Кузанского и его аксиомы дифференциального исчисления, деизм Декарта и его механику, «принцип неопределенности» Бора и религиозную философию Кьеркегора². Аналогии можно продолжать, но уже этих примеров достаточно, чтобы установить взаимосвязь между рациональным (разум, наука) и сверхрациональным (вера, религия). Философия традиционно осмысливает эти взаимоотношения, поскольку в равной мере относится к обеим сферам.

¹ Неретина С.С. Разум и вера // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. III. С. 404.

² Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 10.

В XX в. это взаимоотношение приобретает остроконфликтный характер, становясь, по словам С. Л. Франка, «роковым раздором»³, за которым кроются глубокие кризисные процессы духовной культуры, отражающие фундаментальное противопоставление науки и религии, разума и веры. Это своего рода доопытные, имманентные антропологические формы мироощущения, чей смысловой вектор прямо противоположен, что, однако, не является фатальным препятствием для достижения синтеза. Метафизика человека непостижима, поскольку в нем выявляются такие различные начала, как стремление к трансцендентному и одновременно к эмпирическому.

Постсекулярная эпоха ставит новые острые и болезненные вопросы нравственного, вызывающие к философскому осмыслению. В книге «После добродетели» А. Макинтайр фиксирует неопределенность в сфере нравственности, делая вывод о невозможности основания морали рациональными средствами⁴. В этом контексте возникает вопрос: «Может ли религия выступить общей основой для морали в постсекулярном обществе?». Неуклонное падение нравственности в современном мире, фиксируемое многими исследователями, не позволяет дать положительный ответ на этот вопрос.

«Этическая сдержанность», о которой говорит Ю. Хабермас, присуща не только секулярному, но и религиозному сознанию, и она характеризует постсекулярную эпоху как этически недостоверную и даже неполноценную, поскольку уходит в «чистое» понимание нравственности, которая заменяется на механизмы правового регулирования, где значительную роль играет политкорректность, а не собственно моральное поведение как таковое.

Кроме того, эти вопросы актуальны сегодня в России, особенно в ситуации острой дискуссии о месте теологии в системе светского образования. Эти напряженные дискуссии часто непродуктивны, поскольку эмоции подменяют рациональность. При этом нельзя забывать тех аргументов против ученой

³ Франк С.Л. Реальность и человек. СПб.: РХГИ, 1997. С. 5.

⁴ Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 72.

теологии, которые выдвигал еще С. Кьеркегор⁵. Необходим взвешенный и тонкий подход, основанный на всестороннем изучении всех аргументов *pro et contra*.

Современная дискуссия в постсекулярную эпоху вокруг этих тем не может ограничиться лишь эпистемологической проблематикой, основывающейся на бинарной оппозиции разума/веры, и в соответствующих практиках самообоснования того или другого, но имеет серьезный выход в этическую сферу, где важна бинарная оппозиция морального/священного. Опыт русской философии представляется нам здесь крайне важным и необходимым. Этим определяется актуальность данного исследования.

Степень разработанности темы. Проблема взаимоотношения философии, науки и религии является одним из столпов духовной и интеллектуальной истории европейской культуры. Укажем некоторые имена тех, кто заложил базис всех дальнейших дискуссий на эту тему: Ориген, Иустин Философ, Климент Александрийский, Григорий Богослов, Василий Великий, Иоанн Дамаскин, Фома Аквинский, Пьер Абеляр, Бонавертура и др.

В последующей истории европейской философии взаимоотношения разума и веры носили противоречивый, порой драматический, взаимоотрицающий, но в целом динамический характер, способствующий развитию и философской, и духовной культуры. В результате сформировались такие области, как *религиозная философия*, *философия религии*, *религиоведение* и собственно *теология*, значительно различающиеся как по предмету своего исследования, так и по методологии. При этом остается классическая «чистая философия», в которой всегда имеется свое отношение к религии, однако дисциплинарно не совпадающее ни с одним из этих направлений.

Важную роль в становлении дихотомического дискурса разума/веры сыграла схоластика с ее устремленностью к рациональному обоснованию веры. Вот что, например, говорил Абеляр: «Ученики мои требовали от меня человеческих и философских доводов и того, что может быть понято, а не только

⁵ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам". М.: Академический Проект, 2012. С. 42–43.

высказано. Они утверждали при этом, что излишни слова, недоступные пониманию, что нельзя уверовать в то, чего ты предварительно не понял, и что смешны проповеди о том, чего ни проповедник, ни его слушатели не могут постигнуть разумом. Сам Господь жаловался, что поводырями слепых были слепые»⁶.

Размежевание предметных областей философии и религии, таким образом, имеет свои этапы:

- противостояние Афин и Иерусалима, Академии и Церкви у Тертуллиана;
- разделение на «теологию откровения» и «естественную теологию» у Фомы Аквинского;
- отречение Паскаля от философии: «Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов и ученых».

В последующие периоды истории европейской философии развитие этой проблематики имело место во многих трудах, среди которых наиболее значимыми являются «Диалоги о естественной религии» Юма; «Религия в пределах только разума» Канта, «Речи о религии» Шлейермахера, «Философия религии» Гегеля. В этих трудах заложена основа для дальнейшего развития вопроса о соотношении веры и разума, философии и религии, который был совершенно по-разному поставлен у Шопенгауэра, Кьеркегора, Ницше, Ясперса, Хайдеггера, Сартра, Витгенштейна и др.

В результате в истории философской мысли выявляются три направления, в рамках которых формировалась искомая проблематика взаимоотношения веры и разума:

- вера отрицает разум;
- вера реципирует разум;
- вера преобразует разум.

⁶ Абеляр П. История моих бедствий // Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. М., 1992. С. 274–275.

Данные этапы отражают сложный, антиномический процесс, который во многом и составил духовно-интеллектуальное пространство европейской философии.

Особое место занимает третий подход (преображение разума верой), который получил наибольшее воплощение в традициях русской философии. Его отличие заключается в следующем: если первые два подхода реализованы в рамках эпистемологической парадигмы, в которой бинарная оппозиция разума/веры имеет характер теоретического дискурса «pro et contra», то третий подход имеет очевидный этический характер, в котором важным оказывается не рациональное доказательство преимуществ разума или веры, а нравственное состояние верующего или неверующего.

Как отмечает М. А. Маслин, в русской философии происходит преодоление свойственных западному дискурсу дихотомий, таких как дух/материя, человек/природа, субъект/объект, психическое/ментальное, творец/творение и т.д.⁷ К числу коренных дихотомий рационалистического дискурса, конечно, принадлежит и дихотомия разума/веры, антиномичность которой преодолевается в русской философии.

В значительной мере на формирование отечественной философской традиции в этом вопросе повлияла сердечная философия Паскаля, в частности его положение из «Мыслей» о тщете наук⁸. Если в традициях западной философии эта мысль Паскаля получила лишь частичное воплощение, то в русской традиции она явилась центральной, вокруг которой сформировались наиболее яркие философские произведения. Следующие лишь избранные имена являются свидетельством этому: Д. Веневитинов, В. Одоевский, П. Чаадаев, А. Хомяков, И. В. Киреевский, Е. Баратынский, В. Соловьев, Н. Федоров, Ф. Достоевский, Л. Толстой, В. Розанов, А. Чехов, И. Бунин, С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, Б. Вышеславцев, И. Ильин, В. Ильин, Л. Шестов и др.

⁷ Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2017. С. 520.

⁸ Паскаль Б. Мысли. СПб.: Северо-Запад, 1995. С. 87.

При этом необходимо отечественную философскую культуру рассматривать в двух планах: это *религиозная философия*, следующая в магистральном русле эпистемологической проблематики, связанной с классической рационалистической оппозицией разума/веры; и *нравственная философия*, источником которой явилась в том числе сердечная философия Паскаля, повлиявшая на глубочайшие этико-экзистенциальные искания русской мысли, нашедшей воплощение в «проклятых вопросах». Эти вопросы являются отличительной типологической характеристикой и даже своеобразным брендом русской философии и ее философичной литературы. Важно отметить, что в рамках религиозно-богословского направления в дореволюционной России долгое время выходил журнал «Вѣра и Разумъ», издававшийся при Харьковской духовной семинарии (1884–1917). Доминирующим в нем было апологетическое направление, но также было много публикаций философского характера.

Современные авторы продолжают традицию исследования взаимоотношений науки, философии и религии. Например, можно назвать монографии⁹, диссертационные исследования¹⁰, которые концентрируются в основном на эпистемологических аспектах проблемы. При этом вопрос о своеобразии подхода к проблеме взаимоотношения разума и веры, представленного в традициях отечественной нравственной философии (или русской этики), раскрыт недостаточно полно, что создает значительные

⁹ См.: «Философско-религиозные истоки науки» (1997), «Философия науки в историческом контексте» (2003), соавторами которых стали П. П. Гайденко, В. П. Визгин, Ю. А. Шичалин, В. Н. Катасонов, Е. А. Мамчур, М. А. Киссель и др.

¹⁰ Среди диссертационных исследований, касающихся нашей проблематики, можно назвать следующие работы: Гельфонд М.Л. Нравственно-религиозное учение Л. Н. Толстого: теоретическое содержание и нормативный смысл (М., 2011); Голубева С. В. Нравственные константы в творчестве Николая Васильевича Гоголя (Иваново, 2014); Журавлева А. В. Феномен эсхатологической этики К.Н. Леонтьева (Иваново, 2017); Калугина С.А. Этико-философский анализ феномена сердца: на материале русской философской культуры второй половины XIX – начала XX в. (Тула, 2008); Коробов-Латынцев А.Ю. Этическая центрированность философского языка Ф. М. Достоевского и его влияние на русский философский экзистенциализм (Иваново, 2014); Лосев А. В. Принцип единства морали и религии (Воронеж, 2006); Омельчук Р.К. Вера как экзистенциальная ценность (Иркутск, 2006); Панова Н.А. Роль интуиции в морали (Воронеж, 2005); Черепова Т. И. Феномен отечественной нравственной философии: этико-философский анализ (Иваново, 2017) и др.

трудности в религиозно-философском диалоге. Этим и определяется наш интерес к данному аспекту.

Объектом данного исследования является отечественная нравственная философия XIX–XX вв.

Предмет исследования – проблема взаимоотношений веры и разума в этическом дискурсе русской философии.

Цель работы заключается в том, чтобы выявить инвариантные модусы взаимоотношения разума и веры в контексте традиций отечественной нравственной философии.

Цель исследования достигается путем постановки и решения следующих **задач**:

- 1) показать основные этапы взаимоотношения веры и разума в истории европейской философии как становление эпистемологической проблематики;
- 2) выявить противоречия между возрастанием религиозности и падением нравственности в постсекулярном обществе;
- 3) раскрыть основные способы преодоления антиномий веры и разума в русской нравственной философии;
- 4) дать компаративный анализ взаимоотношения веры и философии у К. Ясперса и С. Н. Булгакова;
- 5) показать нравственную ценность истины в учении Н. Ф. Федорова;
- 6) проанализировать этикоцентричный характер русской философии на примере нравственно-религиозных исканий Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого;
- 7) определить этические характеристики парадоксальной философии Л. Шестова в отношении веры и разума.

Теоретико-методологические основы исследования. Методологической базой диссертации являются общенаучные методы и принципы познания, а также методы историко-философской реконструкции текстов, методы этического, философско-антропологического, компаративного и герменевтического анализа текстов.

Для выявления двух принципиально различных модусов взаимоотношений разума и веры были реконструированы философские и философско-богословские взгляды двух наиболее репрезентативных фигур западной и отечественной философии – К. Ясперса и С. Н. Булакова.

В исследовании мы опирались на широкий круг как западноевропейских, так и отечественных философов, в центре внимания которых были вопросы взаимоотношения разума и веры (Августин, Б. Паскаль, И. Кант, С. Кьеркегор, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров, Л. Шестов).

Особое внимание было уделено религиозно-философским исканиям Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.

Методологической основой такого подхода является феноменологический анализ философских, религиозно-философских и богословских текстов европейской и отечественной философской традиции.

Новизна диссертационного исследования состоит в следующем:

- раскрыто противоречие между возрастанием религиозности и падением нравственности в постсекулярном обществе;
- обосновано, что радикальное внедрение нравственного в познавательное и нравственное преобразование разума отличает именно отечественный подход к главным проблемам философии;
- впервые дан компаративный анализ «философской веры» К. Ясперса как экзистенциального концепта и «трагедии философии» С. Н. Булгакова как этического;
- показано, что у Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого на передний план выдвигаются не эпистемологические вопросы веры/разума, а нравственное состояние самих верующих/неверующих;
- раскрыто отношение к истине как к нравственной ценности, которое было характерно для учения Н. Ф. Федорова;
- «устранение этического» у Л. Шестова способствует подлинно этическому парадоксу веры.

Положения, выносимые на защиту:

1) В ходе исследования раскрывается противоречивый характер вопроса о соотношении разума и веры в традициях европейской христианской культуры. В работе показано становление взаимоотношений разума и веры, которое проходит следующие этапы: раннехристианское отрицание философии (Тертуллиан) с последующим философским отрицанием религии (эпоха секуляризма); рецепция разума верой, религией философии (Иустин Философ, Климент Александрийский); нравственное преображение разума в русской религиозной традиции. Нравственный характер русской философии оказывается крайне востребованным в современных дискуссиях о месте и роли теологии в науке, образовании и культуре, поскольку отрицание разума и философии со стороны религии приводит к рационалистическому отрицанию религии.

2) Моральное состояние постсекулярного общества находится в состоянии глубокого нравственного кризиса. В целом здесь господствует индифферентное отношение к религии, о чем свидетельствует эклектика в религиозной сфере. В нравственной области заметна диспропорция между показателями религиозности и деградации традиционных моральных ценностей. Показано, что в постсекулярную эпоху на первый план выходит не эпистемологическая проблематика, коренящаяся в бинарной оппозиции разума/веры и в соответствующих практиках самообоснования того или другого, а этическая, связанная с бинарной оппозицией морального/священного. Также показано, что вопрос *о конфликте веры и разума* в постсекулярную эпоху приобретает характер *подмены веры знанием*.

3) В работе выявляются различные способы взаимоотношений между философией и религиозной верой на примере построений С. Н. Булгакова и К. Ясперса. Понятие веры русским философом трактуется исключительно в теологическом ключе, в то время как Ясперс, вводя понятие «философская вера», делает решительный шаг к углублению экзистенциального смысла философии. Если для С. Н. Булгакова философствование есть неизбежная трагедия человека и его разума, который не в силах постичь сущее как целое, то для Ясперса

философская истина есть *philosophia perennis*, в которой проявлена абсолютно независимая сущность человека. В этом раскрывается различие философских культур России и Запада.

4) В диссертационном исследовании рассматривается отношение к истине как нравственной категории, которое было характерно для русской мысли XIX в. В качестве наиболее характерного примера берется система взглядов Н. Ф. Федорова, у которого реализован религиозно-философский синтез, представляющий собой полноту истины в нравственном аспекте. Здесь раскрывается нравственный характер истины, связанный с памятью об ушедших предках, что коренным образом отличает русскую философию от западноевропейской.

5) Радикальное внедрение *нравственного в познавательное* отличает именно русский подход к главным проблемам философии. В том или ином виде этот тезис встречается у всех видных представителей русской классической философии от В. С. Соловьева до А. Ф. Лосева, образуя ее смысловой и духовный фундамент. Приоритет нравственного не есть морализм и морализаторство. Этическая центрированность русской философии трансформирует эпистемологическую парадигму взаимоотношений веры/разума в сторону нравственной проблематики, для которой важно внутреннее, экзистенциальное состояние человека, а не внешние теоретические модусы доказательств и опровержений. Фигуры Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого демонстрируют эту особенность русской философской культуры на высшем уровне.

Научно-теоретическая и практическая значимость диссертации состоит в расширении этико-философского инструментария, а также в углублении теоретического понимания антиномий разума и веры в контексте западной эпистемологической традиции и снятии этих антиномий в отечественной нравственной философии. Исследование дает возможность понять инвариантный характер таких духовных архетипов человеческого сознания, как разум и вера в их противоречивом взаимоотношении. В практическом плане результаты диссертации могут найти применение в дальнейшем исследовании вопросов

религиозно-философского характера в контексте современных реалий, в которых религиозный фактор становится существенной частью познания и жизни.

Результаты диссертационного исследования также могут быть использованы при разработке учебных и образовательных программ по этике, теологии, философской антропологии, религиозной философии, религиоведению.

Личный вклад автора диссертационной работы состоит в исследовании взаимоотношений разума и веры в контексте европейской и отечественной нравственной традиции; в выявлении различий в подходах к этой проблеме в западной и русской философии. Новаторский вклад автора имеет место в определении целей и задач, в выявленной новизне и положениях на защиту, в результатах научных статей. Это позволило исследователю дать самостоятельную трактовку специфике взаимоотношений разума и веры в отечественной нравственной философии.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертации нашли отражение в докладах автора на научных конференциях: Иоанновские научные чтения «Слово, образ, понимание. Теория и практика работы с источниками» (Москва, 23–25 мая 2016 г.); Иоанновские научные чтения «Язык христианской традиции и современная культура» (Москва, 23–25 мая 2017 г.); Иоанновские научные чтения «Поиск истины как аксиологическая парадигма гуманитарного знания: прошлое, настоящее, будущее» (Москва, 23 октября 2017 г.); Международные Рождественские образовательные чтения «Истина как нравственная ценность» (Москва, 25 января 2018 г.); III Международная интеграционная научно-практическая конференция молодых ученых «Актуальные проблемы религиозной культуры» (Москва, 30 марта 2018 г.); философский симпозиум «Русская философия в России и мире» (Москва, декабрь 2018 г.); этико-философские семинары на базе АНО ВО «МПИ св. Иоанна Богослова» (2016–2019 гг.); Всероссийская научно-практическая конференция «Ягужинские чтения» (Калуга, 2019 г.); Международные Рождественские образовательные чтения (Москва, январь 2020 г.); Студенческая научная конференция «Сохранение и развитие культурного и образовательного

потенциала Ивановской области» (Шуя, 2020 г.); Философский онлайн-клуб «Декамерон» (2020 г.); Философская онлайн-школа «Парадоксальная танатология» (июль 2020 г.); Этико-философский семинар «Достоевский и современность» (Москва, МГИК, 24 декабря 2021 г.); Философский семинар «Русская идея и христианский персонализм» (Москва, МГИК, 4 апреля 2022 г.).

Основное содержание диссертации отражено в 9 работах, в том числе в 3 статьях, опубликованных в журналах, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования Российской Федерации.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, семи параграфов, заключения и списка литературы. Общий объем диссертации составляет 136 страниц.

ГЛАВА 1. ВЕРА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ

1.1. Вера и разум в истории европейской философии: этапы становления

В пространстве научной и религиозной мысли существуют инвариантные темы и проблемы, которые сохраняют свою значимость в огромных исторических масштабах. Так, всегда возникает вопрос о том, насколько совместимы (или несовместимы) разум и вера. Вся история европейской духовно-интеллектуальной культуры пронизана острыми дискуссиями на эту тему, иногда приобретающими весьма конфликтный и даже драматический характер¹¹. По своей сути это противостояние присуще прежде всего христианству. Как отмечает В. Н. Катасонов: «В христианской мысли противопоставление рационального и иррационального приобретает особую форму – как противопоставление разума и веры. Вера как "уповаемых извещение, вещей обличение невидимых" (апостол Павел) выступает иным, чем разум, началом познания»¹².

Тем самым создается пространство весьма напряженной философской дискуссии, которая со временем только усиливается. Безусловно, бывают периоды относительно равновесного состояния, когда очевидный конфликт сглаживается и теряет остроту. Однако это длится недолго, и, когда наука и религия входят в глубину собственного этоса, противостояние неизбежно. Эта неизбежность говорит о том, что это противостояние носит не идеологический характер, но антропологический.

И поэтому причин для этого противостояния много. Интересны в этом плане слова из рассказа Н. С. Лескова «Маленькая ошибка», которые в незамысловатой форме раскрывают глубочайшую проблему, не подлежащую однозначному решению. Это святочный рассказ о том, как в «одной благоразумной компании было говорено о вере и неверии». Один из героев сказал следующее: «Нелегко это, господа, судить о том: кто живет с верою, а который не

¹¹ См.: Джапаров А.И. Взаимоотношение веры и разума как проблема современной философии // Заметки ученого. Научно-практический журнал. 2018. № 7. С. 83–89.

¹² Катасонов В.Н. Иррациональное // Новая философская энциклопедия. С. 154–155.

верует, ибо разные тому в жизни бывают прилоги; случается, что разум-то наш в таких случаях впадает в ошибки»¹³.

Эти слова большого русского писателя мы хотели взять в качестве эпиграфа к нашей работе, поскольку в них заключается чуть ли вся суть нашего философского исследования. Во-первых, здесь делается акцент на трудности внешнего суждения о состоянии веры или неверия того или иного субъекта; во-вторых, показана немотивированность и беспричинность этих состояний; и, в-третьих, указано на то, что рациональные суждения в данном случае не могут быть признаны единственным критерием правильной оценки, ибо он «впадает в ошибки».

На этом вообще-то можно было бы и закончить исследование, поскольку цель философской диссертации как раз-таки привлечь разум для решения данных вопросов. А если он фатально заблуждается, то о чем речь?

Но данный аргумент не служит препятствием для рационального исследования, поскольку рефлексия над вопросом о взаимоотношении философии и религии, а значит, разума и веры само по себе значимо, поскольку способствует развитию философской культуры. В работе «Философ во граде» французский философ Ж. Маритен говорит о высших истинах, составляющих цель философии, которые открываются христианством¹⁴.

Хорошо известны средневековые религиозно-философские формулы, становившиеся духовными парадигмами на долгое время: «познаю, чтобы верить» и «верую, чтобы познавать». Это позиции, компромиссные между теологией и философией; здесь каждая нуждается в другой как сущностном дополнении. В то же время для церковного сознания всегда была значима и радикальная позиция Тертуллиана, которая была выражена в его знаменитом тезисе: «верую, ибо абсурдно». Именно в этом тезисе произошло первичное, но достаточно осязаемое разделение областей философии и теологии. В своей

¹³ Лесков Н. Маленькая ошибка // Лесков Н. Старинные психопаты: Рассказы, повести. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. С. 123.

¹⁴ Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высш. шк., 1994. С. 22.

«Апологии» Тертуллиан пишет: «Философы только стремятся к истине, весьма стесненной в этом веке, а христиане владеют ею»¹⁵.

И поэтому в этом извечном споре науки и религии особое место принадлежит философии, которая выполняет роль некоего третейского судьи, наблюдая со стороны за этими спорами и вырабатывая по возможности оптимальные стратегии примирения. В истории европейской философии таких решений было несколько.

Формулировка западного апологета Тертуллиана важна для понимания сложных отношений между религией и философией в принципе, ибо означала устранение философии из религиозного поля вообще. И несмотря на ее притягательность для чистого религиозного миропонимания, все же в истории христианской мысли роль философии всегда была значительной. Ситуация в XX в. осложняется тем, что, как отмечает Б. В. Марков: «Вопрос о философии обострился в наше время до того, что некоторые авторы даже констатировали ее смерть»¹⁶. Такое положение дел не снимает вопроса о значимости философского дискурса о взаимоотношениях разума и веры.

Определение междисциплинарных границ между философией и теологией, философией и религией – традиционная тема для европейской христианской культуры в целом, и поэтому не принадлежит к узкой сфере гуманитариев от образования. Но для образования научный статус теологии в контексте светских дисциплин, являющихся продуктом секулярного просвещения, остается предметом серьезной дискуссии. П. П. Гайденко в работе «Христианство и генезис новоевропейского естествознания» отмечает следующее: «Именно христианская теология и прежде всего догматы о творении и боговоплощении оказали существенное влияние на становление новой науки»¹⁷.

¹⁵ Тертуллиан. Апология. М., 2004. С. 150.

¹⁶ Марков Б.В. Мораль и разум // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001. С. 298.

¹⁷ Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 69.

Фундаментальный вопрос о взаимодействии философии, науки и религии приобретает сейчас огромную значимость, так как от него зависит и статус философии как вузовской дисциплины, и вообще место самой философии в духовной культуре общества. Сегодня в значительной мере трансформируется традиционный образ философии, в свете чего пересматривается ее влияние на различные сферы культурного бытия. Уже в начале 80-х гг. XX в. в книге «Критика цинического разума» П. Слотердаик написал: «На протяжении столетия философия лежит на сметном одре и не может умереть, поскольку задача ее не исполнена»¹⁸.

Отечественные исследователи Д. Губин, Б. В. Марков, И. Ф. Михайлов, К. С. Пигров обращают серьезное внимание на этот вопрос. Вот некоторые высказывания на эту тему: «Как ни обидно это покажется кому-то, но, по крайней мере с начала XX в., а тем более сейчас, ей уготована участь "служанки науки", подобно тому как в Средние века она была "служанкой богословия"»¹⁹. Мнения исследователей расходятся: В. Д. Губин считает, что закат философии связан с утратой метафизического начала философии²⁰, И. Ф. Михайлов, наоборот, полагает, что недоказуемость метафизических положений философии снижает ее статус по сравнению с наукой.

В истории европейской религиозно-философской культуры выделяется три очевидных направления подхода, в которых концептуализировано взаимоотношение разума веры:

- 1) *разум отрицает веру;*
- 2) *разум рецепирует веру;*
- 3) *разум преобразует веру.*

¹⁸ Слотердаик П. Критика цинического разума. Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. С. 5.

¹⁹ Михайлов И.Ф. Прошло ли время философии? // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 17.

²⁰ Губин В.Д. Есть ли будущее у философии? // Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты: сб. статей / Под. ред. И. В. Кузина. СПб.: Изд-во РХГА, 2011. С. 15.

Эти направления образуют классический диалектический процесс становления философской мысли: тезис – антитезис – синтез. В то же время они выбиваются из строгой исторической хронологии и проецируются на любой исторический период, воспроизводя свою архетипическую модель.

При этом необходимо отметить, что если первые два подхода реализуются в контексте эпистемологической парадигмы бинарных оппозиций веры/разума, то третий подход выводит в иную, а именно в нравственную сферу, для которой важны не рациональные доказательства постулатов веры или их такое же рациональное ниспровержение и вообще гносеологическое преимущество разума над верой и наоборот, а нравственное состояние человека, которое в некоторой мере как бы выше оппозиций веры/неверия, разума/веры. По крайней мере находится по ту сторону этих оппозиций.

В связи с этим можно вспомнить один знаменательный текст русской философии, а точнее его название, которое как раз красноречиво иллюстрирует вышеизложенную позицию. Речь идет об одном из главных текстов Н. Ф. Федорова, его программном тексте «Вопрос о братстве...». Это труд по нравственной философии, в котором выявляются причины небратского, неродственного, немирного состояния человеческого бытия в истории. Здесь этический универсализм, проявленный в обращении практически ко всем в этом мире, очевидно имеет преимущество перед состоянием веры/неверия.

Раскроем основные черты каждого направления.

1) *Разум отрицает веру*. Это характерно для позиции Тертуллиана, сказавшего: «верую, ибо абсурдно». Такая установка полностью исключает греческую философию из орбиты христианства. О различии между христианским и философским пониманием истины он пишет в «Апологии»²¹, которая оказала большое влияние на становление крайне аскетической, *мироотрицающей* позиции в христианской теологии, которая в дальнейшем была усвоена многими видными авторами от Лютера до Кьеркегора. Красноречиво сказал о нем Р. Нибур:

²¹ Тертуллиан. Апология // Святые Отцы и Учители Церкви III века: антология: в 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 371.

«Кажется, Тертуллиана радуют представляющиеся ему видения Страшного суда, когда обожествленные людьми доблестные цари, светские мудрецы, философы, поэты, трагики, заодно с актерами и борцами, будут стенать в глубочайшей тьме или метаться в языках адского пламени, в то время как презренный ими сын плотника воссияет во славе»²².

Негативное отношение христианства к культуре имеет прямо противоположный эффект: *эпоха секуляризации* приходит к научному отрицанию религии. В какой-то момент разум и вера максимально сближаются для того, чтобы разойтись на бесконечность. Но не навсегда, а до нового сближения.

Особое место в вопросе о радикальной демаркации веры и знания, философии и религии принадлежит Паскалю. Он в «Мемориале» произнес слова, которым на долгое время суждено было стать своеобразной квинтэссенцией религиозно-философской мысли: «Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов и ученых». Тем самым был положен водораздел между философией, которая всегда опирается на человеческий разум, и религиозной сферой, в которой на первом плане Божественный промысел и вера. И он решительно и бескомпромиссно делает шаг в сторону религии.

Конечно, Паскаль имел в виду рационалистическую традицию философии с ее гипертрофированной ролью разума, поскольку сам разум как таковой он не отрицает. В его «Мыслях» можно найти то, что называется апологией разума и гармонией разума и веры²³. Итак, оправдание веры выглядит так: «вера ничуть не противоречит разуму». Паскаль уравнивает эпистемологический потенциал разума и веры, при этом выявляя антропологические и этические преимущества веры: «Вера достохвальна, потому что познала природу человека; вера достойна любви, потому что открывает путь к истинному благу»²⁴. По сути дела, именно в вере концентрируются наиболее важные и значимые для человеческого бытия вещи.

²² Нибур Р.Х. Христос и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996. С. 52.

²³ Паскаль Б. Мысли. С. 7.

²⁴ Там же.

Но и разум не обижен у Паскаля. Он говорит: «Две крайности: зачеркивать разум, признавать только разум»²⁵. Таковы действительно не только крайности, но и заблуждения, присущие в равной мере как светской рационалистической науке, так и аскетической теологии. Достоинство разума велико, он может служить инструментом в деле познания Божественных истин.

И вообще, Паскаль поет величайшие гимны разуму и мысли в известнейшем фрагменте о человеке как мыслящем тростнике: «Нам следует повиноваться разуму беспрекословнее, чем любому владыке, ибо кто перечит владыке, тот несчастен, а кто перечит разуму, тот дурак»²⁶.

Эти и другие мысли Паскаля снискали ему великую славу в истории. Современные авторы не перестают восхищаться величием его гения: «Тексты Паскаля являются уникальным в мировой литературе примером становления, развития и борения творческой мысли гения – первооткрывателя вершинных прозрений духа. «Мысли» Паскаля призваны дать человеку фонарь, который позволяет осветить, и в этом свете осознать Истину, и увидеть Путь духовной жизни»²⁷.

В значительной мере именно С. Кьеркегор, оставаясь в рамках религии, наследует традицию сердечной философии Паскаля, радикализуя отрицание разума, теории, теологии в деле оправдания веры²⁸. Весь страстный полемический запал Кьеркегора направлен против *доказательств* истин христианства, которые приводят к совершенно обратному результату – к утрате веры. Вера, как это ни парадоксально, согласно Кьеркегору, должна быть страстной, иначе она становится индифферентной. В этом его подход близок к подходу Тертуллиана.

²⁵ Там же.

²⁶ Паскаль Б. Мысли. С. 116.

²⁷ Чернов С.В. Образ личности гения. Искатели совершенства. Ч. IV: Блез Паскаль // Философская школа. 2020. № 11. С. 66. См.: Иванов М. С. Человек в религиозной философии Блеза Паскаля // Богословский вестник. 2019. № 4 (35); Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994; Тарасов Б.Н. Паскаль. М.: Мол. гвардия, 2006.

²⁸ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». М.: Академический Проект, 2012. С. 42.

Также необходимо сказать, что в истории философии и культуры было много теорий, оправдывающих разум²⁹. Разум способен в некоторой мере постигать сверхразумное, и ему доступен опыт веры, поэтому взаимное отрицание разума и веры является ошибочным.

Однако позиция взаимного противостояния разума и веры, и соответственно философии и теологии, проецируется и в современность. Характерны две позиции – светского философа А. Л. Никифорова³⁰ и богослова А. И. Сидорова³¹.

В этих крайних точках зрения отражаются фундаментальные несходства между разумом и верой, которые соответственно экстраполируются на философию и богословие. Разумеется, это абсолютизированные позиции: ни разум, отрывающийся от веры, ни вера, игнорирующая разум, не объективны. Но объективность необходима для истины – искомого и для философии, и для религии. Объективное положение дел таково, что истина теологии не может быть независимой от истины философской. Синтетическое единство (насколько оно возможно) дает целостный образ истинного знания, недостижимый в отдельности. К этому стремились наиболее продвинутое духовно и интеллектуально философские направления. Например, в русской философии концепт «цельного знания» представляет собой сильную версию этого движения к синтезу разума и веры.

2) *Разум реципирует веру*. Это более сдержанный подход по отношению к дохристианской философии и культуре в целом свойственен апологетам восточнохристианской церкви, таким как Иустин Философ и Климент Александрийский. Его можно выразить понятием «инкультурация», предполагающим усвоение христианством культуры Античности.

²⁹ См.: Седакова О.А. Апология разума. М.: МГИУ, 2009; Зошенко М.М. Повесть о разуме. М.: Сов. Россия, 1976.

³⁰ Никифоров А.Л. Природа философии: Основы философии. М.: Идея-Пресс, 2001. С. 15–16.

³¹ Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Полами. М.: Паломник, 1996. С. LXXII.

Прежде всего необходимо сказать, что противостояние разума и веры есть глубокая драма мышления европейской культуры³². П. Адо отмечает сущностную преемственность между греческой философией и ранней христианской мыслью. Античные философы практиковали «духовные упражнения»: «С первых же веков христианство представляло само себя как *philosophia* в той мере, в какой оно усваивало для себя традиционную практику духовных упражнений. Именно так происходит, в частности, с Климентом Александрийским, Оригеном, Августином в монашестве»³³. Вот мнение теолога: «Вопрос об отношениях богословия с философией, с философией языческой постепенно становился актуальным уже во II веке; тогда жили и творили мужи апостольские и христианские апологеты»³⁴.

В средневековой философии было, конечно, много позиций, так или иначе, гармонизировавших веру и знание, например у Ансельма Кентерберийского³⁵. Отдельно данный аспект мы не рассматриваем, так как он выходит за хронологические рамки нашей темы.

Оригинальная рецепция христианской верой данных не только светской философии, но и науки представлена в книге православного философа и ученого-математика В. Н. Тростникова «Вера и разум. Европейская философия и ее вклад в познание истины», в которой автор прослеживает эволюцию религиозно-философской мысли от Античности до В. С. Соловьева. Прежде всего привлекает

³² См.: Джапаров А.И. «Христиане до Христа»: античная философия веры // Научный поиск. 2020. № 1 (35). С. 47–49.

³³ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Степной ветер; ИД «Коло», 2005. С. 62–63.

³⁴ Барон Й. Крест и философия. Смысл Христианства и проблема Единства. СПб.: Алетейя, 2016. С. 89. См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 2. М.: Искусство, 1994; Чанышев А.Н. Начало философии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982; Лобковиц Н. Вечная философия и современные размышления о ней, М.: Сигнум, Веритатис, 2007; Коначева С. Философия, религия, наука: модели осмысления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33); Лурье В.М. История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006; Коциянчич Г. Введение в христианскую философию. Опосредования. СПб.: Алетейя, 2009.

³⁵ См.: Осман Д. Вера и разум в «доказательствах» Ансельма Кентерберийского // Манускрипт. 2019. Т. 12. Вып. 7.

внимание трактовка самой философии, в которой нет того часто присущего теологии высокомерно-пренебрежительного отношения к «мирской мудрости»³⁶.

В результате своей работы В. Н. Тростников выделяет четыре фигуры в истории европейской философии: «В качестве подлинных послушников, добросовестных ловцов истины, мы выделили четырех мыслителей: эллина Парменида, англичанина Беркли, немца Канта и русского Соловьева. Их результаты, взятые в совокупности, и составляют тот собственный вклад человека в познание Истины, который по Божьему изволению человек должен был сделать самостоятельно»³⁷.

Парменид, с его точки зрения, разгадал инверсную двухслойность мира и наличие в человеке творящей сущее силы – способности познавать и тем самым созидать. Познавая мир, человек делает его существующим. Беркли распространил творящую способность человека и на предметную действительность: человек дает жизнь не только чистому существованию, но и бытию, т.е. вещам. Кант внес существенную поправку в представление о творящей силе человеческого сознания: оно созидает предметную действительность не «из ничего», а из «вещей в себе». Соловьев, взяв все ценное из предшествующего опыта, довел «настоящую философию» до того уровня, на котором она легко вошла в качестве органической части в состав православного учения, завершив таким образом свои самостоятельные поиски Истины.

3) *Вера преобразует разум.* Этому походу будет посвящена целая глава, однако в контексте заявленного здесь вопроса о типологии различных взаимоотношений веры и разума в европейской философии необходимо обозначить общие контуры данного подхода.

Акцент на «нравственно-практическом» в русской философии и представляет иной, сугубо этический способ решения вопроса о соотношении разума/веры, нежели тот, который был представлен в вышеуказанных

³⁶ Тростников В.Н. Вера и разум. Европейская философия и ее вклад в познание истины. М.: Грифон, 2009. С. 7.

³⁷ Тростников В.Н. Вера и разум. Европейская философия и ее вклад в познание истины. С. 121.

эпистемологических парадигмах решения этого вопроса. «Славянофилы были правы, – пишет А. Никольский, – и в своей критике основных начал западной философии, и в своем понимании ее односторонности, и даже в своих мечтах о возможностях новых начал для философии, – в своем желании видеть философию более жизненной и удовлетворяющей самым интимным и задушевым запросам человека: религиозным, сердечным, нравственно-практическим»³⁸. А вот мнение современного исследователя: «Русский философский логоцентризм глубоко практичен и всегда означает *практическое преобразование самой жизни, а не только мысли о ней*»³⁹.

Синтетические свойства русской религиозной философии, примеряющей веру и разум на нравственных основаниях, важны сегодня в контексте дискуссий относительно возможности теологии быть научной дисциплиной. Этот вопрос вызвал в обществе неоднозначное отношение, породив полярные точки зрения. Противники теологии, как правило, представители материалистической (марксистской и позитивистской) школы апеллируют к аргументам классического рационализма, который выводит религию и теологию из области научного знания.

Сторонники введения теологии в систему высшего образования и научного знания обращаются к опыту европейской университетской культуры, в которой теология наряду с философией всегда входила в круг научных дисциплин. Кроме развития духовной культуры теология способствует более тонкому пониманию взаимоотношений между философией, наукой и религией, чем это принято в позитивистской парадигме, ставящей научное знание превыше всего.

Таким образом, можно подвести итог данному параграфу. Предложенная формула диалитического соположения разума и веры в истории европейской мысли, несмотря на относительную «гармонию» и «синтез», приводит к антиномиям, для разрешения которых приходится либо отказаться от веры в угоду разуму, либо пренебречь разумом для торжества истин веры. Это

³⁸ Никольский А.А. Русский Ориген XIX века. Вл. Соловьев. СПб.: Наука, 2000. С. 22.

³⁹ Даренский В.Ю. Парадигма преобразования человека в русской философии XX века. СПб.: Алетейя, 2018. С. 12. См.: Судаков А.К. Философия цельной жизни. Мирозерцание И.В. Киреевского. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012.

порождает конфликт религии и науки, который во многом имеет идеологическое содержание. Антиномия – неизбежное следствие разрешения оппозиций разума/веры исключительно в эпистемологической парадигме, в которой на первом плане гносеологические аспекты. Это приводит к тому, что наука и основанная на ней научная философия (позитивизм и постпозитивизм) дистанцируется от философии, порождая культ научного знания (сциентизм), который становится псевдо-религией современного общества.

Недооценка этического аспекта проблемы приводит к серьезным моральным коллизиям, с которыми сталкивается постсекулярная эпоха, в которой также на передний план выдвигается эпистемологическая, а не этическая проблематика. Акцент исключительно на гносеологии в теологии – это своего рода откат в средневековую схоластику с ее логическими доказательствами всех основополагающих постулатов христианского вероучения. Сейчас повторить этот опыт невозможно и, скорее всего, не нужно, поскольку духовная ситуация времени претерпела значительные изменения.

Акцент на нравственную проблематику с ее обращением к совести, а не к рацио особенно важен в постсекулярный период европейской культуры, в котором получают распространение абсолютно неморальные концепты человека, к рассмотрению которого мы переходим в следующем параграфе.

1.2. Постсекулярное общество: философия, религия, нравственность

Современное общество часто называют постмодернистским, постиндустриальным, дигитальным, медийным, постчеловеческим и т.д.⁴⁰ Но инвариантной характеристикой современности является приставка «пост»,

⁴⁰ По этому вопросу, безусловно, существует огромное количество публикаций. Нам хотелось бы указать некоторые важные для нашей темы работы: Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016; Кутырев В. А. Сова Минервы вылетает в сумерки (Избранные философские тексты XXI века). СПб.: Алетейя, 2018; Чеснокова Т.Ю. Постчеловек. От неандертальца к киборгу. М.: Алгоритм, 2008; Гиренок Ф.И. Что такое человек? // Философия хозяйства. 2016. № 6; Гиренок Ф.И. Основные принципы дигитальной философии // Философия хозяйства. 2018. № 6; Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М., 2017 и др.

которая является общим маркером, свидетельствующим о *переходе за границы наличного человеческого состояния*. Большое значение имеют нейротехнологии, которые приводят к нейрореволюции, означающей масштабные изменения в обществе и культуре. У большинства ученых это вызывает эйфорию, однако здесь имеются существенные угрозы для полноценного человеческого существования. Так, К. Швабс, президент Всемирного экономического форума в Давосе, в книге «Четвертая промышленная революция» пишет об отрицательных эффектах развития нейротехнологий, связанных с «угрозой медленной, но неотвратимой утраты творчества или человеческого участия, возникающей (по большей части) в результате преувеличения возможностей наук о мозге», что в конечном счете может привести к «стиранию границ между человеком и машиной»⁴¹.

Наиболее известный отечественный критик этих направлений, посвятивший исследованию постгуманистического состояния современного человечества множество работ В. А. Кутырев, говорит, что эпоха постмодерна превратила «индивидов в нечто бес/пост-человеческое, бестелесное, бесчувственное, да, пожалуй, и без(с)мысленное, что на поверхности бытия (у обывателей) проявляется в форме непрерывного назначения и переносов даты конца света»⁴².

Этот переход (транцензус) часто трактуется как снятие всех традиционных бинарных оппозиций, свойственных классическому периоду. «Характерными особенностями постгуманистического мировоззрения являются: постгуманистическая повестка, пост-антропоцентризм и пост-дуализм. ...Постгуманистическое мировоззрение характеризуется отказом от любых бинарных оппозиций, от любых иерархий, деконструкцией фаллоцентрического субъекта, понимание телесного как потоков различных виртуальностей. Центральной темой постгуманизма является идея Постчеловека»⁴³. При этом важно понимать существенные отличия трансгуманизма от постгуманизма: если для

⁴¹ Швабс К. Четвертая промышленная революция. М., 2016. С. 190.

⁴² Кутырев В. А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб.: Алетейя, 2015. С. 6.

⁴³ Криман А.И. Критика некоторых концепций трансгуманизма в контексте постгуманистической антропологии // Русская философия в России и мире: коллективная монография / под ред. В.В. Варавы. М.: ОДРФ, 2019. С. 160–161.

трансгуманистов приставка «пост» указывает на трансгрессию человеческой природы, то в постгуманизме – на деконструкцию концепта «человек».

В этом отказе от традиционных бинарных оппозиций, в том числе и от оппозиции разума/веры, постгуманизм следует общим установкам постмодернистской идеологии. Оппозиции возможны в ситуации «больших нарративов» с их явно доминирующей функцией легитимизации истинности. Деконструкция радикально меняет ситуацию. Ж.-Ф. Лиотар дал в своем роде лаконичное, но исчерпывающее объяснение ситуации в своей работе «Состояние постмодерна». Он пишет: «В современном обществе и культуре – постиндустриальном обществе и постмодернистской культуре – вопрос о легитимации знания ставится в иных выражениях. Великий рассказ утратил свое правдоподобие, вне зависимости от способа унификации, который ему предназначался». И далее: «Делигитимация... открывает дорогу набирающему силу течению постмодернизма: наука играет собственную игру, она не может легитимировать другие языковые игры»⁴⁴.

Однако несомненная утрата наукой легитимирующей силы именно в постсекулярную эпоху, частью которой является постгуманистическое мировоззрение, не только не приводит к отказу от оппозиций разума/веры, но в значительной степени их интенсифицирует. Соответственно именно в постсекулярную эпоху видоизменяется характер взаимоотношений между религией и философией. В ситуации возродившейся религиозности меняется и статус самой религии, и статус философии, в том числе в ее отношении к религии.

О существенной трансформации религиозного сознания в современную эпоху В. А. Кутырев говорит следующее: «Религия перестала быть воздухом, которым дышат, и силой, определяющей их сознание. Она трансформировалась, бог подвергся обмирщению, отделен от государства и заключен во благо (ему) устроенные церковные резервации, но в него верят, ему поклоняются. Теперь этот процесс дошел до человека: его самозабвенно умерщвляют, гуманизм перестал

⁴⁴ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 92, 97–98.

быть высшей ценностью, однако "не весь", многие, (реакционеры) хотят остаться "как есть" и упорно сопротивляются изживанию и дегуманизации»⁴⁵.

Такова характеристика современно общества, общества постсекулярного, в котором произошло наиболее серьезное духовное падение человека. Вопреки общему пониманию постсекулярности как преодоления секулярности и возрождения религиозности здесь как раз утверждается духовный закат религии. Это достаточно парадоксально, но именно здесь и кроются наиболее важные характеристики этого периода. Это становится наиболее очевидным на фоне тех противоречий постсекулярной эпохи, которые раскрываются в философской, религиозной и моральной плоскости.

Как и с любым значимым феноменом социокультурного и духовного свойства, возникает прежде всего проблема с его дефиницией⁴⁶. Определение постсекулярного, данное Б. Г. Гутманом, представляется достаточно полным и исчерпывающим, содержащим существенный момент универсализации. Он пишет: «Если секуляризация разоблачает священное и демонстрирует его реальный профанный статус, то наступление эры постсекулярности должно быть связано с хотя бы частичным восстановлением священного, обнаружением его реальности»⁴⁷.

«Восстановление священного» и есть основополагающая парадигма постсекулярности, имеющая, с нашей точки зрения, два различающихся аспекта. Во-первых, *эпистемологический* аспект, во-вторых, *моральный*. Эпистемологический связан с тем, что секулярные упования на всемогущество науки в деле ниспровержения религии оказались несостоятельными. Вопреки всем просвещенческим ожиданиям, религия не исчезает с ростом не только научного знания, но и технического прогресса, а также вполне уживается с

⁴⁵ Кутырев В.А. Последнее целование. Человек как традиция. С. 58–59.

⁴⁶ Сафронов Р.О. Секуляризация, постсекулярное и «идеальные верующие» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 3. С. 139.

⁴⁷ Гутнер Г.Б. Секулярность, постсекулярность и универсализм. Замечания к диалогу Хабермаса и Ратцингера // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 17.

наукой и прогрессом, имеет явную тенденцию к возрождению. Примеров, связанных с личной религиозностью выдающихся ученых, огромное количество.

Речь не идет о религиозности исключительно в конфессиональном смысле, хотя и здесь достаточно много примеров. Религиозность как космическое и метафизическое чувство таинственности было присуще многим выдающимся ученым. Вот что говорит по этому поводу А. Эйнштейн: «Я утверждаю, что космическое религиозное чувство является сильнейшей и благороднейшей из пружин научного исследования»⁴⁸. Это чувство далеко не всегда совпадает с ортодоксальным пониманием религиозности, но в большей степени оно не совпадает с откровенным материализмом и атеизмом просвещения. А в работе «Мое кредо» Эйнштейн вообще говорит о невозможности отлучать науку от религиозности.

Классическое Просвещение просмотрело Священное и Таинственное, и с этим связано его очевидное и однозначное поражение. Однако ситуация не так проста и однозначна. Проблема коренится в моральной сфере, поскольку «восстановление священного» не приводит к автоматическому восстановлению морального, более того, именно в моральной сфере наблюдается явный упадок, что засвидетельствовали наиболее значимые мыслители XX в. Да и пример постсоветской России здесь немаловажен, когда после советских гонений на религию произошло ее «возрождение» и вхождение в культуру и публичное пространство, при том что сами представители церкви говорят о беспрецедентном падении нравственности в это период. Явный парадокс, с нашей точки зрения, совершенно не осмысленный. Очевидно одно: религиозность и нравственность не связаны жесткими причинно-следственными связями; наличие одного совершенно не гарантирует наличие другого. Об этом будет еще сказано позже.

Тем самым ставится достаточно тяжелый вопрос для представителей религиозного постсекулярного сознания *о моральном статусе священного*. Очевидно, что для теологии он имеет меньшую значимость, если вообще имеет, чем для философии, и соответственно для религиозного сознания по отношению к

⁴⁸ Эйнштейн А. Эйнштейн о религии. М.: Альпина нон-фикшн, 2011. С. 18.

светскому. Здесь возможна фундаментальная трансформация следующего свойства: *в постсекулярную эпоху на первый план выходит не эпистемологическая проблематика, коренящаяся в бинарной оппозиции разума/веры и в соответствующих практиках самообоснования того или другого, а этическая, связанная с бинарной оппозицией морального/священного.*

Мы не ставим перед собой в данной работе невыполнимой задачи раскрытия всех смыслов и значений этой оппозиции морального/священного, в нашу задачу входит указание на эту оппозицию как на существенную характеристику постсекулярного мировоззрения, в котором не только эпистемологический, но и моральный фактор имеет важное значение.

В этом контексте нельзя не сказать, что философская разработка теоретических основ постсекулярного общества главным образом принадлежит Ю. Хабермасу⁴⁹. Можно сказать, что он, будучи представителем секулярной философии, одним из первых заговорил о необходимости пересмотра устаревших во многом отношений между религией и философией, религией и обществом. Мы полагаем, что здесь сыграл ключевую роль моральный, а не эпистемологический фактор, на который современные исследователи Хабермаса, как правило, не обращают никакого внимания. Б. В. Марков, говоря о Хабермаса в послесловии к его книге «Моральное сознание и коммуникативное действие», отметил следующее: «как и всякий ответственный философ в ходе своей интеллектуальной эволюции, он озабочен проблемами морали и стремится превратить ее из обязательной, но бесполезной проповеди в нечто действительно регулирующее наши практические и речевые действия»⁵⁰.

Согласно этико-социальным воззрениям Ю. Хабермаса модернизация в экономической и технологической сферах значительно облегчает физическую сторону жизни современного человека, однако влечет значительные деформации

⁴⁹ См.: Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011; Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.

⁵⁰ Марков Б.В. Мораль и разум // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001. С. 287.

в моральной жизни индивида. И его философское обращение к религии, как мы полагаем, тоже имеет моральный подтекст. Речь идет о его знаменитой благодарственной речи по поводу присуждения ему Премии мира, которая была произнесена через три недели после 11 сентября 2001 г. Эта речь вызвала огромный интерес. Ф. Шуллер пишет, что о ней говорили, как о «когнитивным вызове», брошенным современной философией, что в ней церкви предлагается «соревнование»⁵¹.

Это послужило предпосылкой к знаменитому диалогу Хабермаса и кардинала, богослова Йозефа Ратцингера, будущего Папы Римского Бенедикта XVI, в котором обсуждался вопрос о секулярных принципах современной европейской цивилизации, изложенных в книге «Диалектика секуляризации. О разуме и религии».

Важны следующие акценты Хабермаса, которые свидетельствует о смещении эпистемологического дискурса в моральную сторону. Он говорит: «если я правильно понимаю, католической стороне, спокойно относящейся к *lumen naturale*, ничто принципиально не препятствует признать автономное (не зависящее от истин откровения) оправдание морали и права»⁵². Кажется, что и Йозеф Ратцингер придерживается сходной позиции: «Несомненно, главными партнерами в этой "коррелятивности" становятся христианская вера и западная секулярная рациональность»⁵³.

Такие тезисы приводят к пониманию секуляризации как двоякого и взаимодополняющего процесса обучения как со стороны религии, так и со стороны философии. Очевидна смена парадигмы: «этическая сдержанность постметафизического мышления» в большей мере присуща религиозному сознанию, нежели светскому, поскольку, как показывает практика, богословы за редким исключением не охотно идут на обсуждение моральных вопросов,

⁵¹ Шуллер Ф. Предисловие // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 29–30.

⁵² Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 45.

⁵³ Там же. С. 105–106.

особенно имеющих статус «проклятых». «Этическая сдержанность» является главной характеристикой постсекулярной эпохи, в которой при всех издержках моральные издержки наиболее очевидные и болезненные.

Понятие «постсекулярного» многозначно и многомерно, поскольку в нем сходятся различные аспекты (моральные, религиозные, философские). В нем зафиксированы главные проявления духовного кризиса современной культуры, ее дегуманизации. Именно *кризисное состояние* общества и культуры, а не *преодоление идеологии просвещения*, т.е. секуляризма, является, на наш взгляд, существенным показателем постсекулярной эпохи.

Об антропологическом, этическом и культурном кризисе писали почти все значимые мыслители XX в., среди которых Освальд Шпенглер, Альберт Швейцер, Герберт Маркузе, Карл Ясперс, Эрих Фромм и др. Очень разные по своим философским установкам мыслители, объединенные общим чувством наступившего кризиса. Й. Хейзинга определил это так: «Повсюду царит сомнение в прочности общественного устройства, внутри которого мы живем, неявный страх перед ближайшим будущим, ощущение упадка культуры и грозящей человечеству гибели»⁵⁴.

Необходимо проанализировать различные элементы современного постсекулярного мира, которые говорят о его дегуманизации. Именно широкомасштабная дегуманизация и приводит к появлению различных «пост»-идеологий. Постгуманистическая парадигма современной культуры, о которой мы говорили в начале, возможна лишь в ситуации тотальной дегуманизации, т.е. потери человеком своей фундаментальной этико-антропологической идентичности.

На первый план выходит религиозная составляющая постсекулярного общества, так как само это слово с приставкой «пост» говорит о смене секулярной парадигмы культуры. Эта парадигма, основывающаяся на самых радикальных идеях Просвещения, ставила перед собой исключительно антиклерикальные цели. Аксиоматический тезис здесь таков: прогресс науки с неизбежностью должен

⁵⁴ Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. С. 245.

приводить к закату церковного влияния и в итоге к исчезновению религии как социального института.

Но история сыграла злую шутку с просвещенческими упованиями: не произошло никакого отмирания религии в эпоху интенсивного развития науки, скорее наоборот. Но и возрастание религиозности не приводит к отмиранию атеизма. Такова ирония «хитрого разума»⁵⁵.

Религиозное возрождение в современном обществе можно охарактеризовать в терминах аномии. Появилось действительно множество различных религиозных практик, причем часто деструктивного характера. И это многообразие скорее характеризует безразличие современного человека по отношению к религии; ему не важно, как и во что верить, так как он воспринимает религию как дань моде, как определенный культурный паттерн, принятые в социальной среде. Главное, что утрачено в современном религиозном опыте – это связь с трансцендентным.

Постсекулярная идеология подвержена сильному влиянию постмодернистской философии с ее неопределенностью, релятивизмом, ироничным отношением к серьезному и нигилистическим к святости. «Недоверие к мета-рассказам» Ж.-Ф. Лиотар определил как основную установку «состояния постмодерна», ведущую в конечном счете к распаду человека. От «смерти Бога» к «смерти человека» не такая уж и большая дистанция.

При этом деконструкция логоцентризма со стороны постмодернизма вполне обоснованна, поскольку последний способствовал созданию абсолютно рационалистической культуры, в которой технизация и дигитализация человека неизбежны. И как следствие утраты человеком своей основности наступление постчеловеческой эпохи, в которой не разум, но искусственный интеллект, не душа, а цифровой носитель. К. Ясперс дал исчерпывающую характеристику этому состоянию, в котором оказался человек⁵⁶.

⁵⁵ Уотсон П. Эпоха пустоты. Как люди начали жить без Бога, чем заменили религию и что из всего этого вышло. М.: Эксмо, 2017. С. 38.

⁵⁶ Ясперс К. Разум и экзистенция. М., 2013. С. 11.

И, пожалуй, самый серьезный изъян постсекулярного общества – это прогрессирующий упадок нравственности на фоне «религиозного возрождения». Это самый сильный показатель антропологического кризиса человека современной эпохи. Стоит упомянуть о том, что многие русские философы, и писатели в конце XIX – начале XX в. остро осознали трагическое расхождение религии и морали. Здесь и Л. Н. Толстой, и А. П. Чехов, и В. С. Соловьев, и Н. Ф. Федоров, и А. П. Платонов, и др. Наследие этих авторов в этом аспекте еще предстоит изучить.

Известный американский философ А. Макинтайр в своей книге «После добродетели» на основании анализа исторического развития добродетели пытается выяснить, почему в современном мире моральные понятия и ценности потеряли ту значимость, какую они имели в предшествующие эпохи. Он вскрывает многие проблемы современности, в том числе проблему упадка философии. Но главной у него является идея о закате секулярной идеологии просвещения, главным для которой было рациональное обоснование морали. И соответственно религия в мире секулярной рациональности теряет общезначимость для обоснования морали. В связи с этим возникает вопрос: а может ли религия в постсекулярном обществе, когда очевидно потерпела крах рациональность, выступить в качестве такого общего знаменателя или универсального способа теоретического обоснования морали и практического обеспечения морально должного образа жизни?

Обозревая духовную ситуацию современности, отраженную в многочисленных критических рефлексиях выдающихся авторов, приходится давать отрицательный ответ. Тот же Макинтайр, описывая современное «беспорядочное состояние языка морали», приходит к утверждению об отсутствии и морального согласия в обществе. Вот его оценки: «Наиболее поразительной особенностью современных сочинений о морали является то, что столь значительная их часть посвящена разногласиям во взглядах на эту самую мораль. А наиболее поразительной особенностью дебатов, в которых проявляются разногласия, является их незавершенность. Здесь имеется в виду не

только то, что споры идут постоянно, хотя на самом деле так оно и есть, но также и то, что они не могут завершиться. Похоже, что в нашей культуре не существует рациональной гарантии морального согласия⁵⁷.

Таким образом, постсекулярное возрождение религиозности не гарантирует такого же возрождения нравственности. Этот парадокс вызывает нелицеприятный вопрос в адрес теологии. Он еще раз говорит о том, что эпистемологическая проблематика относительно взаимоотношений веры/разума уходит на второй план, уступая место все более настойчиво заявляющей о себе моральной проблематике, выходящей на первый план.

Современный философ-моралист Д. С. Соммер пишет: «Мы не такие цивилизованные, сознательные, добрые и справедливые, как нам кажется. Мы требуем справедливости, но поступаем несправедливо; ищем равенства, но не относимся к другим как к равным. На самом деле мы находимся лишь в начале своего развития, а ощущение величия и мощи основано лишь на научных достижениях, которые, однако, никак не улучшают внутреннюю природу человека»⁵⁸.

Мы вправе задать себе здесь вопрос: как объяснить низкий уровень морали в обществе с возрожденной религиозностью? Мораль и религия не связаны? Или принимается в расчет лишь религиозная мораль, в которой вопросы о свободе совести уступают место вопросам о ритуальной стороне религиозной жизни? В конечном счете что считать добродетелью в свете религиозного сознания? Соммер честно говорит о неспособности религии преодолеть эту ситуацию.

Почему же религиозные нормы, ценности и принципы не способны удержать современного человека от ниспадения в бездну безумного, бессмысленного и безнравственного состояния? К чему тогда сводятся религиозная проповедь и распространение религиозной культуры?

⁵⁷ Макинтайр А. После добродетели. М., 2000. С. 11.

⁵⁸ Соммер Д.С. Мораль XXI века. М., 2013. С. 36.

Еще раз отметим, что это очень тяжелые для теологии вопросы, которых, как правило, избегают. Только философия может открыто о них заявить, и в этом огромная нравственная миссия философии в современном обществе.

Философ дает свой ответ на вопрос о недееспособности религии направить современного человека в позитивное моральное русло. Он говорит: «Если проанализировать общепринятую культурную и религиозную концепцию морали, то становится понятно, почему человек в ней не заинтересован: он считает ее скучной, косной, авторитарной или просто прихотью отдельных людей»⁵⁹. Это ставит самым серьезным образом вопрос о языке современной религиозной культуры, поскольку прежние формы уже не работают. Ну и, конечно, дело не только в языке, но и в самом низком моральном авторитете представителей религиозного культа.

На этом фоне представляет интерес коллективная монография «Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма» (2015), в которой анализируются различные аспекты этого феномена современного мира, в том числе философское постижение религии и религиозности в многообразии духовных практик в историческом, филологическом, конфессиональном и «виртуальном» измерениях. Остановимся несколько подробнее на ней, поскольку представленные работы характеризуют постсекулярную ситуацию в современной России.

Значительное место в книге посвящено эпистемологической проблематике, в том числе проблеме взаимодействия религии и науки в постсекулярной парадигме. В статье «Проблема "эпистемологического ранжирования" и дискуссии о постсекулярном обществе» Д. А. Узланер разбирает воззрения Ю. Хабермаса, который, как мы уже отметили выше, считается основным теоретиком постсекулярного общества. Он пишет следующее: «Эпистемологический аспект возник в связи с разочарованием в возможности науки и основных секулярных мировоззрений дать ответ на ключевые морально-

⁵⁹ Там же. С. 27.

практические вопросы, волнующие человека»⁶⁰. Секулярная модернизация приводит общество в смысловой тупик, что способствует активизации религии в публичном пространстве. Надежды, возлагавшиеся на просвещенческую парадигму отмирания религий и торжества научного знания, совершенно не оправдались, и поэтому произошла мобилизация антипросвещенческого потенциала религии, который оказывается весьма существенным.

Важным является понимание Хабермасом соотношения философии и религии: «Что касается эпистемологического аспекта, то, несмотря на изменения, которые претерпевают взгляды Хабермаса на религию, его базовый подход остается одним и тем же: религиозные мировоззрения по сравнению с мировоззрениями светскими имеют более низкий эпистемологический статус, и поэтому нуждаются в обязательной обработке со стороны философии»⁶¹.

Это проистекает из сущностных различий философии и религии, которые отмечает Хабермас. Так, если религия всегда укоренена в особый партикулярный опыт, то философия выходит в универсальность, на которую не может претендовать религия. Соответственно, мир разума и мир веры противоположны по своим изначальным эпистемологическим основоположениям.

В статье известного исследователя метафизики веры С. А. Нижникова «Соотношение веры и науки как актуальная проблема современности» рассматриваются важные вопросы для нашей темы. Прежде всего автор дает дефиницию веры как атрибутивного свойства человеческого бытия⁶². Он убедительно показывает различия науки и веры, определяя их онтологические и гносеологические области: «Наука, сколько бы ни хотела, не в состоянии решать метафизические вопросы из-за ограниченности своей методологии. В самом деле, можно ли поставить эксперимент относительно вопроса "Почему есть нечто, а не

⁶⁰ Узланер Д.А. Проблема «эпистемологического ранжирования» и дискуссии о постсекулярном обществе // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма. М.; Орел; Ливны, 2015. С. 159.

⁶¹ Узланер Д.А. Проблема «эпистемологического ранжирования» и дискуссии о постсекулярном обществе. С. 162.

⁶² Нижников С.А. Соотношение веры и науки как актуальная проблема современности // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма. М.; Орел; Ливны, 2015. С. 222.

ничто?". Специфика веры в том и состоит, что она отвечает на вопросы, ответы на которые невозможно получить посредством экспериментального исследования. На умозрительный вопрос может быть дан только умозрительный ответ»⁶³.

Наука, основываясь исключительно на эмпирических данных и рациональном способе познания, не может, конечно, претендовать на знание «конечных истин», как это было в секулярную эпоху. Всегда оказывается за бортом неучтенный метафизический, духовный, мировоззренческий компонент, без которого нельзя говорить о целостном человеческом бытии и полноценном познании. При этом автор считает, что неправильно игнорировать рациональный пласт. Его идеал – гармония веры и разума.

С. Н. Астапов в статье «Критика субъект-объектной оппозиции: постклассическая наука и русская религиозная философия» заявляет критическую позицию по отношению к науке в достаточно радикальной форме: «Постклассическая философия второй половины XIX в. разрушила веру в силу и могущество научного разума. В результате научная рациональность была лишена претензий на самодостаточность и автономность. В культуре XX в. наука сохранила ведущую роль, но приоритет научного знания утратил существенное значение»⁶⁴.

В центре внимания и соответственно критики автора субъект-объектная модель познавательного акта, которая является продуктом философии Нового времени. Русская религиозная философия мыслится в этом контексте как серьезная альтернатива такому подходу. Автор заключает: «Русская религиозная философия в преодолении "субъект-объектной" модели познания описывала и обосновывала специфическую этику исследовательской деятельности, свойственную православному сознанию. ...Русские философы преодолели

⁶³ Там же. С. 226.

⁶⁴ Астапов С.Н. Критика субъект-объектной оппозиции: постклассическая наука и русская религиозная философия // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма. М.; Орел; Ливны, 2015. С. 236.

субъект-объектное противостояние позиционированием органичных для православной мысли субъект-субъектных отношений»⁶⁵.

Примечательно то, что собственно нравственной проблематике здесь не уделено никакого внимания, тем более вопросу о разрыве между нравственностью и религиозностью как характерной черте постсекулярного общества. Нравственность мыслится как синоним религиозной духовности, в которой провозглашается неразрывность вероучения и нравоучения.

Например, в статье И. К. Джерелиевской дается во многом тенденциозно такая негативная характеристика секулярного общества: «Секулярное общество, будучи неспособно воспроизводить нравственно здоровую, духовную личность, испытывает к ней априорное недоверие, которое выражается в сокращении присутствия в социуме личностного начала. С одной стороны, это ведет к усилению системно-объектного начала; с другой – к утрате культурой ее человеческого центрирования: мера человеческого перестает быть единственной и универсальной формой в выражении социальных процессов»⁶⁶.

По крайней мере это несправедливо: разве в секулярном обществе не может быть нравственно здоровой личности? И соответственно разве постсекулярное общество производит исключительно нравственно здоровых? Реальность скорее свидетельствует об обратном. И далее: «Социальный порядок, разрушивший трансцендентные установки и духовно-нравственный потенциал личности, потерял многомерность, глубину культуры, лежащей в его основании. Секулярное мировоззрение востребует только социально-инструментальную функцию культуры: знания, умения, компетенции, правовые нормы, моду и т.д., но остается "незрячим" к высшему благу, которое определяет целевую направленность общества в духовном, ценностно-смысловом аспекте»⁶⁷.

⁶⁵ Там же. С. 255.

⁶⁶ Джерелиевская И.К. Духовно-нравственная составляющая социального порядка в контексте секуляризма и постсекуляризма // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: коллективная монография. М.; Орел; Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015. С. 142.

⁶⁷ Там же.

И опять неточность и несправедливость: все это в полной мере применимо и к современному постсекулярному обществу и никак не может быть расценено как исключительно изъян секуляризма. Но автором это не улавливается и не ставится вообще. Вместо этого – традиционный идеологический набор клише: секулярное – плохо, потому что безрелигиозно, следовательно, бездуховно и безнравственно, а постсекулярное – хорошо, так как религиозно ergo нравственно и духовно.

Еще одна характерная статья В. Ю. Даренского с очень броским и пафосным названием «Постсекулярная культура как подвиг жизнетворчества», в которой мы находим по преимуществу граничащую с клерикализмом критику бездуховной секулярной западной цивилизации. Культуру он выводит из религиозного культа, следуя за традицией П. Флоренского, а жизнетворчество таким образом: «жизнетворчество в постсекулярной культуре, способной развиваться и в окружении секулярной культуры эголатрии, не подчиняясь ей духовно, – это результат личностного свободного усилия, экзистенциально идентичного процессу инициации»⁶⁸.

Вряд ли эти определения и стоящие за ними рассуждения будут вразумительными для современного ищущего человека, который находится в стороне от религиозной и уж тем более богословской проблематики и лексики. Что совершенно отсутствует, с нашей точки зрения, в этих рассуждениях, так это философия и нравственность, которые замещаются идеализированной апологетикой.

В целом можно отметить, что и для современного православия постсекулярный подход связан прежде всего с эпистемологией, т.е. с теоретизированием о вере. А это уже *превращение веры в знание* – та опасность, о которой говорил, в частности, С. Кьеркегор, к аргументам которого теологи, увы, не часто прислушиваются. Об этом он пишет в «Заключительном ненаучном

⁶⁸ Даренский В.Ю. Постсекулярная культура как подвиг жизнетворчества // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: коллективная монография. М.; Орел; Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015. С. 395, 407.

послесловии к "Философским крохам"⁶⁹. Теория убивает страсть – самую главную основу веры как предельно личного, вовлеченного дела, которое нельзя переложить ни на какие внешние объективные ученые инстанции, исходящие или прямо от теологии, или от рациональной религиозной философии. И здесь самая главная опасность, которая подстерегает верующего, – его вера может превратиться в знание.

Об этом очень точно и глубоко писал современный российский философ В. П. Фетисов. Им написаны важные труды по духовно-нравственному состоянию человека, пережившего распад Советского Союза. Вопросы религиозного характера нашли наиболее полное отражение в «Тракте о вере», имеющем подзаголовок «Во что верить современному человеку».

Необходимо отметить, что в этой работе, пожалуй, с наибольшей силой среди современных работ, посвященных религиозной проблематике, ставится вопрос *о конфликте веры и разума* в форме проблемы *подмены веры знанием*. Это главная тема данной работы, в которой дана серьезная *критика современного религиозного сознания*, т.е. *религиозного сознания постсекулярного общества*. И что самое важное, это не идеологическая критика советского периода с позиций науки, материализма, атеизма, смехотворная и нелепая по своей сути, которую, конечно, никто никогда не воспринимал всерьез; это критика с позиций нравственной философии, которую уже нельзя просто игнорировать.

Остановимся на некоторых важнейших тезисах автора. В духе Кьеркегора автор говорит о главном искушении верующих: «Первому великому искушению поддалось изначально верующее человечество, когда робкую, многого не знающую веру ему захотелось **подменить твердым, не терпящим возражений знанием** (выделено нами – А.Д.). Испытание верой многим оказалось не под силу. Верящий не знает точно, освободится он от страданий или нет, достигнет ли совершенства или не достигнет. Тем более ему не известно, как конкретно проявится помощь и милосердие Всевышнего. Он только верит, что истина и

⁶⁹ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам". М.: Академический Проект, 2012. С. 41.

правда должны восторжествовать, потому что Бог благ и всемогущ. И несмотря на отсутствие знания о запредельном, он обращается к этому запредельному, надеется на его помощь»⁷⁰.

Это искушение – подмена веры знанием, оказывается фатальным для самой религии. Во многом оно происходит из-за непонимания фундаментальных отличий веры от знания. Автор пишет, что вера: «Это состояние качественно отлично от знания. Знание спокойно и самоуверенно. Оно проблематично, только когда встречается с противоположным знанием. **Вера проблематична сама по себе** (выделено нами – А.Д.). В вере я всегда на вершине противоречия – и «да», и «нет» столкнулись, чтобы породить превосходящее их состояние знающего незнания или незнающего знания. Я знаю, что я ничего не знаю об этой великой, управляющей вселенной духовной силе, но это незнающее знание приобщает меня к ней и оправдывает всю мою жизнь»⁷¹.

Теология оказывается виновной в том, что она духовное стремление человека постепенно подменяет совершенно нерелигиозным содержанием. Это парадокс исторических религий. Так и возникает конфликт между разумом и верой: «Примитивные рассказы о Боге и о святых стали нарочно сопровождать противоречащими разуму чудесами, а закономерное развитие наук осуждалось как посягательство на веру. Но вера, уподобившаяся знанию, никогда не выдержит конкуренции с настоящим знанием. Ей остается только одно – всякими недозволенными приемами дискредитировать науку, вплоть до запрета ее и физического уничтожения ученых»⁷².

В результате апофатическая чистота веры, основанная на абсолютном незнании, превращается в «ложные формы», которые критикуют, и во многом справедливо, даже самые грубые, например марксисты, противники религии: «Верующий еще не знает, знающий уже не верит. Как только ты сказал: "Знаю", так и кончилась твоя вера. Вера, обращенная в знание, есть ложь. Люди жаждут

⁷⁰ Фетисов В.П. Трактат о вере // Фетисов В.П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. Воронеж: ВГЛТА, 2011. С. 313.

⁷¹ Фетисов В.П. Трактат о вере. С. 314.

⁷² Там же. С. 315–316.

скорее узнать, не понимая, что узнать непостижимое – значит променять веру на ложные выдумки»⁷³.

Это оказывается разрушительным для веры, которая теряет всяческий смысл: «Вера, превращенная в знание, уже не мыслит в категориях возможного. Она способна только утверждать и повторять кажущееся ей правильным и отрицать все, что не вписывается в сформулированные ею положения. ...Отождествление веры со знанием как раз и порождает стремление использовать доказательства, объявлять веру истинной, т.е. применять обычный для теории познания инструментарий. "Истинно верю", "истинная вера" – все это от смешения веры со знанием. Доказывать можно только принципиальную недоказуемость положений веры»⁷⁴.

Важными являются характеристики нравственного образа верующего человека⁷⁵.

Подведем некоторые итоги. Всесторонний анализ морального и религиозного пластов постсекулярного общества приводит к выводу о наличии антропологического кризиса. Это проявляется в бессмысленном многообразии «религиозного опыта», свидетельствующем скорее об индифферентном отношении к религии, нежели об истинном религиозном горении. Философия сделала поворот от «смерти Бога» к «смерти человека», что привело к сознанию постчеловеческих антропологий; массовое сознание характеризуется нравственным релятивизмом, несмотря на усиление религиозности.

Все это характеристики, которые маркируются через приставку «пост». И здесь важна не столько критика этой ситуации радикальной дегуманизации, как она, например, представлена у В. А. Кутырева и др., сколько беспомощность религиозных институтов справиться с этой ситуацией. Критики современной дегуманизации, как правило, обращают внимание на антропологические, социальные, технологические факторы, совершенно оставляя за бортом

⁷³ Там же. С. 316.

⁷⁴ Там же. С. 317, 320.

⁷⁵ Фетисов В.П. Трактат о вере. С. 391–320, 330–331.

этическую проблематику. Именно в этом, мы полагаем, и заключается ядро постсекулярного состояния, в котором вопросы морального состояния гораздо важнее и сложнее, нежели традиционная эпистемологическая проблематика, связанная с вопросами веры/неверия и взаимоотношения веры/разума.

1.3. К. Ясперс и С. Н. Булгаков: два модуса взаимоотношений веры и философии

Тема взаимоотношений философии с наукой, с одной стороны, с религией – с другой, проходит через все основные философские проблемы, затрагиваемые прежде всего христианской традицией философии, начиная с Августина Блаженного вплоть до русской религиозной философии, философии неотомизма и современных антропологических опытов предельных состояний, разработанных в исихастской практике⁷⁶.

При этом мы считаем важным отметить некоторые значимые подходы к рассмотрению вопроса о взаимоотношениях философии и религии, разума и веры, которые реализованы в религиозно-философских построениях русского философа С. Н. Булгакова в его книге «Трагедия философии» и в работе «Философская вера» видного немецкого мыслителя К. Ясперса. Сравнительный анализ именно этих двух работ, с нашей точки зрения, сможет более точно и тонко прояснить взаимоотношения философского разума и религиозной веры⁷⁷.

Эти две показательные фигуры представляют собой некую «сумму философии» русской и западной традиции, обнаруживая их сходства и различия. Существующая распространенная идея философского универсализма наталкивается на культурно-исторические барьеры, в которых помимо языка, обычаев, традиций значимым является религиозный фактор. И несмотря на определенную конфессиональную нейтральность философа, на его взгляды

⁷⁶ См.: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Из-во гуманитарной литературы, 1998; и др.

⁷⁷ См.: Джапаров А.И. С.Н. Булгаков и К. Ясперс: два модуса взаимоотношений веры и философии // Манускрипт. 2020. Т. 13. Вып. 1. С. 110–115.

оказывает влияние определенная религиозная традиция, даже если он и не является прямым адептом той или иной конфессии.

Кроме того, когда речь идет о философском универсализме или «мировой философии», то, как правило, имеется в виду европоцентричная и американоцентричная философия, вышедшая из греко-римского истока, продолжившаяся в культуре западного христианства и породившая в Новое время фундаментальные парадигмы превосходства научного знания над религией и философией. Именно этот контекст, как правило, и принимается в расчет, когда речь идет о мировой философии. Россия, конечно же, принадлежит этой традиции, но лишь отчасти, и поэтому у нее своя философская история.

Часто имеет место смешение философии и религии, конкретно – теологии. Но оно недопустимо и неоправданно: у философии и у теологии различные истоки их основополагающих принципов – разума и веры. Конечно, есть общее смысловое пространство: европейские философы постоянно апеллируют к христианскому вероучению, и в их построениях много христианской лексики. А теологи не могут обойтись без логики, эпистемологии как важнейших инструментов апологетики.

Обратимся непосредственно к С. Н. Булгакову и К. Ясперсу, сравнение позиций которых – свидетельство широких возможностей для различных вариантов взаимоотношений философии и веры. Их мировоззрение, безусловно, коренится в религиозной традиции их культур: православной и протестантской. Но при этом они философы, и это то, что их объединяет. В конечном счете сравнение их точек зрения позволяет увидеть, насколько сильны аргументы веры в философском дискурсе.

Говоря о С. Н. Булгакове, важно также иметь в виду идейно-духовную эволюцию автора, прошедшего путь от «марксизма к идеализму» и пришедшему в конечном счете к православию. По этому пути следовали многие видные русские религиозные философы, в том числе Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, П. Б. Струве и др. Но духовно-интеллектуальный путь С. Н. Булгакова все же выделяется, поскольку он был не только религиозным философом, но и священнослужителем

и православным богословом, создавшим свое собственное учение о Софии – Божественной Мудрости. Этот путь он, можно сказать, прошел до конца весьма последовательно. К сожалению, его учение о Софии было отвергнуто официальной ортодоксией и признано еретическим. Однако для религиозной философии оно имеет большое значение.

Следующие характеристики, данные С. Н. Булгакову одним из крупнейших деятелей русской эмиграции Николаем Зерновым, помогают глубже понять своеобразие его религиозно-философской мысли. В книге «Русское религиозное возрождение XX века» Зернов пишет следующее: «Булгаков вернулся к вере отцов, в которой вырос и воспитывался, но окончательно отошел от прежних интересов и всецело посвятил себя богословию, пастырской работе. Основная тема его богословского творчества – тайна Боговоплощения...

Он жил напряженной духовной и интеллектуальной жизнью; в круг его интересов входили не только богословие и философия, но и искусство: живопись, поэзия, литература, как русская, так и иностранная...

Его отличало сочетание традиционного священства с творческой и критической мыслью. Верность церковному преданию, послушание иерархии не отняли у него любви к свободе, которую он считал нераздельной, существенной частью Нового Завета. ...Новатор в положительном смысле этого понятия, он хотел не разрушать, а строить на лучшем и более прочном основании. Обладая бесстрашием духа, как истинный борец, он не страшился оппозиции...

Уход отца Сергия из Церкви и возвращение в ее лоно показательны для его современников из числа радикально настроенной интеллигенции. Оно произошло ярче и своеобразнее, чем у других»⁷⁸.

Это не единичное мнение. Вот что пишет другой крупный историк русской философии В. В. Зеньковский: «После издания книги "Свет Невечерний" Булгаков, принявший священство, целиком отдается церковным темам, и все его творчество приняло характер богословствования. Однако и в своих чисто богословских трудах Булгаков *остается философом*, – закваска

⁷⁸ Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Paris: YMCA-PRESS, 1991. С. 158–160.

трансцендентализма, метафизики всеединства, даже некоторые общие начала философской мысли, усвоенные Булгаковым на заре научной жизни, сохранили свою силу и в годы чистого богословствования»⁷⁹.

Все эти тонкие взаимоотношения между философией, религией и наукой рассматриваются в работе «Трагедия философии» С. Н. Булгакова⁸⁰. Отношение Булгакова как богослова к философии радикально отрицательное. Он называет философию ересиологией, поскольку в различных направлениях философии, прежде всего в классическом идеализме, неправомерно абсолютизирован рационалистический элемент. В этом и заключается «трагедия» философии, согласно Булгакову, поскольку она обречена на поражение в своих претензиях создать абсолютно напророчившую систему мироздания, встав тем самым на место религии.

Каковы в конечном счете эти претензии философии?

В духе философии И. Канта рассуждает С. Н. Булгаков о границах человеческого разума, который не может без искажений вторгаться в область трансцендентного. Эта своего рода гордыня человеческого непреображенного светом христианской религии разума и есть трагедия философии. Булгаков критикует рационализм за его претензию на мир как целое и на познание истины. Однако такая претензия на универсализм не входит в исконные задачи самой философии, которая скорее вопрошает и удивляется, нежели строит систему и дает однозначные ответы. Это как раз дело религии и науки. Но рационализм забыл о своей исконной сущности – о том, что Хайдеггер называл «забвением бытия», и предпринял попытку полного познания и преобразования мира.

В своей исконной сущности удивления философия очень похожа на религию, на такое ее качество, как благоговение. Философ удивляется бытию, верующий благоговеет перед Богом. В сущности, построение системы есть задача не философии, но науки, по крайней мере той ветви философии, которая

⁷⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 842.

⁸⁰ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993.

называется научной философией, или точнее, позитивистской философией. Он пишет: «Здесь оспариваются и отвергаются лишь притязания рационализма на построение единой, абсолютной, насквозь прозрачной системы мира, т.е. то именно притязание, которое составляло и составляет – то в воинствующих и самоуверенных, то в подавленных и меланхолических тонах – душу всей новой философии от Декарта, а предельное и классическое выражение получило в Гегеле»⁸¹.

Трагизм философии – это печальная судьба греховного, ограниченного разума познать целое истины, т.е. посягнуть на религиозное откровение. В этом случае неизбежны подмена веры суевериями, истины – человеческими представлениями и предрассудками. Разум не может выдержать предстояния Абсолюту, и поэтому он всегда уходит в систему, в наукообразие, мнимое глубокомыслие, подменяющее его немощь. Булгаков говорит образно и ярко: «История философии есть трагедия. Это – повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах. Эту трагическую сторону философии, которая есть и удел каждого мыслителя, остро чувствовали некоторые умы, как Гераклит и Платон. ...Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Однако при этом взлете он нечто видит и об этом видении рассказывает в своей философии. Настоящий мыслитель, также как и настоящий поэт (что в конечном смысле одно и то же), никогда не врет, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его – падение»⁸². Справедливости ради падения Икара нужно вменить не только философии, но и теологии, равно как человеческим проектам по достижению истины.

Здесь вполне правомерен следующий вопрос: почему судьба Икара – это только судьба философии? Разве теология в своих претензиях достигла полноты истины, т.е. полноты богопознания? Разве не существует апофатическая традиция

⁸¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 327–328.

⁸² Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 314.

в богословии, в принципе не допускающая этого? Кто может сказать, что познал Бога?

Далее он пишет: «Доступная человеку философия является естественным богословием ввиду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, через развитие мысли»⁸³. Философское дело и философское познание не есть лишь логическое, но и сверхлогическое – *иррациональное* и *сверхрациональное*. Логическое познание – всего лишь одно из направлений философии, отнюдь не определяющее. Поэтому, еще раз это подчеркнем, критика Булгакова – это критика классического рационализма, который был уже неоднократно подвергнут решительной критике в самой западной философии. Достаточно назвать такие имена, как Паскаль, Шлейермахер, Шеллинг, Новалис, Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше и др.

Чего стоит одна лишь ирония Ницше в адрес философов-догматиков, имевших претензию на познание истины. «Предположив, – пишет он в работе «По ту сторону добра и зла», – что истина есть женщина, – как? разве мы не вправе подозревать, что все философы, поскольку они были догматиками, плохо понимали женщин? Что ужасающая серьезность, неуклюжая назойливость, с которой они до сих пор относились к истине, были непригодным и непристойным средством для того, чтобы расположить к себе именно женщину. Да она и не поддавалась соблазну – и всякого рода догматика стоит нынче с унылым и печальным видом»⁸⁴.

Или высмеивание профессорской философии Шопенгауэром в предисловии ко второму изданию «Мира как воли и представления», где он называет ее просто «хламом». Это университетская философия, по определению являющаяся рационалистической, главной для которой является гносеология или теория познания. Шопенгауэр пишет: «Мое же учение не признает даже столь умно придуманной профессорами философии и ставшей им необходимой басни о

⁸³ Там же. С. 328.

⁸⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 239.

непосредственно и абсолютно познаваемом, созерцающем и внемлющем разуме»⁸⁵.

А сколько идей, переводящих философию совсем на иные, нелогические, не рационалистические пути было у Новалиса. В его «Фрагментах» встречаем идеи об *этикоцентричности философии*, о первичности морали: «Моральное сознание должно быть ядром нашего земного бытия, если хочет осуществить свое предназначение. Идеал должен быть целью морали и ее истоком. Бесконечная реализация бытия – назначением Я. Оно стремилось бы к все более полной его реализации. От принципа "Я есть" путь Зла ведет вниз, путь Добра – вверх. Высшая философия – этика»⁸⁶.

Совершенно новаторское понимание философии, связь ее с человеком и его тайной: «Человек – великая тайна для самого себя. Разгадывание этой бесконечной загадки образует мировую историю. История философии или науки вообще, литературы как субстанции содержит опыт идеального решения данной идеальной проблемы – мыслительной идеи...

Но, может быть, философствовать еще не начинали, а только пытались это делать? – в этом случае вся предыдущая история философии была не философствованием, а не более чем историей попыток его обнаружить»⁸⁷.

И, наконец, определение философии, которое с восторгом берет М. Хайдеггер в качестве основной путеводной звезды в «Основных понятиях метафизики». Новалис пишет: «Философия – это, собственно говоря, тоска по отчизне – *стремление быть повсюду дома*»⁸⁸. Совсем другое видение философии, нежели то, которое находим у С. Н. Булгакова. Здесь нет никаких претензий человеческого ума логически познать Бога. Скорее, это есть в теологии.

И уже в XX в. мощная традиция экзистенциализма вызрела из глубоких недр иррационализма, который сформировался не только в XIX в. у Шопенгауэра, Ницше и Кьеркегора, но имеет более древнюю историю, пронизывая всю историю

⁸⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993. С. 137–138.

⁸⁶ Новалис. Фрагменты. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 70.

⁸⁷ Новалис. Фрагменты. С. 79.

⁸⁸ Там же. С. 247.

европейской культуры. Применяя культурологические метафоры Ф. Ницше – «апполоновское» и «дионисийское» начала, можно представить картину западной философии следующим образом: действительно внешняя официальная традиция европейской философии – это рационализм (апполоновское начало); и параллельная, находящаяся в тени, но не менее сильная – традиция иррационализма (дионисийское начало).

Экзистенциальное мышление, будучи продуктом западной философии, обнаруживает радикальную ущербность и немоту мышления и само отторгает всякие системно-рациональные и логические построения, претендующие на одноного-непротиворечивую истину.

Характеризуя истоки экзистенциального мышления у Кьеркегора, Отто Ф. Больнов пишет: «Человеческое бытие по своей сути чуждо мысли. Настоящее, действующее и решительное существование реализуется совершенно в иной плоскости, нежели мышление, и в момент настоящего исполнения исключает мыслительное постижение. ...Да, человеческая жизнь в своем предельном ядре "парадоксальна". Именно в ее решающих вопросах обнаруживаются те противоречия, перед которыми немота мышления становится очевидна и посредством которых мышление удерживается в неустанном страстном движении»⁸⁹.

Тем самым, необходимо отметить, абсолютизация философии исключительно как рационализма неправомерна. Есть разум, но есть философский разум, есть мышление, но есть и философское мышление. Это разные вещи. И в подлинном философском мышлении неустрашим экзистенциальный момент.

Несмотря на отрицательное отношение С. Н. Булгакова к претензиям разума, современные богословы усматривают у него самого рационалистическую методологию в его софиологии, неприемлемую для богословия. «Данное учение как "попытка объяснить", сформировать *понятную* христологию входит в заметное противоречие со святоотеческим догматическим учением о двух совершенных началах Божества и человечества, о сохранении единства трех

⁸⁹ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 32.

Ипостасей Святой Троицы и о бесстрастии Божества. Таким образом, сам подход и вытекающая из него рационалистическая методология прот. Сергия Булгакова, реализуя учение, в основных моментах не соотносящееся с церковным, также не могут быть ориентиром для церковного богословия»⁹⁰.

Апологетической философии С. Н. Булгакова присущ схоластический элемент, воспринимающий философию лишь в качестве «служанки теологии», который в значительной мере отличается от трактовки философии как «детоводителя ко Христу», принятой в восточнохристианской церкви. В этом контексте представляет интерес взгляд на С. Н. Булгакова и его книгу «Трагедия философии» известного исследователя русской философской культуры С. С. Хоружего. В книге «Опыты из русской духовной традиции» он пишет: «Можно вспомнить, что о. Сергей Булгаков в "Трагедии философии" (1920–1921) уже утверждал необходимость подобного ухода от философии для мысли, верной догматическим основаниям христианства. Тем не менее тот уход, который осуществил он сам, как известно, не избавил его творчество от расхождений с догматикой и, вопреки смене дискурса, его мысль осталась по-прежнему характерным образцом мысли Серебряного века»⁹¹.

С. С. Хоружий упрекает Булгакова не в отходе от философии в сторону богословия, а как раз наоборот, в отходе от богословия, т.е. от духовной традиции. Исследователь усматривает это также и у В. С. Соловьева, который начал очень продуктивную критику «отвлеченных начал», но не достиг успеха, а также у П. Флоренского, который в «Столпе и утверждении Истины» ставит задачу «философствования в религии», но также уходит от этого в «субъективный произвол». С. С. Хоружий пишет: «Эта досадная приблизительность и безответственность философствования – из самых характерных свойств мысли "Серебряного века"»⁹².

⁹⁰ Никон (Касярум), иером. Проблема рационалистической методологии протоиерея Сергия Булгакова на примере его кенотической христологии // Ипатьевский вестник. 2022. № 1. С. 19–37.

⁹¹ Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. С. 28.

⁹² Там же.

Но это все же достаточно суровая критика и упрек русской философии в «безответственности». Русские философы тоже трагические фигуры, поскольку они стремились сохранить философию, понимая ее духовную и метафизическую ценность. Но укоренение в богословии не позволяло им сделать это в полной мере.

Обратимся теперь к работе К. Ясперса. Его идеи о соотношении философии и религии изложены в «Философской вере» (1948). Идеи Ясперса кажутся в значительной степени непохожими на построения Булгакова. Этот так, однако их непохожесть не стоит искусственно преувеличивать. Компаративный анализ их воззрений раскрывает особенности философских культур России и Запада.

Нелишне будет привести мнение С. С. Аверинцева: «Идеал философской веры у Ясперса подчас представляется модернизированным вариантом кантовского идеала "религии в пределах одного только разума". Однако Ясперс острее, чем Кант, ощущает грозящую философской вере опасность переродиться из высокой надпредметности в пустую беспредметность и утратить "субстанцию". Это вынуждает философскую веру просить помощи у своей, казалось бы, преодоленной сестры – у религиозной веры»⁹³.

Ясперс определяет современное положение философии таким образом: «Сегодня философия перестала быть служанкой науки, как в конце XIX века, и не вернулась к положению служанки теологии»⁹⁴. Это ситуация размежевания не только дисциплинарных, но и мировоззренческих границ между философией и религией, которые вступили на собственные пути исследования истины, независимо друг от друга⁹⁵.

Каково же понимание Ясперсом веры в религиозном смысле? «Вера – это жизнь человека, – говорит он, – уже охваченного реальностью Царства Божия. ...Вера – это слово, обозначающее библейское отношение к Богу. Она есть

⁹³ Аверинцев С.С. Ясперс // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. IV. С. 516.

⁹⁴ Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 420.

⁹⁵ Варава В.В. Бог Авраама, Исаака, Иакова не есть Бог философов // Варава В.В. Неведомый Бог философии. М.: Летний сад, 2013. С. 178.

безусловная преданность воле Божией и несокрушимое доверие ей. Выражением этого доверия в молитве служат слова: "да будет воля твоя". Вера – это твердая уверенность в Боге, достоверность нашей связи с ним, достоверность любви Божией, служащей молящимся опорой»⁹⁶. А вот что он говорит о философии: «Философская же истина есть *philosophia perennis*, на которую никто не может притязать как на свою собственность, но которая все-таки важна каждому философствующему и присутствует повсюду, где действительно философствуют»⁹⁷.

Немецкий философ стремится утвердить человеческие основания философии и философские основы человека, он хочет показать не религиозные корни философии, а человеческие. Но это далеко от всех гуманистических проектов, исключаящих трансцендентное и редуцирующее его до «земного» и «материального». Трансценденция у Ясперса носит не религиозный характер, но метафизической. И даже если человек стремится к религиозному, он делает это исключительно человеческим путем. И помощь ему не теология, а именно философия.

Таким образом, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, трактовка сущности философии принципиально различна у С. Н. Булгакова и К. Ясперса. Для первого трагизм философии в ее претензиях на охват всего целого мироздания, что ей не под силу. Ясперс в русле экзистенциализма полагает, что лишь философия может обеспечить подлинное бытие. И поэтому ее аксиологический статус выше, чем у Булгакова.

Во-вторых, русский философ в рамках церковной традиции считает невозможной независимость философии, в то время как Ясперс постулирует автономность философии и от науки, и от религии.

И, наконец, в-третьих, С. Н. Булгаков понимает веру строго в церковном смысле, и поэтому она для него выше разума и философии, всегда впадающих в

⁹⁶ Ясперс К. Великие философы. Кн. I. Задающие меру люди. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. С. 228, 230.

⁹⁷ Ясперс К. Философская вера. С. 456.

неразрешимые противоречия. Немецкий философ, используя концепт «философской веры» расширяет границы философствования, показывает ее связь с трансцендентным, что одновременно и удаляет, и приближает ее к религии.

В целом про «Трагедию философии» С. Н. Булгакова можно сказать, что она находится в классическом русле эпистемологической проблематики, связанной с проблемами допустимости рационального дискурса в религиозную практику и тем самым в некотором роде предвосхищает теоретические дискуссии постсекулярного периода.

«Философская вера» К. Ясперса, имея в виду прежде всего философию и ее особый философский интерес к религии, выходит за рамки эпистемологической парадигмы оппозиции веры/знания и тем самым оказывается по ту сторону постсекулярного дискурса вообще. Здесь сохраняется та «чистота» и автономия философии, с которой борется С.Н. Булгаков, видя в этом ее трагедию.

Тем самым на примере двух крупных представителей русской и западной философии видны их сущностные типологические различия. Стремление Ясперса – отстоять *человечность философии* и *философичность человека*, в то время как у Булгакова – обосновать идею Богочеловечности, и философии как отпадение от этого. В этом их различия как носителей различных философских традиций, чье влияние продолжается и до нынешнего времени.

ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

В первой главе рассматривается противоречивый и неоднозначный характер вопроса о соотношении разума и веры в традициях европейской христианской культуры. Показано, что это соотношение относится к фундаментальным свойствам духовного бытия человека, имеющим непреходящий характер. В главе раскрывается диалектическое становление взаимоотношений разума и веры, которое проходит следующие этапы: раннехристианское отрицание философии (Тертуллиан); философское отрицание религии (эпоха секуляризма); нравственное преображение разума в русской традиции.

В главе показано, что первые два подхода реализуются в эпистемологической парадигме, для которой важны гносеологические параметры разума и веры, а также способы обоснования истинности. В рамках эпистемологии невозможно достичь гармоничного сочетания этих начал, поэтому противоречия разума/веры приобретают характер антиномий.

Высказывается идея о качественном отличии русской философии, где на первый план выходят не гносеологические аспекты проблемы, а нравственные. Это оказывается крайне востребованным в контексте современных дискуссий о месте и роли религии вообще и теологии в частности в науке, образовании, обществе и культуре.

В главе рассматривается интеллектуальная и духовная преемственность между греческой философией и ранним христианством. Отмечается, что такие аспекты греческой философии, как поиск единого первоначала, монотеистический характер философствования, а также учение о Логосе способствовали сближению дискурсов философии и религии. Это значимо для современной ситуации, в которой вновь ставится вопрос о взаимоотношениях философии и теологии.

В работе показаны противоречия постсекулярного общества, главным для которого является диспропорция между возрождением религиозности и падением нравственности.

В главе также рассматриваются различные способы взаимоотношений между философией и религией на примере построений С. Н. Булгакова и К. Ясперса. Будучи крупными представителями своих философских традиций, они позволяют уловить их сущностные типологические различия. В центре внимания статьи понятие веры, которое русским философом трактуется исключительно в теологическом ключе, в то время как Ясперс, вводя понятие «философская вера», делает решительный шаг в углубление экзистенциального смысла философии. Если для С. Н. Булгакова философствование есть неизбежная трагедия человека и его разума, который не в силах постичь сущее как целое, то для Ясперса философская истина есть *philosophia perennis*, в которой проявлена абсолютно независимая сущность человека.

В этом раскрывается различие философских культур России и Запада, которое, конечно, нельзя абсолютизировать, но нельзя и недооценивать. Тем самым в компаративной плоскости раскрывается многомерность вопроса о взаимоотношении веры и разума.

ГЛАВА 2. ПРЕОДОЛЕНИЕ АНТИНОМИЙ РАЗУМА И ВЕРЫ В РУССКОЙ ПРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

2.1. Этикоцентричный характер отечественной философии и культуры

Отношения между наукой и религией, как было отмечено в первой главе, сегодня вновь приобретают остродраматический характер. Несмотря на явное поражение главной установки просвещения, которая была выработана в эпоху секуляризма, согласно которой религия отмирает как рудимент по мере развития и распространения научного знания, в реальности произошло прямо противоположное. Постсекулярная эпоха, в которой очевидна тенденция на «религиозное возрождение», отмечена сосуществованием научной и религиозной картин мира, означающим, что наука не может вытеснить религию, но при этом не исключая сложнейших отношений между ними.

В этой ситуации философия вынуждена менять свою стратегию: «Современной философской стратегией в исследовании проблем науки становится так называемый онтологический поворот, т.е., по сути, наблюдаются попытки привлечь веру для обоснования знания. А стало быть, на передний план выдвигаются проблемы соотношения веры и знания, науки и религии и их соединение»⁹⁸.

Этот «онтологический поворот» в то же время есть и эпистемологический поворот, направленный на переосмысление таких фундаментальных понятий как разум, вера, истина. Каков статус истины? Можно ли говорить о «научной» или «религиозной» истине отдельно? Или это подрывает основы единства и единственности истины как таковой, проистекающей из ее семантики?

Но «онтологический поворот» также есть и этический поворот. Обращение к русской философии именно в данном аспекте, с нашей точки зрения, может открыть новые горизонты и соответственно новые методологические решения. К

⁹⁸ Кобченко А. Проблемы взаимодействия науки и религии в русской философской мысли // Ответственность религии и науки в современном мире. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 69–75.

сожалению, в последние десятилетия многие понятия русской философии оказались как бы затасканными, утратившими свою остроту и эвристичность. Это касается таких понятий, как *всеединство*, *соборность*, *софийность разума*, *живознание*, *сердечность*, *верующий разум*, *целостное знание*, *имяславие*, *этикоцентризм* и т.д.

Эти понятия, как правило, воспринимаются как некие философские архаизмы, имевшие место в определенный период истории философии. Это несправедливо, поскольку данные понятия могут стать актуальными философемами, способными оживить современные дискурсы, которые утратили всяческую связь с реальностью, превратившись в интеллектуальные игры. Среди этих понятий, с нашей точки зрения, основной типологической характеристикой является *этикоцентричность* русской философии и культуры в целом. Это важно, поскольку этикоцентризм русской философии трансформирует эпистемологическую парадигму взаимоотношений вера/разум в сторону нравственной проблематики, для которой важно внутреннее, экзистенциальное состояние человека, а не внешние теоретические модусы доказательств и опровержений.

Русская философия свершается преимущественно в нравственных исканиях и вопрошаниях. Порой это виднее со стороны западным исследователям. Много точного и глубокого сказали о России Ницше, Рильке, Шпенглер и др. В этом контексте представляет большой интерес мнение Элизабет Керрик – переводчицы Достоевского на немецкий язык, его исследовательницы и соответственно глубокого знатока русской культуры. Она пишет: «Русские – изначально одинокие, единичные души, подобно тому, как их церкви, увенчанные множеством главок-луковиц, – это скопление единичностей. Но, согласно закону природы, человек желает выйти за пределы себя самого. Поскольку для русского не существует возможности расширить пределы собственной личности до размеров целого народа – тут-то и возникает это неопределенное, всесочувствующее излучение, эта всечеловечность etc.

Отсюда вечный, исконно русский вопрос: зачем мы живем? Но это «мы» – только грамматическая собирательная форма для: я одиночка, ты одиночка, третий одиночка. То есть, по сути, вопрос означает: зачем я живу?»⁹⁹

Именно эта позиция переводит эпистемологическую проблематику в глубинное этико-экзистенциальное русло, что является существенным отличием от традиций западноевропейской философии. В этом контексте представляет значимость точка зрения на русскую философию одного из наиболее известных ее исследователей М. А. Маслина, который занимается популяризацией русской философии в различных странах (Китай, Индия, Сербия, Франция и т.д.).

Раскрывая особенности конфуцианской этики, исследователь отмечает, что философской основой здесь является выход за пределы характерных для западного дискурса дихотомий: дух/материя; человек/природа; субъект/объект; психическое/ментальное; творец/творение и т.д. и соответственно вывод про русскую философию: «Аналогичный путь преодоления указанных дихотомий представлен и в русской философии, которая снимает характерную для рационалистической западной философии проблему онтологических и гносеологических антиномий. Достаточно лишь обозначить развитую русской философией традицию особого сердечного познания и метафизики сердца (Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, Б. П. Вышеславцев), онтологическую гносеологию С. Л. Франка, учение о субстанциальном деятеле Н. О. Лосского, софиологию В. С. Соловьева, «богоматериализм» С. Н. Булгакова, философию общего дела Н. Ф. Федорова»¹⁰⁰.

По-другому эту традицию преодоления антиномий, возникающих в контексте рационалистического дискурса, принято называть этикоцентричной, означающей приоритет нравственной проблематики во всех вопросах познания и жизни.

⁹⁹ Кэррик Л. Достоевский и «другая Европа»: афоризмы, статьи, эссе, дневники, путевая проза, письма. СПб.: Пушкинский Дом, 2017. С. 56.

¹⁰⁰ Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2017. С. 520.

Об этикоцентризме русской философии, и особенно литературы, писали многие¹⁰¹. Литературная форма оказывается наиболее приемлемой для выражения именно нравственных идей. Не вдаваясь в историографию данного вопроса, отметим лишь некоторые важные характеристики.

Историк русской философии О. Т. Ермишин пишет: «Русская философия отличается мировоззренческой широтой. В ней нет жестких границ между философией, наукой, религией и литературой. ...Можно сказать, что русская философия не только происходит из словесности, но постоянно развивается параллельно с литературой»¹⁰². Эта особенность сформировалась еще в древнерусский период. М. Н. Громов так характеризует древнерусскую книжность, в которой был выработан соответствующий канон того, кого считать философом. Исследователь пишет: «К философам в пространном смысле этого слова относили также античных ораторов, писателей, ученых, деятелей широкого культурного диапазона: Исократа, Демосфена, Менандра, Гиппократата, Галена, Вергилия»¹⁰³.

Что касается классических авторов, то хорошо известны слова В. В. Зеньковского, изучившего огромный пласт истории отечественной мысли философии и произнесший, что «она больше всего занята *темой о человеке*, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории. Прежде всего это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) *моральная установка*: здесь лежит один из самых действенных и творческих

¹⁰¹ Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003; Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.: Политиздат, 1991; Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. М.: Мол. гвардия, 1989; Калугина С.А. Этико-философский анализ феномена сердца: на материале русской философской культуры второй половины XIX – начала XX в.: дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2008; Назаров В.Н. История русской этики. М.: Гардарики, 2006; Мелешко Е.Д. Христианская этика Л.Н. Толстого. М.: Наука, 2006; Овчинникова Е.А. Русская этика в поисках целостности личности //Miscellanea humanitaria philosophiae: Очерки по философии и культуре. Вып. 5. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

¹⁰² Ермишин О.Т. На перекрестке философских и литературных традиций // Русская философия в России и мире: коллективная монография. М.: ОД «Русская Философия», 2019. С. 30–31. См.: Скафтымов А.П. Нравственные искания русских писателей. М.: Худ. лит., 1972; Русская литература и философия: пути взаимодействия. М.: Водолей, 2018; Гачева А.Г. Идеал ведь тоже действительность...: Русская философия и литература. М.: Академический Проект, 2019.

¹⁰³ Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. М.: ИФ РАН, 2010. С. 10.

истоков русского философствования. Тот «панморализм», который в своих философских сочинениях выразил с исключительной силой Лев Толстой, – с известным правом, с известными ограничениями может быть найден почти у всех русских мыслителей, даже у тех, у которых нет произведений, прямым образом посвященных вопросам морали (например, у Киреевского)»¹⁰⁴.

Мария Безобразова в своих собственных построениях основывалась на радикально этикоцентричном понимании философии¹⁰⁵.

В этом плане русскую философскую традицию уместней называть «нравственной» нежели более распространенным термином «религиозная». Против религиозного есть существенные возражения: «"Религиозная философия" не была *философским актом* в собственном смысле слова, т.е. актом подлинного самосознания; не была она в действительности и актом религиозным, актом подлинного *богосознания* – свидетельством тому служит пантеон ее гностических идолов: "софия", "богочеловечество", "адам кадмон" и прочее»¹⁰⁶.

Действительно, религиозная философия – это как бы «ничейная земля»: она и от классической чистой философии отошла, и к богословию не пришла. Классическим примером служит рассмотренная нами в первой главе книга С. Н. Булгакова «Трагедия философии». Русская религиозная философия в этом смысле представляет собой очень интересный, идейно насыщенный феномен отечественной философской культуры, часто выходящий за дисциплинарные рамки философии, в то время как нравственная традиция вполне легитимна внутри классического философского дискурса, поскольку этика входит в классическую парадигму философии, обозначенную Аристотелем.

Таким образом, не может быть религиозной этики внутри философии; это уже христианская этика или нравственное богословие. Но философия может заниматься исследованием религиозной этики, сама оставаясь нейтральной по отношению к религии. Это произошло на Западе, в России же образовался

¹⁰⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. Л., 1991. С. 16.

¹⁰⁵ Безобразова М.В. Розовое и черное из моей жизни. М., 2009. С. 342.

¹⁰⁶ Моя борьба за русскую философию. Избранные очерки и статьи. СПб.: Алетейя, 2020. Т. I. Русская классическая философия и ее противники. С. 17.

феномен «религиозной философии». Этическая проблематика имманентна философии изначально, поэтому нравственная философия в отличие от религиозной сохраняет свой статус-кво как философия.

Остановимся подробнее на существенных характеристиках отечественной философии, раскрывающих ее исконную нравственную центрированность, имеющих большое значение для дальнейшего развития философии.

Обретение Россией своей идентичности процесс нескончаемый. Он не имеет ровного, линейного характера поступательного процесса, но чреват внезапными обретениями и срывами. Одна из задач русской философии заключается в ответе на вопросы, связанные с ее собственной идентичностью. Уже два века не умолкают споры о том, является ли русская философия самостоятельным началом, в котором мировой процесс философии отразился весьма уникальным образом, или она представляет собой подражание западным философским канонам?

Сейчас распространена позиция, предлагающая «вывести русскую философию за пределы общеевропейской, применив к ней своего рода процедуру гуссерлевского эпохе»¹⁰⁷. Но в ней отсутствует понимание уникальности отечественной культуры и философии, в которых национальное мировоззрение отражается весьма существенным образом.

Содержание русской идеи во многом тождественно с оригинальным содержанием русской философии, чему посвящена известная книга Н. А. Бердяева. В ней он пишет о России и о себе: «В России нравственный элемент всегда преобладал над интеллектуальным. ...Все, мной писанное, относится к философии истории и этике, я более всего – историкософ и моралист»¹⁰⁸. В нем сливаются и русская идея, и русская культура, и русская философия и выявляется ее существенная характеристика. И это, как говорит сам Бердяев, «морализм».

¹⁰⁷ Гальцева Р.А. Знаки эпохи. Философская полемика. М., 2008. С. 374.

¹⁰⁸ Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. С. 249.

Характеризуя Н. А. Бердяева, историк русской философии А. А. Ермичев делает акцент на нравственных характеристиках его личности и философии: «Бердяев принадлежит к тому типу русских мыслителей, которых мы зовем правдоискателями. Они ищут высшей правды и по-иному, чем с точки зрения вечности, не видят мир. Бердяев сверяет свой путь по звездам, а не по удобному компасу. Он более озабочен тем, каким быть миру, нежели тем, каков он есть. Людям практическим правдоискатели часто бывают смешны. Но представим себе, что правдоискатели исчезли.

Тогда мир потеряет спасительное чувство недовольства собой, предохраняющее нас от душевной сытости. Правдоискатели стоят на страже социального и нравственного совершенствования людей»¹⁰⁹.

Очевидно, что морализм Бердяева нужно понимать не в том отрицательном смысле, который можно обнаружить у Л. Н. Толстого, когда происходит ригористическое осуждение с позиций морали всех явлений душевной жизни человека и культуры. Как раз наоборот, здесь имеется в виду глубокое нравственное переживание и осмысление вопросов, которые принято называть «проклятыми». Это предельные вопросы о добре и зле, до которых может прийти человек. Правдоискательство – это и есть высший этический горизонт, в котором выявляются исключительно человеческие черты.

Современный философ и богослов говорит так: «Оригинальная русская философия возникла благодаря думам и спорам о судьбах Отечества. При всем разномыслии патриоты сходятся во мнении, что у России есть не только великое прошлое, но и великое будущее, что русскому народу предстоит исполнить всемирное предназначение, связанное с утверждением Православия, которое должно духовно преобразить весь мир. В этом собственно суть "русской идеи" как своеобразной телеологии России, учении о конечной цели ее национально-исторического бытия. От формулы старца Филофея "Москва – третий Рим" до манифестов "младороссов" и современных версий "евразийства" – таков огромный диапазон "русской идеи". Она включает мысль об особом пути России,

¹⁰⁹ Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2004. С. 266.

отличном как от Востока, так и от Запада. Эта идея – чрезвычайно емкий символ, скорее даже девиз или лозунг, имеющий многозначные смыслы в наших размышлениях не только о судьбах России, русского народа и русской культуры, но и о мировых судьбах»¹¹⁰.

А вот что пишет об «онтологическом значении православной Церкви для русской культуры» А. В. Карташев: «Это православное учение о государственной власти и государстве вообще воспитано было у нас Церковью, по византийским образцам, вместе с грандиозной всемирно-исторической схемой, или священной историософией, ведущей начало из Библии»¹¹¹.

Говоря о русской философии, важно рассмотреть вопрос об этических принципах. «Сфера этического отгораживается от времени. Тем самым постулируется превосходство акта разумного поступания над тленностью чувственной человеческой природы, априори оформленной пространственно-временным фактором. Эталоны морального поступания концентрируются на преодолении созданных временем условий, на выходе за пределы временно-исторического»¹¹².

Как отмечает А. А. Корольков: «В России всегда искали правду жизни, не удовлетворялись полезностью и умозрительностью. Правда не может быть чисто юридической регламентацией поведения граждан, правда – это стремление к справедливости, к истинности человеческих отношений, к добру и совершенству. "Русская правда" как юридический памятник, открытый В. Н. Татищевым и по истокам восходящий к древнейшей истории Руси, свидетельствует о глубине слияния в России юридических, нравственных и религиозных категорий»¹¹³.

¹¹⁰ Никитин В.А. Русская идея и вселенское христианство в умозрениях русской религиозно-философской мысли XX века // Иоанновские научные чтения «Язык христианской традиции и современная культура». М.: Летний сад, 2017. С. 28.

¹¹¹ Карташев А.В. Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально-культурное значение // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. М.: Столица, 1991. С. 35.

¹¹² Попова О.В. Этика и темпоральность // Проблемы этики: Философско-этический альманах. Вып. II. М.: МАКС Пресс, 2009. С. 56.

¹¹³ Корольков А.А. Одухотворенная наука о праве // Русская философия права: философия веры и нравственности. СПб: Алетейя, 1997. С. 6-7.

Весьма значимым в данном контексте являются понятия «целостный разум» и «верующий разум», разработка которых принадлежит таким выдающимся отечественным философам, как А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, В. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков и др. Первоначально это, конечно, славянофильская традиция, которую С. С. Хоружий характеризует следующим образом: «Всегда и во всем славянофильская позиция – это не позиция изолированного индивидуального сознания или одинокого рассуждающего разума. Напротив, это позиция сознания, многосторонне и прочно социализированного, имеющего за собой традицию, среду, почву: недаром одно из позднейших ответвлений славянофильства прямо именовалась "почвенничеством"»¹¹⁴.

Из этой плеяды выделяется И. В. Киреевский, которому принадлежит первенство в разработке данного вопроса. Он, возможно, острее и глубже чувствовал фатальный разрыв основных духовных начал человека и ревность пытался преодолеть, отдавая этому все свои силы. Как отмечают исследователи: «И. В. Киреевского никак не покидала мысль добиться живого плодотворного соединения начал философии и веры, веры и образованности»¹¹⁵. Именно живого и плодотворного, а не механического, упрощенного.

Как видно из обстоятельного анализа, предпринятого А. К. Судаковым в монографическом исследовании, посвященном философу, взаимоотношения разума и веры носили достаточно глубокий и многомерный характер. Исследователь пишет: «Столь важное для мирозерцания И. В. Киреевского понятие «верующий разум» отнюдь не означает некоторого «кентавра», в котором якобы соединяется несоединимое, логичное и алогичное: верующий разум, по сути дела, есть не более чем естественный разум, в своем искреннем и свободном

¹¹⁴ Хоружий С.С. Опыты... С. 68.

¹¹⁵ Каплин А.Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 161.

саморазвитии последовательно проникающийся сознанием высшей истины («существенности») христианского вероучения»¹¹⁶.

Философу принадлежит разработка многих понятий, отражавших суть национального самосознания, в том числе такого понятия, как «живознание», в котором синтезируются духовные, нравственные и просветительские начала. И. В. Киреевский пишет: «Просвещение духовное есть знание живое: оно приобретает по мере внутреннего стремления к **нравственной высоте** (выделено нами – А.Д.) и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы. Его можно погасить в себе, если не поддерживать постоянно того огня, которым оно загорелось»¹¹⁷.

Что касается «верующего разума», то главное его отличие от схоластического понимания разума в его соотношении с верой – это опора на нравственность, а не «отвлеченные» умозаключения. Он пишет: «Способ мышления разума верующего будет отличен от разума, ищущего убеждения или опирающегося на убеждение... и, наконец, та **крайняя совестливость** (выделено нами – А.Д.), с которой искренняя вера отличает истину вечную и Божественную от той, которая может быть добыта мнением человека, или народа, или временем»¹¹⁸.

И снова нравственный аспект как важнейший – «крайняя совестливость». То есть для «верующего разума» нужна не столько логика, теория, доказательность, сколько нравственные свойства. С позиции аксиологической нейтральности, характерной для западной рационалистической традиции философии, такое проникновение этики на чужую территорию немислимо. Но это говорит о глубоком и принципиальном отличии в понимании западной и отечественной традицией главных духовно-нравственных и философских понятий, таких как «разум», «вера», «совесть», «правда», «нравственность». Да и сама нравственность не вписывается в парадигму западной этики, идущей от

¹¹⁶ Судаков А.К. Философия цельной жизни. Мирозерцание И.В. Киреевского. С. 97.

¹¹⁷ Киреевский И.В. Разум на пути к Истине. М.: Правило веры, 2002. С. 270.

¹¹⁸ Там же. С. 279.

Аристотеля и занимающейся преимущественно аналитикой человеческих добродетелей, нахождение «золотой сардины» между крайностями. А понятие правды вообще отсутствует в западноевропейском философском словаре, где есть лишь концепт истины, понимаемый также в аристотелевском смысле корреспондентской истины как соответствие суждения факту.

Интересные и оригинальные взгляды на творчество и личность И. В. Киреевского, которые раскрывают его как неординарного мыслителя, содержатся в монографии С. Н. Носова «Антирационализм в художественно-философском творчестве И. В. Киреевского». В ней показано, какую роль для него играли такие феномены, как интуиция, вдохновение, наитие, делающие философа принадлежащим к традициям «философии сердца». Исследователь пишет: «Киреевский создал действительно "сердечную", исполненную душевного тепла художественную философию жизни и творчества, в которой то, что часто внерационально, подсказывает "сердце", что говорит самое заветное, поэтическое и мечтательное в глубине души – важнее всего»¹¹⁹.

Особенность такой сердечной философии И. В. Киреевского, ставшая типологической чертой русской философии вообще, заключается в *приоритете этического, т.е. нравственного начала над познавательным (гносеологическим)*. Разрыв разума и веры, а соответственно, философии и религии характеризует западную традицию в целом. «Предпочтение силлогизма», которое отличает западное вероисповедание, имеет своим истоком отрыв нравственного от познавательного, уже в полной мере проявившееся у Аристотеля. Вот что пишет И. В. Киреевский по этому поводу в своей программной статье 1856 г. «О необходимости и возможности новых начал для философии»: «Система Аристотеля разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека **вне нравственного и эстетического смысла** (выделено нами – А.Д.) в отвлеченное сознание рассуждающего разума. Орудия,

¹¹⁹ Носов С.Н. Антирационализм в художественно-философском творчестве И.В. Киреевского. СПб., 2009. С. 207.

которыми она познавала истину, ограничивались логической деятельностью ума и безучастною наблюдательностью внешнего мира»¹²⁰.

И далее следует вывод, могущий показаться достаточно смелым и даже радикальным, однако содержащий ту эвристическую новизну, создаваемую радикальным внедрением *нравственного в познавательное*, которое отличает именно русский подход к главным проблемам философии. И. В. Киреевский пишет: «Философия Аристотеля действовала разрушительно **на нравственное достоинство человека** (выделено нами – А.Д.). Подкопав все убеждения, лежащие выше рассудочной логики, она уничтожила и все побуждения, могущие поднять человека выше его личных интересов»¹²¹.

В том или ином виде эта мысль о нравственном достоинстве человека встречается у всех видных представителей русской классической философии от В. С. Соловьева до А. Ф. Лосева, образуя ее смысловой и духовный фундамент. Очевидный *приоритет нравственного* не есть морализм и морализаторство – негативные этические феномены, но они являются раскрытием глубинных антропологически пластов, в которых *нравственное предстает как истинно человеческое*, отличающее его от всего остального в этом мире. Нравственное является своеобразным «антропологическим маркером», характеризующим исключительно человеческий способ пребывания в мире.

Конечно, человеческое бытие отмечено особенностями не только нравственными, но также познавательными, теоретическими, эстетическими, религиозными. Но именно в русской философии *антропологическое и этическое* во многом являются тождественными началами. В этом сущность *этикоцентризма отечественной культуры*, и такова ее типологическая характеристика. Во многом с Достоевского, раскрывшего «глубины сатанинские» и «высоты ангельские», в человеке начитается новый этап, в котором этическое оказывается выражением того, что на языке западной философии называется

¹²⁰ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1998. С. 328.

¹²¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 329.

«экзистенциальным». Таким образом, в основании антропологических и экзистенциальных измерений, которые в западной традиции рассматриваются порознь, лежит, согласно русской философии, нравственное начало, являющееся духовным центром, стягивающим воедино все начала человека.

Этот постулат И. В. Киреевского заложил основы самобытной русской философии, суть которой во многом заключается в преодолении отвлеченного мышления, что есть возвращение философии ее законного места в глубинах человеческого бытия. В вопросе нахождения гармонии разума и веры И. В. Киреевский отходит от сугубо эпистемологической проблематики, связанной с доказательствами и присущей схоластическому дискурсу, и выводит вопрос в нравственное русло. Несмотря на то, что славянофильство находилось под сильным влиянием философии Шеллинга, т.е. рационалистической философии, нравственная ускоренность оказалась преобладающей.

Пожалуй, наивысшее воплощение принципов, заложенных И. В. Киреевским относительно верующего разума и разумной веры, осуществилось в *сердечной философии* И. А. Ильина, в частности в его фундаментальном труде «Аксиомы религиозного опыта». В начале книги он излагает свою позицию, которая может быть названа его религиозно-философским кредо: «Мы вступили в новую эпоху. Пришло время неробкой веры, духовной и самодеятельной религиозности, исходящей из сердца, строящейся сердечным созерцанием, утверждающей свою удостоверенность и разумность, знающей свой путь, цельно-искренней, ведущей человека через смирение и трезвение к единению с Богом. Именно этой вере и такой вере и желает служить мое исследование»¹²².

По сути дела, вся эта работа посвящена этому основополагающему вопросу – снятию антиномии разума и веры, характерной для западной традиции. Ильин показывает, как это возможно через сердечный, т.е. нравственный путь. В своих построениях философ противопоставляет *разум* и *рассудок*: последний он называет «отвлеченно-мыслящим», а первый – «духовно-опытным».

¹²² Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: АСТ, 2002. С. 13.

Приведем одно его достаточно пространное размышление, в котором сконцентрирована его философия: «Настоящая вера сама по себе уже разумна, а не безразумна и не противоразумна, и поэтому осторожность разума включена в нее, и сомнения разума преодолены в ней, и вопросы разума не затрудняют ее, и пристальность разума радует и утешает ее. Но разум именно тем и отличается от рассудка, что он не раз ввязывает себя для абстрактных логических построений, не «умничает» и не «произволяет», но предметно созерцает, исходя из духовного опыта и не покидая его сферу. Религиозный же опыт нуждается в разуме для проверки и обеспечения своей предметности, для своего очищения, для своего трезвения, для ограждения себя от аутизма и соблазнов. Вера дает разуму меру глубины, любви и окончательности; а разум дает вере энергию чистоты, очевидности и предметности. Разум, разрушающий веру, – не разум, а плоский рассудок; вера, восстающая против разума, – не вера, а пугливое и блудливое суеверие»¹²³.

Важным также является факт нераздельности веры и нравственности у Ильина: «Все духовные религии приводили в движение совестную глубину души и поднимали нравственный уровень верующих; и обратно: почти все люди великой совести, – деятели и мыслители, подвижники и философы, – приводились своим совестным актом к религиозному опыту и характеризовали голос совести как нечто божественное»¹²⁴.

Истоки такого отношения к духовным проблемам лежат, как мы уже отмечали, в сердечной философии Паскаля, который оказал огромное влияние на русскую культуру, ее философию и литературу. «Генезис, развитие и своеобразие русской религиозной философии, – пишет Б. Н. Тарасов, – ее теоцентрический и антивозрожденческий пафос, сосредоточенное внимание на "тайне человека" и творимой им истории предопределили особый интерес целого ряда ее представителей к личности и творчеству Паскаля. Действительно, самобытная

¹²³ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. С. 125.

¹²⁴ Там же, с. 41.

русская мысль, не теряя из виду и творчески перерабатывая результаты эволюции европейской философии, развивалась как бы вместе с Паскалем»¹²⁵.

Многие принципиально значимые тексты русской философии написаны именно в этой традиции *метафизики сердца*. Среди них можно назвать еще такие работы И. А. Ильина, как «Путь к очевидности», «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний», П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины», П. Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека», Б. П. Вышеславцева «Сердце в христианской и индийской мистике» и др. Здесь, конечно, чувствуется влияние Паскаля, но и не только. Сердечность – это особая нравственная характеристика русского этического сознания, отличная, например, от сентиментальности как морально-психологической установки, характерной для западной традиции. Эта традиция находит продолжение и в современной отечественной философской этике. Показательным примером является работа В. П. Фетисова «О философичности русского человека и о сердечности русской философии», в которой раскрывается глубокая взаимосвязь философии в контексте отечественной культуры и жизни на основании нравственного чувства сердечности.

Несколько иная позиция по отношению к традициям сердечной философии в России представлена в таком направлении, как русская *теистическая философская школа*, крупнейшим представителем которой был В. Д. Кудрявцев-Платонов. Его философское кредо выражается в следующих словах: «Как растение без корня, так знание без веры невозможно»¹²⁶. Его система представляет собой классическую аргументацию необходимости философского, т.е. рационального доказательства бытия Божия.

В своей книге он дает подробнейший анализ доказательств бытия Божия, среди которых доказательства космологическое, теологическое, онтологическое, гносеологическое, психологическое, историческое, нравственное. В обосновании

¹²⁵ Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 277.

¹²⁶ Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. М.: ФондИВ, 2008. С. 573.

своей идеи он пишет: «Факт религиозного сознания, несмотря на всю его неоспоримую внутреннюю истину, переходя в область рационального, философского мышления, необходимо становится положением, имеющим нужду в рациональном обосновании и раскрытии, чтобы стать не только истинным убеждением, но доказательной, рациональной истиной. Отсюда – возникновение различных философских опытов доказательства истин религиозного сознания и прежде всего – основной и коренной, ими предполагаемой, истины бытия Божьего»¹²⁷.

Философия, тем самым, мыслится в классической схоластической парадигме «служанки теологии», которая должна прежде всего рационально обосновывать догматические положения. Но это исключительно функция философии, совершенно неприменимая для «обыкновенного сознания». Он пишет: «Для непосредственного же религиозного чувства самая мысль доказывать бытие Божие кажется чем-то в высшей степени странным, своего рода соблазном веры. Верующий в самой своей вере находит непосредственное, эмпирическое доказательство бытия Божьего, более и более усиливающегося по мере развития в нем богосознания, при помощи нравственно-религиозной жизни»¹²⁸.

Нравственная жизнь мыслится исключительно в религиозном контексте: нравственно то, что религиозно, а не наоборот. И философия, и нравственность не имеют никакого автономного смысла и значения, они являются инструментом для доказательства истинности теистических постулатов. Соответственно задача философии определяется так: «рациональное, философское обоснование и доказательство тех истин религии, которые по своему содержанию могут быть доступны разуму»¹²⁹.

Примечательно и то, что В. Д. Кудрявцев-Платонов разделяет рациональное доказательство, относящееся к теологии, и эмпирическое, имеющее отношение

¹²⁷ Там же. С. 345.

¹²⁸ Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. С. 568–569.

¹²⁹ Там же. С. 571.

непосредственно к религиозному опыту веры. Тем самым в такой теистической философии имеет место эпистемологическая парадигма взаимоотношения веры и разума, которые строятся по принципу взаимодополнительности. То, что исходит из веры, тоже требует доказательства, что означает процесс, о котором мы уже говорили ранее, – замены веры знанием. Такова особенность духовно-академической философии¹³⁰, которая значительно отличается от свободной стихии религиозной философии и от нравственно-философских исканий русских писателей.

Попытка найти определенную альтернативу рациональному богословию была предпринята М. М. Тареевым, предложившим «сердечно-мистическую» форму христианской этики. По словам исследователя русской этики В. Н. Назарова: «богословский этикоцентризм, являясь реакцией на рационализм догматики, означает "сведение ума в сердце" и приближение к истокам цельного, богооткровенного знания»¹³¹. Это вписывается в глубинную традицию русской сердечной философии и литературы, которая может выходить и за пределы религии, как в случае А. Платонова.

Таким образом, общий этикоцентричный характер русской философии по-другому, нежели в западной традиции, подходит к вопросу о соотношении разума и веры. Не эпистемология, т.е. рациональные доказательства, логическая аргументация, но этика является здесь определяющим началом, которое преодолевает антиномии, возникающие исключительно на рациональном пути познания. Иначе, не схоластика, а совестливое вопрошание. Возможно, именно поэтому в традициях русской философии меньше представлен рациональный дискурс теологии по сравнению с нравственными вопрошаниями, имевшими место в литературе.

¹³⁰ См.: Цвык И.В. Религиозно-философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова. М.: Изд-во Мос. ун-та, 1997; Абрамов А.И. Философия в духовных академиях // История русской философии. М., 2008.

¹³¹ Назаров В.Н. История русской этики. С. 162.

2.2. Нравственный синтез знания и веры в учении Н. Ф. Федорова

Современная ситуация в культуре – это очередной вызов не только вере, но и философии. Сейчас религия и философия «дружат» вместе против общего врага – наступающей бессмыслицы существования, несущей цинизм, релятивизм, безразличие и бездушие. Человек уже не хочет быть больше человеком и стремится стать «постчеловеком», полностью изменив свой традиционный антропологический образ. Это есть самая настоящая «смерть человека», о которой говорили теоретики постмодернизма в весьма аллегорическом и книжном смысле.

В русской философии главной темой является человек. Не просто человек, но человек, который стремится к истине, к подлинному существованию, поскольку наличная действительность не устраивает его сущностно, а не теми или иными социальными изъянами. Уже тип «мечтателя», который был открыт Достоевским – предтеча экзистенциальных героев, потерянных, одиноких, отчаявшихся, посторонних в этой жизни. Вот герой «Белых ночей» открывает свою душу, обнажает сердце: «В будущем – опять одиночество, опять эта затхлая, ненужная жизнь. ...такая жизнь есть преступление и грех». На языке экзистенциализма – неподлинная жизнь. Но он не смиряется: «А между тем, чего-то другого просит и хочет душа!»¹³². Это *исповедь мечтателя*, которая есть *экзистенциальная рефлексия*.

За этим другим, иным и кроется истина, поиск которой так страстно и ярко обозначен Достоевским, за которым целая плеяда мыслителей, которым было присуще общее стремление к истине, воспринимаемой нравственным сознанием как правда. Особое место принадлежит Николаю Федорову, в учении которого многие существенные черты русской философии даны более ярко и отчетливо, чем у других ее представителей¹³³.

Среди многообразия тем философа значимым является его вклад в тему *взаимоотношения веры и разума* в структуре религиозно-философского опыта. В

¹³² Достоевский Ф.М. Бедные люди. Белые ночи. Неточка Незванова. М.: Правда, 1981. С. 174–175.

¹³³ См.: Джапаров А.И. Религиозно-философский синтез истины в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова // Известия Тульского государственного университета. 2019. Вып. 3. С. 91–99.

своем учении он достигает синтеза этих двух начал и областей культуры. Федоров, с одной стороны, является ортодоксальным мыслителем и лично глубоко верующим человеком, а с другой – он сторонник научного прогресса, который с радостью следит за научными достижениями. Это соединение несоединимого, особенно в середине XIX в., когда позитивизм исключает религию, произошло у Федорова на нравственной основе, которая стала выше традиционных гносеологических противоречий между научным знанием и религиозной верой.

Особенность нравственной философии Н. Ф. Федорова, помогающая понять, как возможен синтез веры и знания, заключается в том, что главным у Федорова был вопрос о смерти, и не просто вопрос, так как все мыслители касались проблемы смерти, но исключительно новая постановка этого вопроса в практическом плане, в плане преодоления и воскрешения всех до единого умерших предков. И эта интенция, как говорит В. В. Зеньковский, носит у Федорова нравственный характер: «Федоров с исключительной силой чувствовал всю неправду, все зло смерти»¹³⁴. Здесь он следует корневой традиции отечественной философии, в которой преобладает не танатология, как на Западе, а сотериология, т.е. учение о спасении человека, идущее от христианского вероучения, но приобретающее в философии ряд особенностей.

Как правило, философы рассматривают аксиологию смерти в антиномических категориях, как добро и как зло. Отличие Федорова в том, что в этом вопросе он абсолютно непримирим, для него нет и не может быть никакого компромисса в вопросе о смерти, которую он всегда воспринимает как однозначное зло, требующее лишь одного – искоренения. Смерть – это недолжный порядок сущего, своего рода «биологическая аномалия» и ее можно исправить человеку. Человеческий разум как орудие Божественного Промысла способен на это. Это, конечно, христианская тема, но Федоров идет в некотором роде дальше христианства, полагая, что его наличная историческая форма пассивна, так как не предполагает активную борьбу с помощью науки с основным

¹³⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. II. С. 143.

злом человеческого существования – со смертью. И если у Канта категорический императив – это следование всеобщей максиме разума, то, как говорит Ю. В. Линник: «...категорическим императивом этики стало неприятие смерти»¹³⁵.

Очень глубоко и проникновенно об этой стороне идей Федорова сказала А. Г. Гачева: «Пожалуй, ни у одного мыслителя прошлого и настоящего, ни в одном мировом философском течении не было дано столь последовательной, однозначной и непримиримой оценки смерти, как у Николая Федорова. Как будто вся энергия скорби, отчаяния, гнева, протеста, вся боль сиротства и чувство вины перед уходящими и уже ушедшими в смерть, вся воля к превозможению смертной, страдальческой участи человека, вся жажда встречи и чаяние совершенства сконцентрировались в строчках его "Философии общего дела", ставящей перед человеческим родом не вмещающуюся в сознание, головокружительную задачу абсолютной победы над смертью, вплоть до возвращения к преображенной жизни всех когда-либо живших на земле»¹³⁶.

Исходя из такого «воскресительного идеала», вопросам взаимоотношения разума и веры и соответственно синтезу науки, религии, философии и искусства у Федорова уделено огромное внимание. Прежде всего необходимо отметить, что его философия общего дела носит характер универсальной обращенности ко всем людям, независимо от их наличного состояния.

У Федорова «верующий» и «неверующий» не абсолютизируются как предельные состояния, требующие своего оправдания, доказательства истинности позиций, как это имеет место в эпистемологической парадигме, а воспринимаются лишь как состояния, присущие прежде всего нравственно несовершенному человеку, находящемуся в состоянии смертности и соответственно неродственности. Это главное у Федорова: состояние «несовершеннолетия», в котором пребывает все человечество. И в этом состоянии

¹³⁵ Линник Ю.В. Мифологема Ильи-пророка в философии Федорова // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829-1903). М.: Пашков дом, 2004. С. 124.

¹³⁶ Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...»: Русская философия и литература. М.: Академический Проект, 2019. С. 258.

возникают не только реальные войны между народами, но и теоретические баталии между верой и разумом.

Мыслитель сразу задает нравственную планку, в которой традиционная теоретическая полемика между разумом и верой несущественна. И то, и другое является продуктом одного состояния, состояния несовершеннолетия, в котором находится человечество и которому, как неоднократно повторяет мыслитель, присущая фарисейская мораль. Поэтому ход его мысли радикально отличается от привычных, во многом стереотипных решений вопроса о соотношении разума и веры. Для него между верующими и неверующими в наличном состоянии особенной разницы нет, так как они не понимают нравственных задач общего дела.

Прежде всего Федоров вводит свою терминологию, разделяя разум не на разум и рассудок, как свойственно многим, а на теоретический и практический разум, как внешне это имело место в философии Канта. Но Федоров, ограничиваясь лишь внешним терминологическим сходством, далеко уходит от философии Канта. Различая эти два разума, Федоров пишет: «Разум практический, равный по объему теоретическому, и есть разум правящий, или регуляция, т.е. обращение слепого хода природы в разумный; такое обращение для ученых должно казаться нарушением порядка, хотя этот их по рядок вносит только беспорядок в среду людей, поражая их и голодом, и язвою, и смертью»¹³⁷.

В таком понимании разум коренным образом отличается от кантовского, для которого он служит лишь теоретическим законодателем практических действий, нашедшем выражение в категорическом императиве. Категорический императив носит исключительно запретительный характер, он ничего не говорит о содержании наших поступков, о том, что должно человеку делать. Сами же практические действия никогда не выходят в ту область, о которой говорит Федоров, т.е. в область преобразования природного бытия с конечной победой над смертью как хаотическим, неразумным началом.

¹³⁷ Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М.: Прогресс, 1995. Т. 1. С. 40.

Нужно сказать, что не только Кант, вообще мало кто из людей, не только этиков и философов, так ставил вопрос. Показательны слова Л. Шестова, назвавшего Федорова «святым» за то, что «он ценил то, чего люди не ценят, и думал о том, о чем люди никогда не думают»¹³⁸. О смерти, конечно, не просто думают, но всегда думали. Но так, как это делает Федоров, до него не думал никто. И в целом Федоров является антиподом Канта именно в вопросах нравственности, которую он понимает совершенно иначе.

В своей этической системе Федоров прежде всего выступает против нравственности, независимой от религии: «И что может быть нелепее автономной нравственности для такого бессильного существа, как человек, по представлению гуманистов»¹³⁹. Этика гуманизма есть продукт секуляризма, в котором и произошел фундаментальный разрыв веры и знания, разума практического и теоретического. И соответственно сама смерть легализовалась как естественный закон природы, которому лишь поклоняются и который изучают как данность и естественность.

Федоров говорит: «*Prius, необходимое предположение всякой практической философии есть фатализм, слепо верящий, что человек обречен на неродственность и смертность...* Закон взаимного стеснения и вытеснения предполагается роковым и неизбежным. Практическая философия ограничивает свою задачу равномерностью или закономерностью стеснений между людьми. Что касается [до] закона вытеснения, до долга сынов к отцам, то практическая философия нашего времени вычеркнула этот вопрос из своей программы: она освободила сынов от долга, а закон вытеснения, смерть этим самым признала неизбежным»¹⁴⁰.

В значительной степени понимание разума и знаний у Федорова соответствует традициям отечественной *сердечной философии* с ее идеей *верующего разума*. Отличие лишь в том, что у Федорова этот разум не только

¹³⁸ Шестов Л.Н. Ф. Федоров // Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 715.

¹³⁹ Федоров Н.Ф. Т. 1. С. 122.

¹⁴⁰ Федоров Н.Ф. Т. 3. С. 267.

теоретически обосновывает истинность вероучительных принципов, но и выходит в область практического действия. Такое понимание смысла разума связано и с иной трактовкой философии в ее взаимоотношении с наукой и религией.

Будучи православным христианином, Н. Ф. Федоров, исходя из Евангелия, трактовал истину как тождество Истины и Христа: «...Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Это главное мерило в вопросе о взаимоотношении разума и веры, истины и жизни, основанное на евангельском утверждении. Истина как живое начало имеет прежде всего нравственное, а не теоретическое значение, как в западноевропейской рационалистической или идеалистической философии. В поле зрения этой философии, конечно, часто попадает серьезная религиозная проблематика, что не делает ее менее рациональной. Отсюда закономерен радикально критический настрой Федорова по отношению ко многим западным философам, начиная от Сократа и заканчивая Кантом и Гегелем, Шопенгауэром и Ницше¹⁴¹.

Современный сербский философ, трактуя Федорова, пишет: «Когда человек, всегдашний человек – цель, тогда и истина не может быть Молохом, в жертву которому приносятся *живые* люди, а как раз наоборот: она должна быть то, что человеку даруется, что кормит и поддерживает его, что дает ему жизнь»¹⁴². Молох в данном случае – это и западная рационалистическая философия, которая умерщвляет дух во имя буквы, живую истину во имя абстрактной теории, этику во имя логики.

Сущностное отношение к истине содержится в следующих словах Федорова: «Вне-храмовое дело есть уже дело не чудесное; оно выше слепого естества, оно сверхъестественно в смысле превосходства разумной силы над неразумною. В заповеди "научите, крестящее" заключается уже переход от чудесного действия к естественному совокупному воздействию разумных

¹⁴¹ Там же. Т. 2. С. 79.

¹⁴² Меденица В. Истина есть истина, алетейя, вечная память // На пороге грядущего: памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903) / ред.-сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов, С.Г. Семенова. М.: Пашков дом, 2004. С. 66.

существ на слепую силу»¹⁴³. «Сущность православия заключается в долге воскрешения. Это очевидно из самого определения веры православной. Вера есть осуществление ожидаемого или чаемого воскресения мертвых (11-й член Символа веры) для жизни вечной (12 чл.), осуществление нашим трудом, а не убеждением в том, что ожидаемое придет само собою»¹⁴⁴.

Эти мысли представляют собой основу философии общего дела, и они появляются в разных работах в разном контексте. Вот что пишет современный исследователь по этому поводу: «Смерть и ее преодоление составляет центральную болевую точку и основное задание русской идеи и русской религиозной философии. Причем смерть здесь понимается в самом широком смысле слова, как синоним всякого распада и разрушения, включая в себя и личностный, социально-культурный и космический аспекты бытия. Духовное преодоление смерти в русской религиозной философии осуществляется на путях синтеза: стремлением к всеединству»¹⁴⁵.

Здесь выражено главное отличие отечественной философской традиции от западноевропейской, проявляющееся в том, что смерть становится центром нравственного осмысления. Один из последователей Федорова пишет: «Выводы рассудка не совпадают с запросами сердца, с требованиями совести; конечный вывод чистого мышления, истина, в мире, каков он есть, не совпадает с итогами нравственного чувства, предъявляемыми к миру, каким он должен бы быть»¹⁴⁶.

Учение Федорова, таким образом, представляет собой систему критической аргументации морального характера, в центре внимания которой бездуховное и безнравственное состояние человека, состояние забвения бытия и забвения истины. Однако вопреки негативным тенденциям в культуре учение общего дела привлекает внимание и ученых, и философов, и деятелей культуры. Чуткие к духовно-нравственным измерениям бытия исследователи видят у Федорова

¹⁴³ Федоров Н.Ф. Т 2. С. 48.

¹⁴⁴ Там же. С. 44.

¹⁴⁵ Сабиров В. Ш. Сотериологическое предназначение и смысл русской религиозной философии: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 1996. С. 19–20.

¹⁴⁶ Кожевников В.А. Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М.: Мысль, 2004. С. 172.

большой интегративный потенциал, который необходим современному человеку, разрывающемуся между различными идеологиями, теориями, ценностями. И самое важное – это антропологическая разорванность между духом и телом, материей и идеей, верой и разумом. Этический синтез этих элементов дает целостное органичное понимание мироздания, которое соответствует идеальной, т.е. цельной, человеческой сущности, органичной для традиции отечественной нравственной философии.

2.3. Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой: два пути к вере¹⁴⁷

От философии Н. Ф. Федорова прямой путь идет к двум ее главным представителям в XIX в. – к Ф. М. Достоевскому и Л. Н. Толстому. Эти фигуры просто нельзя обойти, если речь идет о вопросах взаимоотношения разума и веры в контексте русской философии и литературы. Эта тема сама по себе необъятна, поскольку этот вопрос волновал обоих мыслителей в течение всей жизни, чему было посвящено множество различных произведений у обоих. И в своих художественных произведениях, и в публицистике, и в дневниках оба писателя оставили огромное наследие, полное внутреннего драматизма, противоречий, отмеченного пафосом стремления к высшей истине. Соответственно и философское осмысление творчества Достоевского и Толстого представляет собой необъятную литературу.

Мы, конечно, не ставим перед собой невозможную цель – проанализировать весь корпус текстов, в которых ставился и решался вопрос веры у Достоевского и Толстого. Нам важно, во-первых, показать различия у них; и во-вторых, выявить общую нравственную основу их духовных исканий. Все же отметим некоторые значимые для нас тексты классических авторов, в которых происходило осмысление проблем религиозного характера у Достоевского и Толстого, которые помогли нам прояснить вопрос и сформировать свою точку зрения.

¹⁴⁷ См.: Джапаров А.И. Достоевский и Толстой: два пути к вере // Гуманитарные ведомости. ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2019. Вып. III (31). С. 217–229.

Среди работ философов, писателей и литературоведов хотелось бы выделить следующие книги: В. Вересаев о Достоевском и Толстом («Человек проклят (О Достоевском)», «Да здравствует мир! (О Льве Толстом)», «Художник жизни (О Льве Толстом)»); Д. С. Мережковский «Толстой и Достоевский. Вечные спутники»; Л. Шестов «Добро в учении Толстого и Ницше»; В. Н. Ильин «Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого»; Н. А. Бердяев «Миросозерцание Достоевского»; Н. О. Лосский «Достоевский и его христианское миропонимание»; А. Белый «Трагедия творчества. Достоевский и Толстой»; В. В. Розанов «Легенда о Великом инквизиторе»; Г. Померанц «Открытость бездне. Встречи с Достоевским».

Так, Г. Померанц, сравнивая обоих писателей, видит их родственность в общности нравственных идей. Он пишет: «Для иностранца вся русская литература (и прежде всего ее величайшие художники – Толстой и Достоевский) имеет одну общую окраску, один социальный и нравственный пафос»¹⁴⁸. Пафос часто употребляется как негативная характеристика творчества, которая как бы компенсирует недостачу каких-то художественных достоинств за счет высокопарного, т.е. пафосного провозглашения великих идей.

В случае же с Достоевским и Толстым речь идет совершенно о других вещах. Во-первых, нравственный пафос означает глубочайшую преданность моральным идеям как основополагающим в человеческой жизни; во-вторых, это предполагает глубочайший анализ нравственной проблематики, прежде всего добра и зла, который представлен у обоих писателей в высшей степени.

Нравственные искания русских писателей имеют не только литературное и философско-культурное значение, но и практическое. Человеку ищущему, сомневающемуся размышления Достоевского и Толстого помогут более точно определить границы между разумом и верой и в целом между религией и философией.

¹⁴⁸ Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 26.

Известный русский философ и историк философии Б. В. Яковенко сказал: «Не впадая в ошибку, можно утверждать, что по силе духовного воздействия на свой народ и все человечество Л. Толстой и Ф. Достоевский не знают себе равных»¹⁴⁹. Действительно, Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой проявили себя на высшем уровне и в литературном, и в духовном, и в философском планах, поэтому для целей нашей работы разбор некоторых их положений крайне важен.

Общность нравственной проблематики не ведет к общности взглядов, решений, выводов. Особенно сильны различия в религиозной области. Оба писателя-мыслителя шли собственными духовными путями, и можно сказать, что они пришли к разным верам, точнее, в рамках единого христианского мироощущения сделали акцент на разные аспекты религии. И несмотря на принадлежность православию, пути их религиозных исканий различны.

Сегодняшним исследователям свойственно прибегать к бинарным оппозициям: православный/неправославный. Но в случае с Достоевским и Толстым это не всегда работает. Они очень глубоки, сложны и противоречивы в своих взглядах, что не позволяет трактовать их позиции в однозначных терминах. Свои сомнения и искушения на пути к вере Толстой показал в знаменитом трактате «В чем моя вера?». Внимательное исследование этого произведения поможет раскрыть многие аспекты, не дающие оснований для радикальных трактовок. Для Толстого особенно важной и мучительной была связь совести и веры, и здесь ключ к своеобразию его религиозных воззрений.

Принято считать, что Толстой был рационалистом в религии и моралистом в этике. Это достаточно упрощенные, но весьма распространенные точки зрения. Мы полагаем, что неверно считать его моралистом и рационалистом, поскольку путь его духовных исканий сложен и противоречив. Как говорит Д. С. Мережковский, нужно видеть «все трагическое развитие нравственной и религиозной личности Л. Толстого»¹⁵⁰. Именно такой взгляд не позволяет

¹⁴⁹ Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003. С. 21.

¹⁵⁰ Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 2000. С. 8.

применять упрощенные схемы к великому писателю, мыслителю и моралисту, каким был Л. Н. Толстой.

Современные исследователи говорят о том, что чувство жизни Толстого было глубоко религиозным и часто иррациональным и достаточно противоречивым¹⁵¹. Но это все и есть признаки подлинной веры, которая мертва не только без дел, но и без сомнений. Как точно сказал А. Белый: «вот только что странно: после опровержений учения Толстого – это учение представало лишь в более привлекательном свете. Было ясно, что дело не в нем, а в самом Толстом: художник-гений в Толстом намеренно замолчал, его заменил проповедник-философ»¹⁵².

Конечно, в своих произведениях Толстой давал повод толковать свою религиозность в рационалистических терминах «разумной веры». Например, в «Пути жизни» он пишет: «Для того, чтобы человеку жить хорошо, ему надо знать, что он должен и чего не должен делать. Для того, чтобы знать это, нужна вера. Вера – это знание того, что такое человек и для чего он живет на свете. И такая вера была и есть у всех разумных людей»¹⁵³.

В этом рассуждении вера, разум, смысл становятся однопорядковыми явлениями. Ограниченного человеческого знания не хватает для того, чтобы понимать, что есть добро и зло, поэтому необходима вера. Но более важным является то, что для Толстого был характерен бескомпромиссный путь к вере. На этом основании неверно считать его моралистом. Главное понятие совести сочетает в себе не только нравственные, но и религиозные характеристики, что делает его весьма сложным для теоретического анализа. Е. Д. Мелешко, анализируя этические воззрения Толстого, отмечает: «Толстой пытается определить совесть вполне в метафизическом духе: как высшую ступень сознания связи человека со всеобщим духовным началом... Совесть и есть сознание

¹⁵¹ См.: Степанова Е. Вера Льва Толстого: тождество состояния и содержания // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2.

¹⁵² Белый А. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: сб. статей. М.: Книга, 1990. С. 162.

¹⁵³ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 9.

всеобщего духовного начала, Бога. Тем самым Толстой делает первый шаг к переходу от сознания души к сознанию того, от чего душа человека отделена – к осознанию Бога, приоткрывающемуся через "голос совести". Вторым же шагом является осознание "единой души во всех"¹⁵⁴.

Н. А. Бердяев считает писателя таким человеком, для которого очевидна «невозможность дальше жить в неправде»: «Моральный пафос очень силен в этом типе духовной жизни, но моральная проблема берется тут не на поверхности личной и общественной жизни, а в религиозной глубине»¹⁵⁵. А Д. С. Мережковский пишет: «соединившись под знаменем Л. Толстого, образованные русские люди восстали во имя свободы мысли и совести на мертвую догматику и схоластику»¹⁵⁶.

Таков своеобразный тип *нравственной религиозности* или *религиозной нравственности*, присущий с исключительной силой Толстому. Эта толстовская невозможность жить в неправде приводит его и к таким категорическим заключениям: «По жизни человека, по делам его как теперь, так и тогда никак нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующими православие и отрицающими его, то не в пользу первых. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедование православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими»¹⁵⁷.

Эти обличительные слова из толстовской «Исповеди», обращенные к современным верующим для современного сознания могут прозвучать и как оскорбительные. Но в них автор раскрывает, увы, горькую правду о духовном состоянии российского общества и культуры того времени. Моральный облик верующего был настолько далек от идеала, что вызвал такую гневную реакцию со стороны писателя, не пропускавшего никакую неправду.

¹⁵⁴ Мелешко Е.Д. Христианская этика Л.Н. Толстого. М., 2006. С. 16.

¹⁵⁵ Бердяев Н.А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). М., 2004. С. 255.

¹⁵⁶ Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. С. 195.

¹⁵⁷ Толстой Л.Н. Не могу молчать. М.: Сов. Россия, 1985. С. 40.

И он был, конечно, не одинок в своих оценках. Не вдаваясь в подробности этого вопроса, можно привести точку зрения В. В. Розанова, которую он как раз озвучил в своей статье о Толстом – «Лев Толстой и Русская Церковь». В этой статье звучат резко отрицательные, язвительные и, может, не во всем справедливые слова в адрес Церкви. Но они, как и слова Толстого, появились не на пустом месте, и поэтому звучат с ними в унисон, представляя определенное умонастроение той эпохи.

В. В. Розанов пишет про Толстого: «Он видел темноту и корыстолюбие духовенства. Видел его мелкую бытовую неряшливость, сказывающуюся в мелкой боязни перед большой властью, непрямоту в отношениях к богатым людям, от которых оно экономически зависимо: в равнодушии к нравственному состоянию народа. ...В России есть много *святых людей*: и гораздо реже попадаете просто *честный, трудолюбивый человек, сознательный в своем долге и совестливый в обязанностях*»¹⁵⁸.

Можно, конечно, трактовать позицию Толстого в терминах «морализаторства», как это делают представители русской религиозной философии, но представляется, что русский писатель стремился к более высокому и глубокому пониманию соотношения религии и нравственности, за которым стояли какие-то иные, возможно, полностью еще не раскрытые отношения между Богом и человеком.

Нравственно-религиозные искания Ф. М. Достоевского имеют иной характер. В известном письме к Н. Д. Фонвизиной он так формулирует свое религиозное кредо: «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Розанов В.В. Л.Н. Толстой и Русская Церковь // Религия и культура. М., 1990. С. 359.

¹⁵⁹ Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. СПб.: Наука, 1996. Т. 15. С. 96.

Эти слова приводят те авторы, которые хотят видеть в Достоевском более всего христианского апологета. Несмотря на очевидную религиозность Достоевского, представляется, что такая позиция есть сужение его метафизической многомерности.

Говоря о соотношении веры и разума в мировоззрении Достоевского, нельзя не отметить ту характеристику, которую Г. Померанц называет «евклидовским и неевклидовским разумом» у Достоевского. Речь идет о принципиально новой этической и метафизической оптике, с помощью которой Достоевский смотрит на «подполье» человека. К этой реальности нельзя подходить с помощью двухмерного плоского, т.е. «евклидового» разума, поскольку здесь имеет место иррациональная «бездна», которую открыл Достоевский.

Прежде чем проникнуть в «подполье», в эту, по словам В. В. Набокова «квинтэссенцию достоевщины»¹⁶⁰, которая характеризует зрелый период творчества писателя, он гораздо раньше выразил свои философско-антропологические идеи, которые можно назвать его *философским кредо*, философским *символом веры*. Вот эти слова: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»¹⁶¹.

Более всех на этот ключевой момент в творчестве Достоевского обратил внимание Н. А. Бердяев, который написал: «У Достоевского было одному ему присущее, небывалое отношение к *человеку* и его судьбе – вот где нужно искать его пафос, вот с чем связана единственность его творческого типа. ...Такой исключительной поглощенности темой о человеке ни у кого никогда не было. И ни у кого не было такой гениальности в раскрытии тайн человеческой природы»¹⁶².

¹⁶⁰ Набоков В.В. Лекции по русской литературе. СПб., 2012. С. 190.

¹⁶¹ Достоевский Ф.М. О русской литературе. М.: Современник, 1987. С. 317.

¹⁶² Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: сб. статей. М.: Книга, 1990. С. 215–216.

Эта мысль Бердяева о Достоевском разделяется и современными исследователями. В. А. Кувакин отмечает: «Достоевский – великий антрополог. Его антропология не богословская, а философская, причем плюралистическая и экспериментальная, не дающая однозначного ответа на многие фундаментальные вопросы о сущности, смысле и существовании человека перед лицом другого, общества, природы, Бога и даже перед "лицом" его отсутствия»¹⁶³.

Наиболее остро это раскрытие тайн человеческой природы произошло в «Записках из подполья». В этом произведении поставлен своеобразный эксперимент над моральным сознанием человека, которое воспринимается не в классических бинарных оппозициях добро/зло, плохое/хорошее, а в той парадоксально-антиномичной логике, которую Ф. Ницше назовет *ressentiment*. Но первооткрывателем этой моральной глубины был Достоевский. Проблема сознания, разума, который часто служит человеку подспорьем не только в практических, житейских делах, но и в делах веры, подвергается Достоевским суровому испытанию и сомнению. С одной стороны, невероятный протест против детерминизма природы, с другой – глубочайшее недоверие к разуму и наукам, которые легитимируют этот детерминизм.

Герой заявляет свое неприятие природного детерминизма в следующих словах: «Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило»¹⁶⁴. Здесь, конечно, не сумасбродная идея сумасшедшего человека; за этим вопрошанием кроется вопрос огромной значимости для нравственной жизни человека – вопрос о свободе воли. «Дважды два» – своего рода метафора тотальной несвободы человека, его полной зависимости от этих самых законов природы, против которых так чудаковато протестует «подпольный человек».

¹⁶³ Кувакин В.А. Голый изнутри. Неразгаданный Федор Достоевский. М., 2017. С. 67.

¹⁶⁴ Достоевский Ф.М. О русской литературе. С. 274.

Эвклидов разум как раз нацелен на защиту и обоснование непреложности всех законов, открываемых наукой. Поэтому с его точки зрения совершенно нелепы и неправомерны любые протесты против сложившегося порядка вещей, в котором правят железные законы логики. Но помимо естественного физического измерения у человека в отличие от природы есть еще нравственное измерение, которое совершенно не постижимо и не объяснимо с точки зрения эвклидова разума.

В определенной мере здесь слышится отголосок того этического рационализма, который исповедовал Сократ, и за что он подвергся жесткой критики со стороны Ницше. Согласно этике Сократа человек поступает дурно по неведению; стоит лишь научить человека тому, что есть добро и зло, и он, согласно своей исконно доброй природе, сознательно никогда не выберет зло. Иными словами, наука должна научить человека жить сообразно не со своими хотеньями, а согласно законам природы. Очевидно, что этический рационализм есть утопизм.

Вот как комментирует Г. Померанц известные слова из «Записок из подполья» о том, что пусть мир провалится, лишь бы чай пить: «Подпольный афоризм доводит эвклидовское сознание до абсурда. Если мир провалится, то где же чай пить? Но по большей части абсурд спрятан; мы применяем законы логики, не думая, что они значат в целостности жизни, не замечая их нравственного влияния на себя. Между тем, как только логика прилагается к целостности космоса или целостности внутренней жизни, к личности, всё распадается на куски. Мы иногда удивляемся, что мифопоэтическое мышление снимает оппозиции, соединяет вместе жизнь и смерть и тому подобные несовместимые вещи. Надо бы удивляться другому: как эвклидовский разум всюду создает оппозиции, неразрешимые антиномии, как он раскалывает всё духовное, целостное – и наш внутренний мир, и целостность любви, соединяющей человека с человеком»¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. С. 75.

Достоевский, как бы пугаясь своих открытий, часто ищет убежища от «бездны» и «подполья» в «почве», которой для него является христианство. Но воспринимает его тоже иррационально, не так, как Толстой. Однако Достоевский консервативен, он явно на стороне ортодоксии, в то время как Толстого не покидают еще юношеские мечты о новой религии, в которой нет места никакой мистике без мистики¹⁶⁶. Толстой говорил об этом в 1855 г., когда Достоевский был уже православным, что и определило его дальнейшее литературно-религиозное и философское творчество до конца его жизни, то Толстой в 1855 г. только понимает, что ему необходимо «основать новую религию». Духовные установки у обоих сформированы и определены: Толстой исключает из христианства мистический план, Достоевский противоположным образом делает акцент на мистическую сверхрациональную сторону религии и жизни. В. Н. Назаров пишет об этом так: «Иррациональная и неисповедимая глубина человеческого духа, которая есть источник всего злого и бунтарского в человеке, в то же время – и место встречи человека с Богом, источником его приобщения к силам добра и любви»¹⁶⁷.

Православная идея у Достоевского была действительно сильна, он даже пытался внедрить ее в социальную действительность. Как отмечает В. Б. Шкловский, идея «восстановления погибшего человека», которую он увидел в романе Гюго «Отверженные», стала одним из наиболее сильных социальных идеалов писателя. «Идея восстановления пришла к Достоевскому, – пишет В. Б. Шкловский, – от социалистов. Он главный ее проводник, провозвестник в европейской литературе. Он ее хотел выразить, связав не с католическими, а с православными верами и идеалами»¹⁶⁸.

Многие исследователи, как современные, так и позапрошлого века, отмечали глубоко православные основы веры Достоевского. В сборнике «Ф. М. Достоевский и Православие» собраны работы видных светских и

¹⁶⁶ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 47. М., 1937. С 37.

¹⁶⁷ Назаров В.Н. История русской этики. С. 96.

¹⁶⁸ Шкловский В.Б. За и против. Заметки о Достоевском. М.: Советский писатель, 1957. С. 68.

церковных авторов, настроенных апологетически по отношению в религиозным воззрениям Достоевского. Среди них митрополит Антоний (Храповицкий), прот. Иоанн Янышев, Архимандрит Иосиф, Иван Яхонтов, Владимир Малягин, прот. Философ Орнатский, К. Мочульский, Н. Лосский, С. Фудель.

Вполне исчерпывающие слова о христианских истоках художественных произведений: «Христианство Достоевского в искусстве – это не речи проповедника. Это почти не определяемая локально, но всегда ясно ощущаемая общая точка зрения на мир, какой-то луч света, откуда-то сбоку освещающий темное царство его художественных трагедий. Попадая в стихию его больших романов, мы знаем, что мы вошли в стихию христианского миропонимания, мы стали видеть и понимать мир по-христиански»¹⁶⁹.

Но более мощно о религиозных истоках не только творчества, но и нравственности у Достоевского говорит Митрополит Антоний Храповицкий в своем труде «Словарь к творениям Достоевского» в главе «Ф. М. Достоевский как проповедник возрождения». Митрополит очень жестко утверждает, почти что аксиоматично, что по Достоевскому добродетель невозможна без веры. Он пишет: «Прежде всего должно указать, что Достоевский, чуть ли не первый вообще, громко и твердо восстал против нелепого предрассудка, который в его время и раньше повторяли с настойчивостью тупого дятла наши либералы, даже вообще интеллигенты, – в Германии со времени Канта, а у нас, вероятно, со времени вольтерьянства и особенно гегельянства. "Можно не верить в Бога и Христа и быть высоконравственным человеком, благородным, честным и гуманным, не исполняя никаких религиозных обрядов и молитв". ...Достоевский с горячностью возвысил свой голос против такой лжи и во многих типах своих повестей раскрывал логическую связь между неверием и безнравственностью, на вершине которой является уже и преступление»¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Фудель С. Явление Христа в современности // Ф.М. Достоевский и Православие. М.: Отчий дом, 1997. С. 249.

¹⁷⁰ Антоний (Храповицкий) митр. Ф.М. Достоевский как проповедник возрождения // Ф.М. Достоевский и Православие. М.: Отчий дом, 1997. С. 104, 105.

Понятно рвение церковного служителя прочесть все идеи Достоевского, который действительно часто апеллировал в своих произведениях к религии, и высказывал достаточно радикальные мысли. Однако здесь возникает соблазн смешать собственные убеждения и художественный метод. Вопрос о религиозных/безрелигиозных истоках нравственности и возможности автономной этики является глубочайшим философским вопросом в истории европейской и русской философской мысли¹⁷¹.

В решении этого вопроса было бы большой ошибкой применить одномерную эвклидовскую логику: вера однозначно ведет к добру, неверие – к злу. Достоевский как раз и показывает неоднозначность и неоднородность этого вопроса, для которого никакие рациональные схемы не работают. Было бы наивным благодушием полагать, что религиозность и нравственность совпадают, что между ними устанавливается некая причинно-следственная связь: верующий, значит, добрый, а добрый, значит, верующий. Реальность гораздо сложнее, драматичнее и противоречивее. Не случайно церковная практика предполагает регулярную исповедь человека, понимая, что он постоянно впадает в «грех», т.е. совершает морально порочные поступки. До и сами святые не считали никогда себя образцами нравственности.

Вообще, общецерковная точка зрения не просто подозрительно, но достаточно негативно относится к философии как таковой. Это касается и сегодняшнего дня. В одном современном монастырском сборнике написано: «В душе человека заложена нравственность, и нарушать ее безнаказанно нельзя. Замена религии философией привела мир к нравственному падению, к страданию, к торжеству зла»¹⁷². Это очень радикальная позиция; один шаг до того, чтобы признать философию «бесовским наваждением». Такой узкоконсервативный взгляд полностью исключает человека как богоподобное, а значит, творческое существо, более всего проявляющего свою свободу в искусстве и в философии.

¹⁷¹ См.: Возможна ли нравственность, независимая от религии? / отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: Канон+ РООИ «реабилитация», 2012.

¹⁷² Простые беседы о нравственности и душе. Коломна: Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь, 1996. С. 7.

Далеко не все представители церкви согласны с таким мнением, но оно опубликовано в популярной катехизаторской книжке, значит, рассчитано на массового читателя, который и так не особенно склонен к философии и, скорее всего, будет выражать презрительное к ней отношение.

У Достоевского были в разные периоды жизни разные высказывания, основанные на совершенно различных убеждениях. Тем более всегда надо различать публицистику и собственно художественное творчество. В публицистике в «Дневнике писателя» он часто выступал как человек, обремененный различными идеологиями, далеко не всегда соответствовавшими уровню его художественных творений. В художественных же произведениях выступает гений, создающий какое-то новое мировидение, высказывающее новое слово. И трактовать его как однозначно непротиворечивое в строгих религиозных терминах некорректно. Тем более что сам Антоний (Храповицкий) говорит про Достоевского, что тот «равно бичует верующих и неверующих, западников и патриотов: равно отыскивает доброе в тех и других»¹⁷³.

Это как раз доказывает, что нравственность (добро) было для него выше, чем вера/неверие. И в этом вопросе он очень схож с Толстым, который не жаловал нравственных пороков верующих, повсеместно обличая и пороки духовенства. Иногда это было несколько чрезмерно эмоционально, но внутренняя правда этих обличений оставалась непререкаемой.

При этом очень важно отметить, что православие и вообще христианство Достоевского достаточно сомнительно с позиций самих представителей православия. Достаточно вспомнить строгую критику «розового христианства» К. Н. Леонтьева, когда он обвинял писателя в пропаганде западного гуманизма. В статье «Наши новые христиане», в которой критике подвергается также и Толстой, Леонтьев говорит, что проповедуемое Достоевским «всеобщее примирение» не является подлинно православным, но скорее имеет гуманитарный, а значит, вообще внерелигиозный источник.

¹⁷³ Антоний (Храповицкий) митр. Ф.М. Достоевский как проповедник возрождения. С. 72.

Точка зрения К. Леонтьева, которую принято называть крайне пессимистической, сама далеко не всегда приемлема с точки зрения богословия и многих религиозных философов. Но вот что говорит современный автор, не разделяющий радикализма Леонтьева: «Достоевский не создал в своих книгах положительного православного учения. Точнее сказать, не выразил его, так как само учение давно уже создано и хранится Церковью»¹⁷⁴.

Достоевскому вменяется несколько ошибок: и что он неверно образ старца изобразил, и что отдает предпочтение милосердию, а не правосудию Божию, и что абсолютизировал психологию в ущерб духовной жизни, и что стыдится открыто исповедовать реальное существование бесов, подменяя их болезненным воображением.

Насколько вообще правомерна религиозная, богословская оценка художественного творчества писателя, художника, музыканта, поэта, режиссера, одним словом, деятеля культуры, вопрос отдельный. Но совершенно очевидно, что она мешает пониманию глубины и своеобразия авторского замысла, искажает эстетическую, этическую и метафизическую первозданность его художественного творения.

Если Бога нет, то ничего не позволено, поскольку Бог в христианстве – не только инстанция законничества и наказания, но и свободы, и любви. И соответственно если Бог есть, то все позволено, поскольку его бесконечное могущество может сообщаться бесконечной воле человека. Воля эта не обязательно автоматически должна впасть в грех в ситуации гипотетического отсутствия Бога. Скорее всего, и греха тогда тоже не будет, и поэтому категория «позволено» приобретает весьма сомнительный смысл.

Вопрос о вере всегда выходит на метафизический уровень. Этот вопрос, согласно Достоевскому, имеет два измерения: Бог и бессмертие. Без разрешения этих сокровенных вопросов нельзя точно определить характер религиозных верований обоих писателей. Кроме того, что это самые сокровенные и тайные

¹⁷⁴ Малягин В. Достоевский и Церковь // Ф.М. Достоевский и Православие. М.: Отчий дом, 1997. С. 29.

вопросы внутреннего строя души, их публичное выражение, на что часто ссылаются в случае с Достоевским, чревато большими идеологическими искажениями.

Вопрос о бессмертии у Достоевского требует отдельного и большого рассмотрения. Очевидно, что в нем переплелись и церковные, и общехристианские представления, и федоровские идеи воскрешения умерших предков, и какие-то глубоко личные трагедийные нравственные переживания. В рассказе «Кроткая» раскрыта в некотором роде интимная сторона этого вопроса, когда смерть человека (молодой любимой девушки) чрезвычайно травмировала героя, сделала смерть как бы личным врагом. Такое болезненное отношение к смерти преследовало Достоевского всю жизнь, чем и вызван его интерес к учению Федорова о воскрешении. Но он никогда всерьез не рассматривал возможность практической реализации проекта воскрешения.

Вот что говорит Иустин Попович: «главное убеждение Достоевского состоит в том, что положительное или отрицательное решение вечных проблем определяет всю жизнь человека, всю его философию, религию, мораль, культуру. У Достоевского отрицательное решение вечных проблем, выражаемое словами: нет Бога, нет бессмертия – составляет сущность отрицательных героев. А положительное решение, выраженное словами: Бог есть, есть бессмертие – составляет сущность положительных героев»¹⁷⁵.

Однако неправомерно проводить непреодолимую линию, как это часто бывает, между Достоевским и Толстым, первого считая апологетом Бога и бессмертия, а второго – моралистом, приходящим в итоге к религиозному нигилизму. Бог может отменить природный детерминизм. Для Толстого это неприемлемо, это не Бог, а какая-то безликая сила. Он не отделяет Христа от истины, для Толстого это невозможно, здесь полное тождество. Достоевский в этом вопросе стоит на стороне Христа, даже если это противоречит истине.

Бессмертие души Толстой понимает в платоническом смысле неделимой, простой субстанции, не подлежащей разложению на составные части, а значит,

¹⁷⁵ Попович, преп. Иустин. Достоевский о Европе и славянстве. СПб., 1998. С. 14–15.

недоступной для смерти. В этом он расходится с церковной трактовкой бессмертия и Бога, он не приемлет телесного бессмертия, воскрешения в теле. Он последователен в своем стремлении исключить из христианства все иррациональные, мистические элементы, которые в ортодоксальном играют значительную роль.

При этом для писателя крайне важна тема духовной смерти человека, поскольку люди, как правило, живут несправедливо, не чувствуя духовных основ бытия. Классические образы из таких произведений, как «Смерть Ивана Ильича», «Три смерти» свидетельствуют о помертвевшей до смерти жизни.

Крайне примечательно, что в «Смерти Ивана Ильича» Бог отсутствует. Почти впавший в отчаяние Иван Ильич слышит внутренний голос, который является разумной частью души, спавшей все время жизни. В этом рационализм Толстого, так как не Бог, но разум через Христа отвечает ему. Христос учит истине, не воплощая ее непосредственно, самим собой. Иначе, для Толстого важным является рационалистический аспект религии – *знание*, которое идет от Христа, но не мистический – *явление* самого Христа.

У Достоевского на первом плане не учение Христа, а его бытие. И поэтому Христос есть истина по факту своего бытия, а не по смыслу своего учения, которое может быть искажено человеческими толкованиями, по крайней мере неправильно понято. Экзегетика – свидетельство этому. И поэтому для Достоевского не может быть никакой истины, которая обнаруживает себя вне Христа. Не разум, как для Толстого, а сам Бог, как для Иова, должен ответить Достоевскому. И это сближает Достоевского с Кьеркегором.

А. Штейнберг точно уловил, что если бы Достоевский не был мучим предельными вопрошаниями, то у нас не было бы его невероятной философии¹⁷⁶. Вопрос о бытии Божьем – не вопрос «доказательств», принятых в схоластике, но нравственная мука и глубочайшее экзистенциальное переживание. Достоевский

¹⁷⁶ Штейнберг А. Дневники (1909–1971). Ф.М. Достоевский. М., 2017. С. 276

создает религиозно-философскую теодицею и антроподицею, основанную на русском понимании вины и совести¹⁷⁷.

У Толстого тоже была мука, однако, принципиально иная. Не теодицея, а танатология в центре исканий Толстого. Достоевского мучает Бог своим существованием, Толстого мучает смерть своей бессмысленностью. Страх смерти у Толстого – это не столько страх физического уничтожения, сколько ужас от осязания той опустошенности, которую приносит смерть, лишая жизнь всякого смысла. Для него вопрос о теодицее не был главным, поскольку смерть более всего его мучила своим страхом и бессмысленностью. Об этом весьма ярко сказал А. М. Горький: «Иногда казалось, что старый этот колдун играет со смертью, кокетничает с ней и старается как-то обмануть ее: я тебя не боюсь, я тебя люблю, я жду тебя. А сам остренькими глазками заглядывает: а какая ты? А что за тобою, там, дальше? Совсем ты уничтожишь меня, или что-то останется жить?»¹⁷⁸

Еще один философ говорит так: «Основная тема Толстого поистине ужасна. Это смерть во всей ее наготе и во всех ее терзаниях, которые никак и никогда не могут быть подвергнуты ни смягчению, ни умалению»¹⁷⁹. Это не преувеличение. Достаточно обратиться к феномену «арзамасского ужаса», который описан писателем в «Записках сумасшедшего», чтобы убедиться в правоте слов В. Н. Ильина. Вот лишь некоторые фрагменты из этого рассказа: «А теперь и не боялся, а видел, чувствовал, что смерть наступает, и вместе с тем чувствовал, что ее не должно быть. Все существо мое чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. И это внутреннее раздирающее было ужасно. Я попытался стряхнуть этот ужас»¹⁸⁰.

Вопрос о смерти связывается напрямую с вопросом о жизни, чей смысл просто исчезает. Вопрошания писателя достигают высшего философско-экзистенциального уровня, в котором этика и метафизика, но не психология.

¹⁷⁷ См.: Турышева О.Н. Вина как предмет художественной мысли: Ф. М. Достоевский, Ф. Кафка, Л. фон Триер. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2017.

¹⁷⁸ Горький М. Толстой [Электронный ресурс] URL: gorkiy-lit.ru/gorkiy/vospominaniya/lev-tolstoj.htm. (Дата обращения: 20.09.2020).

¹⁷⁹ Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. С. 339.

¹⁸⁰ Толстой Л.Н. Записки сумасшедшего. М., 1952. С. 327.

Достоевский видел смерть в глаза, когда был на эшафоте в ожидании неминуемой смерти. Нахождение в такой радикальной пограничной ситуации, которую сможет выдержать далеко не каждый, даровало Достоевскому особую способность – видеть мир через призму смерти. Это опыт неотменим, он остался с писателем на всю жизнь. В этом, возможно, заключается объяснение особой «мрачной» стилистики Достоевского, которая заставляет любителей «легковесных» жанров причислять его к депрессивным авторам.

У Толстого тоже был серьезный опыт смерти на севастопольских сражениях. Позицию Толстого можно обозначить как нравственное осмысление, переживание и неприятие смерти. А. А. Гусейнов характеризует взгляды Толстого по этому поводу следующим образом: «Драматизм человеческого бытия состоит в противоречии между неотвратимостью смерти и присущей человеку, вытекающей из его разумной сущности жаждой бессмертия»¹⁸¹. Сосредоточенный на смерти, Толстой, таким образом, имел свой опыт нравственного переживания смерти, и поэтому его возможно поставить в один ряд с самими великими духовидцами смерти – с Гоголем и Достоевским.

Необходимо отметить, что то, что объединяет Достоевского и Толстого, гораздо значительнее всех моментов, разделяющих их. У Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого на передний план выдвигаются не эпистемологические вопросы взаимоотношений веры/разума, а нравственное состояние самих верующих/неверующих.

Оба писателя оказали огромное равновеликое влияние на русских философов, которые и вдохновлялись ими, и тщательно их исследовали. Этих писателей-мыслителей объединяет единство их веры в человека, которая носит этический характер. Представляется, что этот нравственный пафос Достоевского и Толстого намного важнее, нежели традиционные эпистемологические аспекты взаимоотношения веры/разума. У обоих было свое собственное понимание того, что такое разум, что неразумно, было и свое отношение к вере, в том числе и к

¹⁸¹ Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. М., 2009. С. 270.

церковной. И здесь много различий, которые на поверку, конечно, интересны, но все-таки на так уж и существенны при рассмотрении их этических позиций.

Главное, как мы полагаем, это все-таки та священная нравственная вера в человека, в жизнь и ее смысл, которую эти исполины духа несли всю свою жизнь. Можно сказать, что это гуманизм, как часто характеризуют творчество писателей. Но это особый, духовный гуманизм, который не ограничивается лишь одномерным человеколюбием, но видит в человеке ту высокую нравственную ипостась, которая не может быть испорчена никаким злом. И несмотря на все «бездны» и «ужасы», через которые им довелось пройти, они все-таки смогли пронести абсолютный свет нравственной истины, который осветил все человечество. И в этом всемирное значение наших писателей-мыслителей, интерес к творчеству которых со временем только растет.

2.4. Этические парадоксы веры и разума у Льва Шестова

Экзистенциализм демонстрирует противоположный рационализму стиль мышления, рассматривая человека как конечное, заброшенное в мир существо, пребывающее в трагичных и абсурдных ситуациях. Это философия, которая возникает в ситуации острого кризиса. Исторический контекст появления экзистенциализма связан с кризисом европейской культуры после Второй Мировой войны; сущностный исток этой философии связан с бытийным кризисом человека и в этом смысле имеет вневременной и надисторический характер.

Экзистенциальный стиль мышления присущ многим русским философам и составляет ее органическую черту. Можно утверждать, что именно в России сформировались первые варианты экзистенциализма, до того, как он стал весьма авторитетным и влиятельным явлением европейского масштаба. Особенность отечественной философии в том, что в ней обнаруживается глубокая связь *экзистенциальной* и *этической* проблематики, которая проявляется в особом внимании к вопросам жизни и смерти, веры и неверия, смысла и бессмысленности жизни, свободы, страдания, переживания трагизма существования, поиска

истинного бытия. Эти вопросы иногда принято называть «проклятыми вопросами» русской философии и литературы.

Они характерны для творчества многих видных представителей отечественной философской культуры, в том числе для Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова, Л. Андреева, В. В. Розанова, П. А. Флоренского, Л. П. Карсавина, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, Ф. А. Степуна, Д. С. Мережковского, А. Платонова и др. Каждый из них по-своему подходил к предельным вопросам бытия как к главным, к которым стекались все нити их жизни и творчества. Чем бы ни занимался тот или иной философ и писатель, в конечном счете все они сходятся в человеке, человеке проблемном, «маленьком», «униженным и оскорбленном», разорванным «ужасами жизни». Поэтому и нравственная проблематика преобладает над теоретическими заданиями философии и художественными литературы.

На этом фоне особое место занимает Л. Шестов, о котором современный исследователь сказал, что: «Шестов боролся с разумом, но при этом находился в плену у разума, используя рациональную аргументацию и средства умозрительной философии. Решение этого парадокса связано с тем, как определяет Шестов задачи своей философии»¹⁸². Это реальное преодоление антиномий веры и разума, сложившихся в контексте западноевропейских решений, предполагающих либо отвержение разума во имя веры, либо обратное. Тип парадоксальной философии Л. Шестова востребован сегодня, в ситуации особо кризисного состояния общества и культуры, требующей смелых нетривиальных, т.е. экзистенциальных решений.

Особое место Шестова определяется и тем, что он является зачинателем пост-Соловьевской и даже анти-Соловьевской «философии трагедии». Современный итальянский исследователь русской философии А. Оппо отмечает: «Важно то, что Шестов противостоит Соловьеву именно потому, что самым большим грехом того стал отказ от особой "трагической" традиции русской литературы. В действительности, именно в трагической "связи" между Ницше и

¹⁸² Ворожихина К.В. Лев Шестов и его французские последователи. М., 2016. С. 14.

Достоевским – связи, которую Шестов сумел разглядеть лучше всех остальных, возможно, именно благодаря отсутствию в его взгляде "полутон", – зародилось вслед за Достоевским новое пост-Соловьевское и "антропологическое" сознание»¹⁸³. Это альтернативная философия, во многом противостоящая магистральной линии «всеединства» с ее акцентом на христианскую «соборность» – акцентом на экзистенциальную единичность личности. Но смыкающаяся, как это будет видно, в этических характеристиках, присущих отечественной нравственной философии.

Наследие Шестова сегодня тщательно изучается многими исследователями¹⁸⁴. Отмечается то, что «философ отводил большую роль вере»¹⁸⁵. Но, он «и сегодня во многом загадочный мыслитель». В. В. Зеньковский отметил религиозное значение Шестова: «основной пафос в творчестве Шестова есть именно пафос *философский*: через все его произведения проходит внутренняя страстность в искании истины, если угодно, философская "придирчивость" и суровое обличение всяких отклонений от подлинной реальности. ...Незабываемая заслуга Шестова заключается в его антисекуляризме, в его пламенной проповеди религиозной философии, построенной на вере и Откровении»¹⁸⁶. Эти оценки требуют глубокого и всестороннего исследования этого философа.

Если приять тезис о важности философского письма, то стиль мышления и письма Шестова можно охарактеризовать в таких понятиях, как иррациональность и парадоксальность, а его самого как мастера афористического философствования и «ниспровергателя» авторитетов, сторонника философии

¹⁸³ Оппо А. Шестов и Соловьев: антиподы русской религиозной философии // Соловьевские исследования. 2020. Вып. 1 (65). С. 86–87.

¹⁸⁴ См.: Кувакин В.А. Проблема неизвестности в русской философии // Кувакин В.А., Ковалева В.П. Неизвестность. М.; Ижевск, 2006; Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова. М.: Рос. гума- нист. о-во, 2005; Ворожихина К.В. Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФРАН, 2016; Л.И. Шестов: pro et contra, антология / Щедрина Т.Г. (сост.). СПб.: РХГА, 2016; Ворожихина К.В. Лев Шестов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 2. С. 192–209.

¹⁸⁵ Тетенков Н.Б., Патюкова П.П. Понятие субъективности в философии Л. Шестова // Медицина. Социология. Философия. 2022. № 1. С. 31.

¹⁸⁶ Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. II. Л.: Эго, 1991. С. 82, 92.

«абсурда» и «трагедии», «апофеоза беспочвенности» и декаданса, которому свойственно внимание к реальностям абсурдного, трагического, случайного, катастрофического, иррационального и таинственного. Подобные характеристики свойственны далеко не каждому мыслителю, даже из ранга великих. Не случайно Н. А. Бердяев написал, что «Шестов философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти». Такова характеристика подлинно экзистенциальной философии.

Чтобы приблизиться к пониманию философии Шестова, необходимо знать о тех влияниях, которые он испытал. Это прежде всего немецкий философ Фридрих Ницше, влияние которого на мировой философский процесс XX и XXI вв. трудно переоценить. Из западных авторов также значимы для Шестова Платон, Плотин, Спиноза, Кьеркегор (о нем подробнее дальше). Из русских мыслителей Шестов более всего ценил Достоевского, Толстого и Чехова, о котором, по словам И. А. Бунина, Шестов написал самую лучшую и глубокую работу «Творчество из ничего».

Эти влияния чрезвычайно важны для понимания своеобразия философии Шестова. Крупнейший представитель литературной жизни русской эмиграции Георгий Адамович раскрыл важность этих влияний на формирование философского мировидения Шестова. В статье, посвященной памяти философа, он писал: «Начиная с Платона, он тщательно изучил и древних и новых философов и разобрался в их творчестве безошибочно. Перед многими из них – и, в частности, перед тем же Платоном – он глубоко преклонялся. Но особенно тянуло его к мыслителям, мучительно искавшим ответа на те вопросы, которые в русской литературе принято называть "проклятыми". Мир, по убеждению Шестова, бесконечно загадочнее, чем в простодушии своем люди обычно думают, загадочнее, чем даже самый смелый и развитый ум в силах себе представить; и доказать он хотел не какую-нибудь истину, а только то, что истина, так сказать *истинная истина* – неуловима и недоказуема»¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Адамович Г. Памяти Льва Шестова // Адамович Г. Одиночество и свобода. М.: Республика, 1996. С. 155.

В этих словах, представляется, выражена суть философии Шестова, которая в своем высшем и подлинном измерении совпадает с философией как таковой. Но путь к ней был собственный, через свои собственные мучения и испытания, которых было много, и о которых В. В. Зеньковский сказал, что «его духовный путь был всегда связан с мучительными внутренними терзаниями, с тяжелой борьбой с самим собой, требованием постоянных "жертв"»¹⁸⁸.

Эти влияния способствовали формированию собственного философского мировидения, которое в итоге отличалось от этих влияний.

Философию Шестова по праву принято называть экзистенциальной. Это связано с особым напряженным вниманием философа к особому явлению в отечественной нравственной и философской культуре – к «проклятым вопросам»: «В первых же книгах Шестова преобладает скепсис. Шестов по праву может считаться одним из самых глубоких и радикальных скептиков в истории мировой философии. Его скепсис направлен против рационализма – против веры в незыблемые начала разума и в принудительную мощь истины. ...Шестов – скептик и иррационалист во имя Божие»¹⁸⁹.

К такой характеристике склоняется и другой крупный исследователь Н. О. Лосский, которому было свойственно скорее нечувствие к экзистенциальной философии в принципе. При этом, несмотря на то, что он уделяет очень мало места анализу философских построений Шестова в своей «Истории русской философии», он довольно точно характеризует ее гносеологическую установку: «Для Шестова характерен крайний скептицизм, источником которого явился идеал нереализуемого сверхлогического абсолютного познания. В своей книге "Апофеоз беспочвенности" Шестов опровергает взаимно противоречивые научные и философские теории, оставляя читателя в неведении»¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. II. С. 84–85.

¹⁸⁹ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. С. 396–397.

¹⁹⁰ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 415.

Как показывает В. А. Кувакин, для Шестова фоном всех его работ и радикальной критики рационализма является *идея неизвестности*. Он пишет: «Шестов ставит проблему неизвестности во весь рост. ...Мысли Шестова о неизвестности, если их систематизировать, – настоящий клад для тех, у кого есть интерес к этой удивительной действительности»¹⁹¹. Неизвестность есть та стихия для Шестова, в которой определяются задача истинной философии – не объяснять мир, но научить жить в этой неизвестности.

Причем «неизвестное» Шестова радикально отличается у него от «непознанного», которое бытует в науке. Непознанное – это не еще непознанное, неизвестное – это неизвестное в принципе, становящееся синонимом непостижимому. Непостижимое часто воспринимается в религиозном контексте в качестве высших атрибутов божества. Но непостижимое имеет свое законное место и в философии, которое применяет его к Бытию. В этом существенное отличие религии от философии, но, конечно, не той рационалистической философии, с которой борется Шестов, а своей истинной, которая учит человека жить в неизвестности.

Здесь происходит переход от философии, т.е. рационализма, к религии, к вере, но не строго конфессиональной, а экзистенциально осмысленной библейской вере. Наиболее непримиримое отношение философа к Ratio характерно для работы «Sola Fide – Только верую», которое связывается с началом религиозного периода¹⁹².

Следующие слова Шестова являются наглядной иллюстрацией его философской позиции: «Философия же, не дерзающая подняться над автономным знанием и автономной этикой, философия, безвольно и беспомощно склоняющаяся перед открываемыми разумом материальными и идеальными

¹⁹¹ Кувакин В.А. Неизвестность. М.; Ижевск, 2006. С. 58.

¹⁹² Фролова А.Ю. Лев Шестов и Тертуллиан: об эволюции парадоксализма // Социально-гуманитарные знания. 2009. № 3. С.5.

данностями и отдающая и на поток, и разграбление "единое на потребу", не приводит человека к истине, а навеки от истины уводит»¹⁹³.

Показательны слова философа о творчески преображающей силе смерти: «Пафос ужаса смерти – величайший из известных людям пафос. Трудно даже вообразить себе, до чего плоской стала бы жизнь, если бы человеку не дано было предчувствовать свою неминуемую гибель и ужасаться ею. Ведь все, что создано лучшего, наиболее сильного, значительного и глубокого во всех областях человеческого творчества – в науке, в искусстве, в философии и религии, имело своим источником размышления о смерти и ужас перед ней»¹⁹⁴.

В книге «Кьеркегард и экзистенциальная философия» Шестов, исследуя мысль предтечи экзистенциализма, дает ей новый язык, сообразный современной эпохе. Здесь раскрыта не просто суть библейской веры, но ее *экзистенциальный смысл*. Это своеобразный предел возможностей, до которого может прийти человек. Экзистенциальное становится этическим, поскольку это нравственный предел человека, а не физический, психический или интеллектуальный.

В этой книге две главы посвящены исключительно вопросам веры: «Движение веры» и «Вера и грех». Здесь Шестов рассматривает «ситуацию Авраама» – «отца веры» и его страшную жертву через призму сомнений Кьеркегора в невозможности самому броситься в бездну Абсурда. По Кьеркегору, Авраам совершил *отстранение этического*, чтобы совершить свой прыжок в веру. Отстранение этического и есть устранение рационального – бастиона покорности, призывающего к должному порядку вещей и осуждающему всякие отклонения от нормы. «На суд этики – Авраам величайший из преступников, отверженнейший из людей: сыноубийца. Помочь человеку этика не умеет, но, мы знаем, она располагает достаточными средствами, чтобы замучить того, кто не угодил ей»¹⁹⁵.

¹⁹³ Шестов Л. Афины и Иерусалим / Лев Шестов. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. I. С. 336.

¹⁹⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 336.

¹⁹⁵ Там же. С. 62.

Отстранение этического, на которое пошел Авраам и на которое никак не решится Кьеркегор, и есть чистый акт веры, абсурдный и неморальный в глазах человеческой и нравственности, и рациональности. Но лишь таким усилием можно преодолеть детерминизм, именно так можно свернуть горы и открыть путь к достойному существованию. В этом, конечно, глубочайший парадокс веры, в котором Шестов усматривает не возможность какой-то гармонии или синтеза с разумом, но его полное отвержение. Шестов показывает отличия истинной библейской веры от веры, которую признает рациональная философия.

Отстранение этического, таким образом, является подлинно этическим шагом в глубину экзистенциальной бездны человека, в которой его подлинность. Именно на этом уровне происходит примирение веры и разума. Но такое примирение, которое предполагает радикальное преобразование разума не на уровне теоретических аргументов, а на уровне принятия невозможного, что открывает веру как экзистенциальный прыжок в бездну абсурда.

Очевидно, что такое понимание Шестовым веры и ее взаимоотношения с разумом несколько выходит за пределы, очерченные традицией русской религиозной философии с ее верующим разумом и разумной верой, которая так или иначе находится в рамках эпистемологической, а не экзистенциальной проблематики. Для Шестова же разум должен быть полностью отброшен, здесь он непримирим и бескомпромиссен. Что означает радикально этически преобразен, чтобы принять абсурд поступка Авраама, неприемлемый с точки зрения рациональной морали.

Также такое понимание веры далеко от традиционного ортодоксального взгляда на то, что такое вера и как она соотносится с разумом. Вот, например, типичное «школьное» понимание веры, изложенное в работе Е. А. Спекторского «Христианская этика»: «Предметом религиозной веры является сверхприродное и сверхчеловеческое Божество. Для действительной веры Бог – это не гипотеза, не предположение, не возможность (*tout est possible, tout est Dieu, все возможно, даже Бог – фр.*) и не необходимость (согласно заявлению Вольтера «если бы Бога

не было, то Его надо было бы выдумать)), а наиболее реальная действительность: Ens realissimum, Сущий) отсюда «наш Он покой» церковнославянской азбуки)»¹⁹⁶.

Очевидно, что вера здесь объективирована посредством категорий метафизического реализма, работающего по принципу онтологического дуализма, идущего еще от Платона и разделяющего реальность на «мир идей» и «мир вещей», т.е. на «видимое» и «невидимое» в терминологии ап. Павла. В этом смысле христианскую традицию правильно называть христианским платонизмом. Сама природа реальности, в которой не только законы и рациональные связи между явлениями, но и *неизвестное*, в котором нарушены все причинно-следственные связи, не позволяет обожествлять разум и ставить его в какие-то отношения с верой. Практически во всех произведениях присутствует тайна. Но тайна не в мистическом, эзотерическом смысле, а в философском¹⁹⁷.

Об актуальности философии Шестова, которая актуальна на все времена, хорошо сказал известный польский поэт, лауреат Нобелевской премии по литературе 1980 г. Чеслав Милош в своем эссе «Шестов, или О чистоте отчаяния»: «Шестов не боролся с наукой, но в его бунте против философии мы можем почувствовать имплицитный отказ от террора, навязываемого нам чисто количественной научной *Weltanschauung* (нем. мировоззрение, картина мира). Эта научная модель самовосприятия, навязанная воспитанием и средствами массовой информации, грызет нашу индивидуальную субстанцию, если можно так сказать, изнутри»¹⁹⁸.

Эти слова особенно актуальны в современной абсолютно сциентизированной реальности с ее проектами «пост», набавленными на трансформацию человека и видоизменение его традиционного образа. Именно сегодня полагание на разум и науку, которые всерьез говорят об иммортологических проектах, достигло какого-то предела. Непонимание онтологических границ разума провоцирует такие утопические проекты.

¹⁹⁶ Спекторский Е.В. Христианская этика. М., 2013. С. 100.

¹⁹⁷ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 349.

¹⁹⁸ Милош Ч. Шестов, или О чистоте отчаяния // Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс – Гнозис, 1992. С. XVI.

Это уже сущий абсурд, не тот, который стоит перед верой у Кьеркегора и Шестова, но очень мелкий и глупый абсурд, связанный с полным отвержением философского осмысления проблем. И здесь, кстати, нужно отметить один важный факт – существенное расхождение во взглядах Федорова и Шестова. Несмотря на то, что Шестов высоко ценил Федорова прежде всего за его глубокую вовлеченность в проблему смерти и необычность подхода к ней, нехарактерные для обычных людей, в целом у них резко полярные точки зрения.

Дело в том, что проект Федорова, направленный на преобразование природного строя бытия с соответствующим воскрешением мертвых научным путем – это как раз *гипертрофированная рациональность*, полагание разума высшим судьей во всех человеках проблемах. И как раз многие его идеи сегодня с энтузиазмом воспринимаются сторонниками «пост»-идеологий и представителями научно-технического прогресса. Воскрешение мертвых научно-техническими средствами представляет собой сциентистскую утопию, с которой у Шестова не может быть ничего общего. У него же, как мы показали, прыжок в веру, т.е. спасение, возможен лишь в ситуации отстранения разума. Для Федорова же разум самодостаточен, с его помощью можно осуществлять регуляцию природы, т.е. разумное господство над ней. Но это, как известно, приводит к экологическому коллапсу, поскольку разум здесь раскрывает свою хищническую природу и никак не может выступить в качестве контролирующей инстанции над «неразумной» природой.

В этом плане такая острая и парадоксальная философия, которую развивает Шестов, может оказаться противоядием тому бездумному отношению к человеку, когда в постсекулярную эпоху возрождение религиозности приводит к угасанию нравственности и смысла. Экзистенциальная и иррациональная философия Шестова показывает глубочайшую многомерность человека, его сущностную непостижимость, неподвластную и недоступную ни для каких научных проектов по радикальному «улучшению» человеческой природы. Это трагическая философия, цель которой не погрузить человека в бездны отчаяния и пессимизма, а наоборот, дать надежду, что правда в конечном счете победит.

Парадоксальная философия Льва Шестова, разрушая претензии разума, отстраняя этическое, способствует сохранению человека в его религиозно-нравственных характеристиках, вне которых его просто не существует. Экзистенциализм Шестова сугубо этического характера; он направлен не на теоретическое разрешение проблем человека, а как раз наоборот, в иррациональные глубины бытия, где ужасы жизни можно преодолеть лишь абсурдом веры. И в то же время «для философии Шестова характерна бесконечная вера в человека», что особенно сближает его с Достоевским.

Все это проявления этикоцентричного характера философии Л. Шестова, вписывающего его в традицию отечественной нравственной философии с ее вопрошаниями о высшем и предельном и глубокой верой в человека, в возможность его нравственного преображения.

ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ

Вторая глава посвящена рассмотрению вопроса о своеобразии подхода русских философов к вопросу о взаимоотношениях между верой и разумом, как они сложились в традициях западноевропейской эпистемологической парадигмы. В центре внимания такие мыслители, как И. В. Киреевский, Н. Ф. Федоров, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Л. Шестов. Именно у этих авторов ярко проявились такие особенности отечественной философской культуры, как ее *этикоцентризм* и *литературоцентризм*, в контексте которых вопрос *о вере и разуме* приобретает *нравственный* характер.

В этом контексте традиционный для западной философии эпистемологический подход к проблеме взаимоотношения веры и разума приобретает такие нравственные формулировки, как «верующий разум» и «разумная вера», сформировавшиеся в рамках *сердечной* философии.

Здесь также затрагивается вопрос о *духовном своеобразии отечественной культуры*. Раскрыты некоторые важные черты этого своеобразия, которое заключается в синтезе религиозных, нравственных и философских начал. Это отличает отечественную духовную культуру и философию от византийской, в контексте которой она изначально находилась, и от западноевропейской, в которой преобладает рационалистический и законнический подход к этическим проблемам.

В главе рассматривается *отношение к истине* как философской категории, которое было характерно для русской мысли XIX в. В качестве наиболее характерного примера берется система взглядов Н. Ф. Федорова, у которого реализован религиозно-философский синтез, представляющий собой полноту истины, основанную на нравственных началах. Кроме того, здесь раскрывается сам *нравственный характер истины*, связанный с памятью об ушедших предках, что коренным образом отличает русскую философию от западноевропейской. В главе обосновывается актуальность такого понимания истины для современного философского процесса, из которого парадоксальным образом уходит онтологическое и нравственное понимание истины. В таком контексте становятся важными не эпистемологические обоснования преимуществ веры или разума в

деле познания истины, а само духовно-нравственное состояние «верующих», «неверующих» и «знающих». Отсюда знаменательное обращение Федорова к верующим и неверующим, ученым и неученым.

Значимым фактом понимания своеобразий отечественной философской культуры является «путь к вере» Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.

Анализ их воззрений, предполагавший нахождение сходств и различий в их религиозно-философских исканиях, показал, что антропологическое и этическое во многом являются тождественными началами в русской философии. С произведений Ф. М. Достоевского, раскрывшего «глубины сатанинские» и «высоты ангельские» в человеке, начитается новый этап, в котором этическое оказывается выражением того, что на языке западной философии называется «экзистенциальным». А глубочайшая нравственная рефлексия над смертью у Л. Н. Толстого делает его одним из виднейших представителей этой традиции.

При различном понимании веры и роли разума у Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого проявляется приоритетность нравственного начала, начала совести над состоянием веры или неверия. Это отличает русских мыслителей от западных, для которых на первом месте эпистемологическая, а не этическая проблематика в вопросах веры и разума.

В последнем параграфе раскрывается важность вопроса о взаимоотношении веры и разума для современной философии, образования и культуры. Анализируются парадоксальные воззрения русского философа Л. Шестова как наиболее глубокие и малоизученные в данном вопросе. Показывается, что такое понимание веры, которое развивал в своих работах Шестов, далеко не тождественно пониманию классических традиций русской религиозной философии и ортодоксального богословия. Но оно в большей мере отвечает духовным исканиям современного человека, для которого экзистенциальная проблематика приобретает очень важное значение.

Таким образом, в основании антропологических и экзистенциальных измерений, которые в западной традиции рассматриваются порознь, лежит, согласно русской философии, нравственное начало, являющееся духовным центром, стягивающим воедино все начала человека.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проанализировав способы взаимоотношения веры и разума в контексте традиций отечественной нравственной философии в сравнении с западноевропейской, мы пришли к следующим результатам.

Первая глава нашего исследования была посвящена вопросам соотношения веры и разума в истории европейской философии. В ходе исследования был раскрыт противоречивый и неоднозначный характер вопроса о соотношении разума и веры в традициях европейской христианской культуры. Было показано, что это соотношение относится к фундаментальным свойствам духовного бытия человека, имеющим непреходящий характер. При этом в разные исторические периоды как под воздействием религиозных факторов, так и в результате интеллектуальной работы философии эти взаимоотношения носили весьма противоречивый характер, который часто приобретал форму антиномии.

В этом смысле вопрос о взаимоотношении веры и разума, рассматриваемый в эпистемологической плоскости, сводится в конечном счете к гносеологическим антиномиям Канта, т.е. к тем противоречиям, с которыми сталкивается разум, когда выходит за свои границы. В пространстве эпистемологии не может быть достигнут синтез, поскольку вера и разум относятся к различным эмоционально-волевым и интеллектуальным центрам человеческой личности, между которыми нет единства. Несмотря на это стремление к синтезу веры и разума – одно из магистральных направлений западноевропейской религиозно-философской мысли.

В главе показано диалектическое становление взаимоотношений разума и веры, которое проходит следующие этапы: отрицание философии в раннем христианстве (Тертуллиан) с последующим философским отрицанием религии (эпоха секуляризма); рецепция разума верой, религией философии (Иустин Философ, Климент Александрийский); нравственное преображение разума в русской литературно-философской традиции. Нигилизм Тертуллиана с его абсолютизацией абсурда веры приводит к уничижительному отношению не только к дохристианскому теоретическому наследию, но и вообще к

хроническому недоверию к разуму в истории церкви. Это отрицание разума оборачивается отрицанием веры как неразумного во времена, когда секуляризм займет господствующее положение в западноевропейском обществе и культуре.

Обосновывается идея о нравственном характере русской философии, что оказывается крайне востребованным в контексте современных дискуссий о месте и роли теологии в науке, образовании и культуре. Делается вывод о том, что нигилистическое отношение к разуму имеет негативные последствия, которые в эпоху секуляризма берут реванш в плане научного «разоблачения» религии и философской метафизики. Приводится аргументация современных богословов и философов (Й. Барон, В. М. Лурье, А. И. Сидоров, Н. Лобковиц, Г. Коциянчич и др.).

В каждом периоде показываются аргументы с обеих сторон. В связи с этим подробно рассматриваются такие религиозные сентенции раннехристианской философии, как «христиане до Христа», «философия – детоводитель ко Христу», «верую, ибо абсурдно», «понимаю, чтобы верить», «верю, чтобы понимать». Показано, что эти вопросы ставятся в эпистемологической парадигме преимущественно схоластической теологии с ее необходимым теоретическим инструментарием.

Философский анализ морального состояния постсекулярного общества приводит к выводу о наличии существенного нравственного кризиса. Многообразие религиозных форм говорит скорее не о возрождении духовности, но о индифферентном отношении к религии. В философии определяющими являются постмодернистские идеи неопределенности и антропологического распада; в области морали налицо глубокое расхождение между возросшим декларированием религиозности и реальным падением нравов в обществе.

Такова «этическая сдержанность постметафизического мышления» (Ю. Хабермас). Показано, что недооценка морального аспекта проблемы приводит к серьезным моральным коллизиям, с которыми сталкивается постсекулярная эпоха, в которой также на передний план выдвигается

эпистемологическая, а не этическая проблематика. В этом контексте рассматриваются взгляды А. Макинтайра и Д. С. Соммера.

В главе рассматриваются различные трактовки термина «постсекулярный», выявляются инвариантные характеристики, которые сводятся к эпистемологической проблематике в вопросах победы религии над наукой, веры над разумом. Показываются моральные издержки такого подхода, не учитывающие этические факторы. Внешние формы религиозности, так называемое религиозное возрождение, произошедшее в связи с тем, что просвещенческая идея торжества научного разума потерпела крах, не способствуют появлению подлинной религиозности.

В главе выявляется следующая тенденция: в постсекулярную эпоху на первый план выходит не эпистемологическая проблематика, коренящаяся в бинарной оппозиции разума/веры и в соответствующих практиках самообоснования того или другого, а этическая, связанная с бинарной оппозицией морального/священного. Также показано, что вопрос *о конфликте веры и разума* в постсекулярную эпоху приобретает характер *подмены веры знанием*. В этом контексте анализируется работа современного философа В. П. Фетисова «Трактат о вере».

В работе выявляются различные способы взаимоотношений между философией и религией на примере построений С. Н. Булгакова («Трагедия философии») и К. Ясперса «Философская вера»). Будучи крупными представителями своих философских традиций, они позволяют уловить их существенные типологические различия.

В центре внимания диссертационного исследования – понятие веры, которое русским философом трактуется исключительно в теологическом ключе, в то время как Ясперс, вводя понятие «философская вера», делает решительный шаг в углубление экзистенциального смысла философии. Если для С. Н. Булгакова философствование есть неизбежная трагедия человека и его разума, который не в силах постичь сущее как целое, то для Ясперса философская истина есть *philosophia perennis*, в которой проявлена абсолютно независимая

сущность человека. В этом раскрывается различие философских культур России и Запада, которое, конечно, нельзя абсолютизировать, но нельзя и недооценивать.

При этом у С. Н. Булгакова, особенно в его учении о Софии заметен рационалистический элемент, который неприемлем с точки зрения современного богословия. Это говорит о том, что «трагедия философии» – это в большей мере трагедия не философии как таковой, но лишь рационалистической философии, которая исходит из необоснованной претензии разума на построение непротиворечивой системы всего мироздания.

Вторая глава диссертационного исследования посвящена особенностям отечественной философии, в которой происходит различным путями нравственное снятие антиномии разума и веры, присущей западной рациональной философии. Показано, что это снятие невозможно рационально, но лишь нравственно. Нравственность в русской философии не тождественна бытовой морали и народной этике, но означает вопрошание о высшем и предельном, о так называемых проклятых вопросах.

Радикальное внедрение *нравственного в познавательное* отличает именно отечественный подход к главным проблемам философии. В том или ином виде этот тезис встречается у всех видных представителей русской классической философии от И. В. Киреевского, В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова до А. Ф. Лосева и И. А. Ильина, образуя ее смысловой и духовный фундамент. В работе показано, что приоритет нравственного не есть морализм и морализаторство – негативные этические феномены, действительно присущие отечественной культуре. Здесь раскрытие глубинных антропологически пластов, в которых нравственное предстает как истинно человеческое, отличающее его от всего остального в этом мире. Этикоцентризм русской философии трансформирует эпистемологическую парадигму взаимоотношений вера/разум в сторону нравственной проблематики, для которой важно внутреннее, экзистенциальное состояние человека, а не внешние теоретические модусы доказательств и опровержений.

В диссертационном исследовании рассматривается отношение к истине как к философской категории, более того, как к нравственной ценности, которое было характерно для русской мысли XIX в. В качестве наиболее характерного примера берется система взглядов Н. Ф. Федорова, у которого реализован религиозно-философский синтез, представляющий собой полноту *истины в нравственном аспекте*. Кроме того, здесь раскрывается *нравственный характер самой истины*, связанный с памятью об ушедших предках, что коренным образом отличает русскую философию от западноевропейской.

В этом контексте на передний план выдвигаются не эпистемологические вопросы веры/разума, а нравственное состояние самих верующих/неверующих, ученых/неученых. Это значит, что рациональный подход неизбежно закончится антиномизмом, что в нравственном плане может привести к цинизму и нигилизму. В работе обосновывается актуальность такого понимания истины для современного философского процесса, из которого парадоксальным образом уходит онтологическое и нравственное понимание истины.

Фигуры Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого демонстрируют эту особенность русской философской культуры на высшем уровне. Их модусы веры глубже традиционно воспроизводимых: ортодоксальная вера Достоевского и рационалистическая реформа религии у Толстого. Эти характеристики, конечно, отражают сущностные особенности их мировоззрения, однако остаются на поверхности. Ортодоксальная вера Достоевского была постоянно разрушаема глубокими нисхождениями в «экзистенциальное» подполье, в «низины сатанинские». Такой «иррационализм» противоречит ортодоксальной установке.

А религиозный рационализм Толстого не вписывается в его абсолютно мистическое чувство жизни и истории. Его идея Бога носит не рациональный, а скорее сверхрациональный характер. Отрицая евангельские чудеса, Толстой не отрицал Чуда самой жизни, в которой он всегда чувствовал божественное сверхъестественное начало, управляющее всеми процессами и в личном бытии, и в истории. Это не позволяет рассматривать обоих писателей, используя термины литературоведческих или идеологических клише, но призывает заглянуть в их

противоречивые духовные искания, открывающие их как масштабных мыслителей, не следующих какой-то одной традиции, но создающих эти традиции.

В работе анализируются некоторые тексты писателей, в том числе «Исповедь», «В чем моя вера», «Путь жизни», «Записки сумасшедшего» Толстого, «Записки из подполья», «Дневник писателя» Достоевского, в результате чего выявились общие нравственные начала: оба писателя-мыслителя страстно искали подлинной жизни, один был мучим всю жизнь Богом, другой – совестью. Но оба страдали нравственной мукой от несправедливости и несправедности существующего порядка вещей. И в этом плане они были выразителями наиболее глубоких черт этикоцентричности отечественной философской культуры, включающей литературу как необходимый компонент.

В заключительной части работы были рассмотрены экзистенциальные искания Льва Шестова, на основании которых можно сделать вывод, что противостояние библейской веры и разума, с одной стороны, а с другой – обращение к «ужасам жизни» необходимо для нравственного просветления и понимания более глубоких истин, не лежащих на поверхности бытия. Эта антиномичная, глубоко парадоксальная и трагическая философия раскрывает человеку новые метафизические горизонты, в которых возможно говорить о разуме и вере на принципиально ином уровне.

Религиозно-философская мысль Шестова склонно движется не к рационалистическому синтезу и гармонии разума и веры, а к устранению этического через устранение рационального, которое мешает вере совершить героический прыжок в абсурд, т.е. в невозможное. Это и есть этический акт, сливающийся с экзистенциальным поступком, т.е. та чистота веры, которая постоянно утрачивается не только в секулярном обществе, но и в религиозном контексте, поскольку там придерживаются рациональной догматики, в которой нет живого чувства веры, нераздельного прежде всего с совестью.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абеляр П. История моих бедствий // Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. – М.: Республика, 1992.
2. Абрамов А.И. Философия в духовных академиях // История русской философии / под ред. М.А. Маслина. – М.: КДУ, 2008. – С. 285–296.
3. Аверинцев С.С. Ясперс // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. Т. IV. – С. 514–517.
4. Адамович Г. Памяти Льва Шестова // Адамович Г. Одиночество и свобода. – М.: Республика, 1996.
5. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб.: Степной ветер; ИД «Коло», 2005.
6. Антоний (Храповицкий) митр. Ф.М. Достоевский как проповедник возрождения // Ф.М. Достоевский и Православие. – М.: Отчий дом, 1997. – С. 104–177.
7. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975.
8. Астапов С.Н. Критика субъект-объектной оппозиции: постклассическая наука и русская религиозная философия // Иоанновские научные чтения «Язык христианской традиции и современная культура». – М.: Летний сад, 2017. – С. 236–256.
9. Барон Й. Крест и философия. Смысл Христианства и проблема Единства. – СПб.: Алетейя, 2016. – 648 с.
10. Безобразова М.В. Розовое и черное из моей жизни. – М.: Аграф, 2009. – 480 с.
11. Белый А. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: сб. ст. – М.: Книга, 1990. – С. 143–164.
12. Беляев Д.А., Иванищева А.В. Философия перспективного человека Н. Ф. Федорова: положительный синтез религии и науки // Современные исследования социальных проблем. – 2018. – Т. 10. – № 1–2. – С. 107–111.

13. Бердяев Н.А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). – М.: Канон+, 2004. – 448 с.
14. Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 701 с.
15. Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского / Николай Бердяев. – М.: Издательство «Э», 2016. – 512 с.
16. Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: сб. ст. – М.: Книга, 1990. – С. 215–234.
17. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. – СПб.: Лань, 1999. – 224 с.
18. Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016.
19. Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты: сб. ст. – СПб.: РХГА, 2011. – 293 с.
20. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1993. – С. 311–519.
21. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
22. Варава В.В. Бог Авраама, Исаака, Иакова не есть Бог философов // Варава В.В. Неведомый Бог философии. – М.: Летний сад, 2013. – С. 177–192.
23. Вересаев В.В. Живая жизнь: О Достоевском и Л. Толстом: Аполлон и Дионис (о Ницше). – М.: Политиздат, 1991. – 336 с.
24. Возможна ли нравственность, независимая от религии? / отв. ред. А.А. Гусейнов. – М.: Канон+ РООИ «реабилитация», 2012. – 408 с.
25. Ворожихина, К.В. Лев Шестов и его французские последователи. – М.: ИФРАН, 2016. – 157 с.
26. Ворожихина К.В. Лев Шестов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2019. – Т. 23. – № 2. – С. 192–209.
27. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 62–87.

28. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
29. Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. – М.: Мартис, 1997. – С. 44–88.
30. Гальцева Р.А. Знаки эпохи. Философская полемика. – М., 2008. – 668 с.
31. Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...»: Русская философия и литература. – М.: Академический Проект, 2019. – 734 с.
32. Гельфонд М.Л. Нравственно-религиозное учение Л.Н. Толстого: теоретическое содержание и нормативный смысл: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.05. – М., 2011. – 486 с.
33. Гиренок Ф.И. Что такое человек? // Философия хозяйства. – 2016. – № 6. – С. 165–174.
34. Гиренок Ф.И. Основные принципы дигитальной философии // Философия хозяйства. – 2018. – № 6. – С. 133–139.
35. Голубева С.В. Нравственные константы в творчестве Николая Васильевича Гоголя: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – Иваново, 2014. – 162 с.
36. Горький М. Толстой [Электронный ресурс] URL: gorkiy-lit.ru/gorkiy/vospominaniya/lev-tolstoj.htm. (Дата обращения: 20.09.2020).
37. Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. – М.: ИФ РАН, 2010. – 190 с.
38. Губин В.Д. Есть ли будущее у философии? // Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты: сб. ст. / под. ред. И. В. Кузина. – СПб.: Изд-во РХГА, 2011. – С. 15–23.
39. Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. – М.: Вече, 2009. – 496 с.
40. Гутнер Г.Б. Секулярность, постсекулярность и универсализм. Замечания к диалогу Хабермаса и Ратцингера // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 7–24.

41. Даренский В.Ю. Парадигма преобразования человека в русской философии XX века. – СПб.: Алетейя, 2018. – 328 с.
42. Даренский В.Ю. Постсекулярная культура как подвиг житнетворчества // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: коллективная монография. – М.; Орел; Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015. – С. 393–408.
43. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. – М.: Мол. гвардия, 1989. – 317 с.
44. Джапаров А.И. С.Н. Булгаков и К. Ясперс: два модуса взаимоотношений веры и философии // Известия Тульского государственного университета. – 2020. – Вып. 1. – С. 106–117.
45. Джапаров А.И. Учение об истине в философии «общего дела» Н. Ф. Федорова // Манускрипт. – 2020. – Т. 13. – Вып. 2. – С. 106–110.
46. Джапаров А.И. Достоевский и Толстой: два пути к вере // Гуманитарные ведомости. ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2020. – Вып. II (34). – С. 59–66.
47. Джапаров А.И. Этико-правовые основы отечественной духовной традиции // Наука. Искусство. Культура. – 2019. – Вып. 2 (22). – С. 165–171.
48. Джапаров А.И. «Христиане до Христа»: античная философия веры // Научный поиск. – 2020. – № 1 (35). – С. 47–49.
49. Джапаров А.И. Взаимоотношение веры и разума как проблема современной философии // Заметки ученого. Научно-практический журнал. – 2018. – № 7. – С. 83–89.
50. Джапаров А.И. Гармония веры и знания (на примере философии И.В. Киреевского) // Наука и образование в современном вузе: вектор развития: сб. материалов науч.-практ. конф. – Шуя: Изд-во Шуйского филиала ИвГУ, 2020. – С. 160–162.
51. Джапаров А.И. Постсекулярный мир: философия, религия, нравственность // Вестник конференций. – 2020. – № 6. – С. 112–120.
52. Джапаров А.И. Парадоксы разума и веры Льва Шестова // Научный альманах. – 2020. – № 3. – С. 43–49.

53. Джерелиевская И.К. Духовно-нравственная составляющая социального порядка в контексте секуляризма и постсекуляризма // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: коллективная монография. – М.; Орел; Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015. – С. 129–156.
54. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. – СПб.: Наука, 1996. Т. 15.
55. Достоевский Ф.М. О русской литературе. – М.: Современник, 1987. – 339 с.
56. Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч. – М.: Мир книги, Литература, 2008. – С. 267–352.
57. Достоевский Ф.М. Бедные люди. Белые ночи. Неточка Незванова. – М.: Правда, 1981. – 384 с.
58. Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии. – СПб.: Наука, 2004. – 711 с.
59. Ермишин О.Т. На перекрестке философских и литературных традиций // Русская философия в России и мире: коллективная монография. – М.: ОД «Русская Философия», 2019. – С. 30–44.
60. Журавлева А.В. Феномен эсхатологической этики К.Н. Леонтьева: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – Иваново, 2017. – 174 с.
61. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
62. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. – Paris: YMCA-PRESS, 1991. – 368 с.
63. Зощенко М.М. Повесть о разуме. – М.: Сов. Россия, 1976. – 112 с.
64. Иванов М. С. Человек в религиозной философии Блеза Паскаля // Богословский вестник. – 2019. – № 4 (35). – С. 72–86.
65. Ильин В.Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. – СПб.: РХГИ, 2000. – 480 с.
66. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – М.: АСТ, 2002. – 586 с.
67. Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Ильин И.А. Собр. соч.: в 9 т. – М., 1994. – Т. 3.

68. Ильин Н.П. Моя борьба за русскую философию. Избранные очерки и статьи / Н.П. Ильин. Собр. соч.: в 2 т. – СПб.: Алетейя, 2020. – Т. I. Русская классическая философия и ее противники. – 718 с.
69. Исупов К.Г. Образ России в словарном освящении // Образ России: сб. науч. ст. – СПб.: Пневма, 2009. – С. 23–70.
70. Калугина С.А. Этико-философский анализ феномена сердца: на материале русской философской культуры второй половины XIX – начала XX в.: дис. ... канд. филос. наук. – Тула, 2008. – 183 с.
71. Каплин А.Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 624 с.
72. Карташев А.В. Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально-культурное значение // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: сборник. – М.: Столица, 1991. – С. 32–41.
73. Катасонов В.Н. Иррациональное // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т 2. – М.: Мысль, 2010. – 634 с.
74. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1998. – С. 324–356.
75. Киреевский И.В. Разум на пути к Истине. – М.: Правило веры, 2002. – 670 с.
76. Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III века: в 2 т. М., 1996. Т. 1. – С. 20–85.
77. Кобченко А. Проблемы взаимодействия науки и религии в русской философской мысли // Ответственность религии и науки в современном мире. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 69–75.
78. Кожевников В.А. Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. – М.: Мысль, 2004. – 576 с.
79. Коначева С. Философия, религия, наука: модели осмысления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 51–75.

80. Коробов-Латынцев А.Ю. Этическая центрированность философского языка Ф. М. Достоевского и его влияние на русский философский экзистенциализм: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – Иваново, 2014. – 157 с.
81. Корольков А.А. Одухотворенная наука о праве // Русская философия права: философия веры и нравственности. – СПб: Алетейя, 1997. – С. 5–8.
82. Коциянчич Г. Введение в христианскую философию. Опосредования. – СПб.: Алетейя, 2009. – 381 с.
83. Криман А.И. Критика некоторых концепций трансгуманизма в контексте постгуманистической антропологии // Русская философия в России и мире: коллективная монография / под ред. В.В. Варавы. – М.: ОДРФ, 2019. – С. 153–170.
84. Крохина Н.П. Софийность и ее коннотации в русской литературе XIX – начала XX веков (поэтика всеединства): автореф. дис. ... д-ра филол. наук: Шуя, 2011. – 39 с.
85. Кувакин В.А. Проблема неизвестности в русской философии // Кувакин В.А., Ковалева В.П. Неизвестность. – М.; Ижевск: 2006. – 112 с.
86. Кувакин В.А. Голый изнутри. Неразгаданный Федор Достоевский / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. – М.: Издатель Воробьев А.В., 2017. – 160 с.
87. Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. – М.: ФонДИВ, 2008. – 576 с.
88. Кулешова О.А. Притчи Дмитрия Мережковского: единство философского и художественного. – М.: Наука, 2007. – 214 с.
89. Куракина О.Д. Русский космизм: теургия Православной Синархии // Философия бессмертия и воскрешения: в 2 вып. / ред.-сост. С. Г. Семенова. – М.: Наследие, 1996. Вып. 1. – С. 47–53.
90. Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова. – М.: Рос. гума- нист. о-во, 2005. – 310 с.
91. Кутырев В.А. Философия трансгуманизма: учеб.-метод. пособие. – Нижний Новгород: Нижегородский университет, 2010. – 85 с.
92. Кутырев В.А. Последнее целование. Человек как традиция. – СПб.: Алетейя, 2015. – 312 с.

93. Кутырев В. А. Сова Минервы вылетает в сумерки (Избранные философские тексты XXI века). – СПб.: Алетейя, 2018. – 526 с.
94. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – М.: Академический Проект, 2012. – 607 с.
95. Кэррик Л. Достоевский и «другая Европа»: афоризмы, статьи, эссе, дневники, путевая проза, письма. – СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2017. – 700 с.
96. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. – М.: Канон, 1996. – 496 с.
97. Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. / К.Н. Леонтьев; Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). – СПб.: Владимир Даль, 2000.
98. Лесков Н. Маленькая ошибка // Лесков Н. Старинные психопаты: Рассказы, повести. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – С. 123–132.
99. Линник Ю. В. Мифологема Ильи-пророка в философии Федорова // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М.: Пашков дом, 2004.
100. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
101. Лосев А.В. Принцип единства морали и религии (этико-философский анализ): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – Воронеж, 2006. – 156 с.
102. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 2. – М.: Искусство, 1994.
103. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
104. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. – Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1954. – 411 с.
105. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
106. Лурье В.М. История Византийской философии. Формативный период. – СПб.: Аxioma, 2006. – 553 с.

107. Лобковиц Н. Вечная философия и современные размышления о ней. – М.: Сигнум, Веритатис, 2007.
108. Л. И. Шестов: pro et contra: антология / Щедрина Т.Г. (сост.). – СПб.: РХГА, 2016. – 719 с.
109. Магомедов К.М. Религия – теология – наука // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Общественные науки. – 2017. – № 32 (4) (4-й квартал). – С. 138–150.
110. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
111. Малахов В.П. Вера при свете совести // Малахов В.П. Уязвимость любви. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – С. 205–219.
112. Малягин В. Достоевский и Церковь // Ф.М. Достоевский и Православие. – М.: Отчий дом, 1997. – С. 9–33.
113. Маритен Ж. Философ в мире. – М.: Высш. шк., 1994.
114. Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 216 с.
115. Марков Б.В. Мораль и разум // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука. – С. 287–377.
116. Марков Б.В. Трансформация философии // Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты: сб. ст. – СПб.: РХГА, 2011. – С. 23–38.
117. Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2017. – 526 с.
118. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX – XX вв. – М.: АПК и ППРО, 2007. – 292 с.
119. Меденица В. Истина есть естина, алетейя, вечная память // На пороге грядущего: памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903) / ред.-сост. А.Г. Гачева, М. М. Панфилов, С. Г. Семенова. – М.: Пашков дом, 2004. – С. 65–81.

120. Аксенов-Меерсон Михаил. Рождение Философии из Духа Литературы на сцене русского персонализма // Достоевский и XX век: в 2 т. Т. 1. – М.: ИМЛИ РАН, 2007. – С. 125–243.
121. Мелешко Е.Д. Христианская этика Л.Н. Толстого. – М.: Наука, 2006. – 309 с.
122. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М.: Наука, 2000. – 586 с.
123. Милош Ч. Шестов, или О чистоте отчаяния // Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс – Гнозис, 1992.
124. Михайлов И.Ф. Прошло ли время философии? // Вопросы философии. – 2019. – № 1. – С. 15–25.
125. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). – М.: Республика; Культурная революция, 2007. – 477 с.
126. Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903): сб. науч. ст. / сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов; отв. ред. А.Г. Гачева. – М.: Академический Проект, 2018. – 912 с.
127. Набоков В.В. Лекции по русской литературе. – СПб., 2012.
128. Назаров В.Н. История русской этики: учеб. пособие для студентов вузов. – М.: Гардарики, 2006. – 319 с.
129. На пороге грядущего: памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903) / ред.-сост. А. Г. Гачева, М. М. Панфилов, С. Г. Семенова. – М.: Пашков дом, 2004. – 456 с.
130. Неретина С.С. Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. – Архангельск: Изд-во Поморского педуниверситета, 1995. – 320 с.
131. Неретина С.С. Разум и вера // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т III. – 692 с.
132. Нибур Р.Х. Христос и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М.: Юрист, 1996. – С. 7–225.

133. Нижников С.А. Соотношение веры и науки как актуальная проблема современности // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: коллективная монография. – М.; Орел; Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015. – С. 222–236.
134. Никитин В.А. Русская идея и вселенское христианство в умозрениях русской религиозно-философской мысли XX века // Иоанновские научные чтения «Язык христианской традиции и современная культура». – М.: Летний сад, 2017. – С. 28–41.
135. Никифоров А.Л. Природа философии: Основы философии. – М.: Идея-Пресс, 2001. – 168 с.
136. Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл. Соловьев. – СПб.: Наука, 2000. – 420 с.
137. Никон (Касярум), иером. Проблема рационалистической методологии протоиерея Сергия Булгакова на примере его кенотической христологии // Ипатьевский вестник. – 2022. – № 1. – С. 19–37.
138. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 238–407.
139. Новалис. Фрагменты. – СПб.: Владимир Даль, 2014. – 319 с.
140. Носов С.Н. Антрационализм в художественно-философском творчестве И.В. Киреевского. – СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2009. – 328 с.
141. Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. – СПб.: РХГА, 2004. Кн. 1. – 1107 с.
142. Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. – СПб.: РХГА, 2004. Кн. 2. – 1216 с.
143. О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: сб. ст. – М.: Книга, 1990. – 432 с.
144. Овчинникова Е.А. Русская этика в поисках целостности личности // *Miscellanea humanitaria philosophiae*: Очерки по философии и культуре. Вып. 5. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 145–149.
145. Омельчук Р.К. Вера как экзистенциальная ценность: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. – Иркутск, 2006. – 160 с.

146. Оппо А. Шестов и Соловьев: антиподы русской религиозной философии // Соловьевские исследования. – Вып. 1 (65). – 2020. – С. 79–90.
147. Осман Д. Вера и разум в «доказательствах» Ансельма Кентерберийского // Манускрипт. – 2019. – Т. 12. – Вып. 7. – С. 96–100.
148. Панова Н.А. Роль интуиции в морали: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – Воронеж, 2005. – 136 с.
149. Паскаль Б. Мысли. – СПб.: Северо-Запад, 1995. – 574 с.
150. Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 416 с.
151. Попова О.В. Этика и темпоральность // Проблемы этики: Философско-этический альманах. – Вып. II. – М.: МАКС Пресс, 2009. – С. 56–75.
152. Попович, прп. Иустин. Достоевский о Европе и славянстве / пер. с серб. Л.Н. Даниленко. – СПб.: Издательский дом «Адмиралтейство», 1998. – 297 с.
153. Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: коллективная монография. – М.; Орел; Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015. – 456 с.
154. Простые беседы о нравственности и душе. – Коломна: Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь, 1996. – 560 с.
155. Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского // Розанов В.В. Мысли о литературе. – М.: Современник, 1989. – С. 41–158.
156. Розанов В.В. Религия и культура. – М.: Правда, 1990. – 636 с.
157. Русская философия в России и мире: коллективная монография. – М.: ОД «Русская Философия», 2019. – 196 с.
158. Русский космизм: антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – 368 с.
159. Русская литература и философия: пути взаимодействия. – М.: Водолей, 2018. – 602 с.
160. Русская философия смерти: антология / сост., вступ. ст., коммент. К.Г. Исупова. – М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 663 с.

161. Сабиров В. Ш. Сотериологическое предназначение и смысл русской религиозной философии: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Екатеринбург, 1996. – 40 с.
162. Садикова О.Г. Этический антропокосмизм Н.Г. Холодного // Проблемы этики: философско-этический альманах. – 2015. – Вып. V. – Ч. II. – С. 103–127.
163. Сафронов Р.О. Секуляризация, постсекулярное и «идеальные верующие» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. – № 3.
164. Седакова О.А. Апология разума. – М.: МГИУ, 2009. – 138 с.
165. Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. – М.: Издательский дом «ПоРог», 2004.
166. Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. – М.: Пашков дом, 2004.
167. Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Полами. – М.: Паломник, 1996. – С. I–XXVII.
168. Скачков А. Философия – Рефлексия – Жизнеутверждение. Русскому космизму посвящается. LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017. – 70 с.
169. Скафтымов А.П. Нравственные искания русских писателей. – М.: Худ. лит., 1972. – 544 с.
170. Слотердайк П. Критика цинического разума. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2009. – 800 с.
171. «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения): сб. науч. ст.: в 2 ч. / сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов. – М.: Пашков дом, 2010. – Ч. 1. – 432 с.
172. «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения): сб. науч. ст.: в 2ч. / сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов. – М.: Пашков дом, 2010. – Ч. 2. – 448 с.
173. Соболяникова Е.Н. Мистика и рациональность в культуре. – СПб.: АИК, 2017. – 142 с.

174. Соммер Д.С. Мораль XXI века. – М.: Кодекс, 2013. – 480 с.
175. Сорокин Г.В. Супраморализм как «сверхэтика» в учении Федорова Н.Ф. // Интернет-журнал Науковедение. – 2012. – № 4 (13). – С. 209.
176. Спекторский Е.В. Христианская этика. Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950/51 академическом году. – М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. – 150 с.
177. Степанова Е. Вера Льва Толстого: тождество состояния и содержания // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2020. – Т. 38. – № 2. – С. 377–406.
178. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. – М.: Республика, 1994. – 495 с.
179. Судаков А.К. Философия цельной жизни. Мирозерцание И.В. Киреевского. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – 464 с.
180. Тарасов Б.Н. Паскаль. – М.: Мол. гвардия, 2006. – 390 с.
181. Тарасов Б.Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. – М.: Круг, 2008. – 967 с.
182. Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. – М.: Языки славянских культур, 2009. – 901 с.
183. Тарасов Б.Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе: сб. ст. – М.: Кругъ. 2007. – 936 с.
184. Тетенков Н.Б., Патюкова П.П. Понятие субъективности в философии Л. Шестова // МЕДИЦИНА. СОЦИОЛОГИЯ. ФИЛОСОФИЯ. Прикладные исследования. – 2022. – №1. – С. 30–32.
185. Тертуллиан. Апология // Святые Отцы и Учители Церкви III века: антология: в 2 т. – М., 1996. Т.1. – С. 360–391.
186. Тертуллиан. Апология. – М.: АСТ, 2004. – 423 с.
187. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. – Т. 47. – М., 1937.
188. Толстой Л.Н. Не могу молчать. – М.: Сов. Россия, 1985. – 528 с.
189. Толстой Л.Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993. – 431 с.

190. Тростников В.Н. Вера и разум. Европейская философия и ее вклад в познание истины. – М.: Грифон, 2009. – 123 с.
191. Турышева О.Н. Вина как предмет художественной мысли: Ф. М. Достоевский, Ф. Кафка, Л. фон Триер: [монография]. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2017. – 152 с.
192. Узланер Д.А. Проблема «эпистемологического ранжирования» и дискуссии о постсекулярном обществе // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: коллективная монография. – М.; Орел; Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015. – С. 156–172.
193. Уотсон П. Эпоха пустоты. Как люди начали жить без Бога, чем заменили религию и что из всего этого вышло. – М.: Эксмо, 2017.
194. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. – М.: Прогресс, 1995.
195. Федоров Н. Вопрос о братстве. С комментариями и объяснениями. – М.: АСТ, 2020. – 353 с.
196. Фетисов В.П. Трактат о вере // Фетисов В.П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. – Воронеж: ВГЛТА, 2011. – С. 306–332.
197. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. – М., 2003. – 400 с.
198. Философия русского космизма. – М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. – 373 с.
199. Философско-религиозные истоки науки. – М.: Мартис, 1997. – 319 с.
200. Франк С.Л. Реальность и человек. – СПб.: РХГИ, 1997. – 448 с.
201. Фролова А.Ю. Лев Шестов и Тертуллиан: об эволюции парадоксализма // Социально-гуманитарные знания. – 2009. – № 3. – С. 222–229.
202. Фудель С. Явление Христа в современности // Ф.М. Достоевский и Православие. – М.: Отчий дом, 1997. – С. 247–261.
203. Ф.М. Достоевский и Православие. – М.: Отчий дом, 1997. – 318 с.
204. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М.: Весь мир, 2011. – 336 с.

205. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
206. Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. – М., 2017.
207. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М.: Прогресс, 1992. – С. 245.
208. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Из-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
209. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. – М.: Парад, 2005. – 448 с.
210. Цвык И.В. Религиозно-философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1997. – 111 с.
211. Чанышев А.Н. Начало философии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982.
212. Чернов С.В. Образ личности гения. Искатели совершенства. Часть IV: Блез Паскаль // Философская школа. – 2020. – № 11. – С. 56–72.
213. Черепова Т.И. Феномен отечественной нравственной философии: этико-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук. 09.00.05. – Иваново, 2017. – 175 с.
214. Чеснокова Т.Ю. Постчеловек. От неандертальца к киборгу. – М.: Алгоритм, 2008. – 369 с.
215. Швабс К. Четвертая промышленная революция. – М.: Эксмо, 2016. – 208 с.
216. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Соч. – М.: Раритет, 1995. – С. 176–319.
217. Шестов Л. Афины и Иерусалим / Лев Шестов. Соч.: В 2 т. – М.: Наука, 1993. – Т. I. – С. 317–664.
218. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – 304 с.
219. Шестов Л. Н.Ф. Федоров // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 1. – СПб.: РХГИ, 2004.

220. Шкловский В.Б. За и против. Заметки о Достоевском. – М.: Советский писатель, 1957. – 259 с.
221. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. – М.: Наука, 1993. – 672 с.
222. Штейнберг А. Дневники (1909–1971). Ф.М. Достоевский. – М.: Модест Колеров, 2017. – 384 с.
223. Шуллер Ф. Предисловие // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 24–39.
224. Эйнштейн А. Эйнштейн о религии. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 144 с.
225. Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 670 с.
226. Яковенко Б.В. История русской философии. – М.: Республика, 2003. – 510 с.
227. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 420–509.
228. Ясперс К. Разум и экзистенция. – М., 2013.
229. Ясперс К. Великие философы. Кн. I. Задающие меру люди. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2018. – 304 с.
230. Groys B. Russian Cosmism. – The MIT Press, 2018. – 264 с.