

Философия и теология Старые и новые парадигмы отношений. Сергей Сергеевич Хоружий filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Философия и теология: Старые и новые парадигмы отношений. Сергей Сергеевич Хоружий.

Проблема отношения философии и теологии могла бы послужить неплохой иллюстрацией гегелевского тезиса о тождестве логического и исторического. Подойдя к ней систематически, было бы вполне возможно построить некое подобие древа Порфирия, логической схемы, где размещались бы все мыслимые виды данного отношения, – и затем удостовериться, что в ходе истории европейской мысли все эти виды без исключения доподлинно оказались воплощены. В этом небольшом тексте мы, конечно, не думаем задаваться такую капитальной академической задачей. Однако мы все же попытаемся проследить генезис отношения философии и теологии (во многом уже решающий для всего дальнейшего), систематизировать основные виды или же парадигмы этого отношения и выделить определенную современную тенденцию в его эволюции. Затем, в заключительной части, мы бегло попробуем наметить некоторую новую – или относительно новую – перспективу, которая подсказывается структурами православного мирозерцания, как они выступают в его стержневой мистико-аскетической традиции.

1

Как известно, идея разделения сфер философии и теологии, а с тем и проблема их взаимного отношения, берут начало с христианской эпохой. В античном сознании эта идея разделения, идея двух различных (не по степени совершенства, но по самому существу) и даже конкурирующих отношений Разума к Божественной реальности не возникала никогда. Даже в финальный период неоплатонизма, когда античное сознание умирало, оно умирало как цельное сознание; и отношение к Божественной реальности мыслилось также цельным, целиком объемлемым сферой философии. Конечно, существовала отдельно сфера религии как культура, не умственного, а жизненно-практического устройства отношений с богами. Но даже и тут была стойкая тенденция к синтезу, и синтез достигался не раз – у пифагорейцев, орфиков, в неоплатонизме. У Ямвлиха и у Прокла философствование выступает как литургия и теургия; и все, что можно было бы обозначить словом теология (θεολογία, θεολογία) – оно иногда употреблялось для некоторых аспектов или разделов высшего познания, скажем, у Аристотеля им обозначалось учение о Перводвижателе – заведомо находит себе место внутри философии как единой стихии Ума, осуществляющего себя в когнитивной или ауто-когнитивной установке. Ибо как же еще Уму осуществлять себя, если не в Любви к Мудрости?

Трудно не согласиться, что феномен разделения философии и теологии отражает в себе исконную новоевропейскую раздвоенность и конфликтность сознания. Вместе с этими свойствами, его истоки восходят к самому генезису христианства, к его двуполярным эллинско-иудейским корням. В точном смысле и в окончательных терминах, оппозиция философия – теология оформилась лишь в зрелом Средневековье, но есть все основания вести историю их отношений еще со времен раннего христианства. Христианское богословие тогда еще далеко не было отрелектировано как особая область и дисциплина, однако оно уже существовало и создало себя как особый род мысли, принципиально отличный от эллинского философствования. Философия отождествлялась со специфической стихией языческой мысли, которая не знает и не может знать Христа. Но во Христе, по Писанию, "обитает вся полнота Божества" – так что, когда философия притязает вести речь о Божественном, эта речь – либо формальные словеса, либо прямой обман; и христианское Богомудрие должно заведомо строиться иначе, быть иной речью. Эта логическая дедукция оппозиции философии и христианского Богомудрия проделана уже в Новом Завете Павлом, и в Послании к Колоссянам мы находим ее первую формулировку: "Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением" (Кол 2,8; философия и "пустое обольщение", κενὰ ἄρθα, тут по контексту синонимичны). В эпоху апологетов этот мотив устойчиво повторяется, становясь привычным, и у Тертуллиана он находит знаменитое афористическое выражение: "Что общего у Афин и Иерусалима? У Академии и Церкви?" Обычно тертуллиановы афоризмы считают чрезмерным и слишком односторонним заострением; но в данном случае серьезные основания к суждению налицо, и сам Тертуллиан в этом месте своего трактата "О прескрипции против еретиков" ссылается на приведенный нами стих Павла.

Итак, еще до полного становления христианского богословия уже наметилась четкая оппозиция этого богословия и философии. Мы не можем сейчас входить в ее анализ по существу, но все же я укажу две главные стороны этого существа. Во-первых, в христианском Богоотношении радикально сдвигались

Философия и теология Старые и новые парадигмы отношений. Сергей Сергеевич Хоружий filosoff.org
задания и установки мышления: на место установок (Бого)познания вставали установки (Бого)общения, устремления к Богу как живому и Личному, – то есть специфические установки сферы личного бытия. Отсюда, во-вторых, менялось и само отношение к мышлению. Античная культура мысли, культивирование мысли как таковой, как стихии чистого Ума, искусства познания и самопознания, – все это переставало быть особой целью и ценностью, и покидалось в пользу каких-то еще неясных иных начал, которые стояли за формулами "устремление ко Христу" и "единение со Христом". И в итоге, философия и богословие противостояли друг другу как Афины и Иерусалим; как познание и общение; и как чистая мысль и цельная духовно-душевная устремленность ко Христу.

Таким было исходное отношение. Затем наступает этап патристики, когда это отношение в известной мере меняется. Характер изменений довольно тонок, и существенно, что в западной и восточной мысли он видится и оценивается весьма по-разному. Именно отсюда берет начало водораздел Восточной и Западной богословской традиции, и становление глубоких типологических различий духовности христианского Востока и Запада. На Западе в последние полтора века знаменитые школы протестантской теологии, преемственно сменяясь (и при особой роли одной из последних в ряду, школы К. Барта), создали концепцию, в которой патристика характеризовалась как "острая эллинизация" и "эллинистическая прививка" к христианским началам. Тут утверждалось, что в итоге патристического этапа христианская мысль усвоила структуры греческой и эллинистической мысли и стала, собственно, ветвью этой мысли, влилась в традицию платонизма и неоплатонизма. Отсюда вытекали многие выводы, из коих нам важны сейчас два. Во-первых, христианское Богомудрие утратило свою изначальную противоположность философии; оно стало христианской теологией, и эта теология, по общему свойству античной мысли, сделалась частью сферы философии как универсальной стихии умозрения. Во-вторых, возникла пресловутая оппозиция, противопоставление Первохристианства как единственно подлинного, аутентичного христианства, – и патристики, а равно и всей в целом позднейшей, постконстантиновой Церкви.

В Православии же всегда был существенно иной взгляд. Здесь никогда не смотрели на патристику как на чисто теоретическую, эллинизированную речь – ибо не упускали из вида, что в ту же эпоху, в том же позднеантичном мире и той же церковной среде, а порой даже теми же людьми, помимо теоретического текста патристики, создавался еще и практический жанр аскетики, то есть школа духовной практики христианства. Вся эта сфера духовной и мистической практики была истово и наглядно воодушевляема непосредственной устремленностью ко Христу, так что в отношении к ней было заведомо неверно и невозможно говорить об утрате или хотя бы ослаблении христоцентризма и аутентичного первохристианского пафоса. При этом, аскетика создавала и свою речь, которая постепенно восходила от практически-прикладного характера к развитому мистико-деятельному дискурсу, что несколько позднее получил имя мистического богословия. Поэтому в плодах патристического этапа здесь усматривается не одна теоретическая теология (о степени эллинизации которой тоже еще можно спорить), но равно и мистико-аскетический дискурс, за которым для краткости нам удобно закрепить название богословия (что вполне отвечает традиционному православному значению этого термина). Вполне эксплицитное различие двух сфер, двух дискурсов можем найти, например, у Григория Паламы. И очень важно, что обе сферы, теология и богословие, были не изолированы, но тесно связаны, причем в их связи именно богословие играло ведущую роль: роль проверенного опытом духовного ориентира и стержня (хотя эта роль в собственно теологическом дискурсе оставалась нередко скрытой). В итоге, для православной позиции, учитывающей все указанное, патристика – отнюдь не измена первохристианству и не эллинизированная теология, но некоторый синтез теологии и богословия, как двух разных способов богословской речи. В свете этого, проблема отношения философии и теологии здесь заметно усложняется, становясь проблемой отношения уже не двух, а трех различных дискурсов, причем дискурсу теологии присущей скорей тенденции сближения с философией, а дискурсу богословия – тенденции отталкивания от нее. Это сочетание противоборствующих тенденций объясняет, отчего в Православии отношение к философии никак не могло сложиться в такие же отчетливые парадигмы, как на Западе, а вместо этого перманентно оказывалось спутанным и противоречивым.

2

Мы несколько задержались на раннем этапе становления христианской мысли, поскольку он в большой мере предопределил все развитие занимающей нас проблемы. Проследивать это развитие не позволяют нам рамки данного текста;

Философия и теология Старые и новые парадигмы отношений. Сергей Сергеевич Хоружий filosoff.org мы ограничимся беглым резюме. На Западе не создалось описанной усложняющей корреляции, глубинной и непростой связи между теологией и духовной практикой. Сферы теории и практики Богоотношения тут оказались гораздо более разнесены. Не имея зависимости от аскетического опыта и мистического богословия, теология развивалась попросту как одна из теоретических дисциплин в общекультурном контексте, где и была в ближайшем соседстве с философией. По своему строю и методу, она как будто не имела никакой особенной исключительности – но в то же время, в силу ее прямой связи с догматикой и вероучением, религиозно-ориентированное мировоззрение Средневековья не могло не наделять ее выделенным статусом. Поскольку же внутренних оснований для этой выделенности не было видно, разум начинал бунтовать, оспаривать ее, и отношение философия – теология становилось предметом интенсивной рефлексии; постоянно продуцировались, опробовались, исследовались разнообразные сценарии и парадигмы этого отношения. Как только в схоластике, начиная с Абеяра, были окончательно и отчетливо конституированы обе дисциплины, – так вскоре же вслед за тем выдвигаются и почти все основные варианты их отношения. У Сигера Брантанского появляется парадигма взаимоисключающего отношения: положения философии и теологии с необходимостью приходят ко взаимному противоречию. В Шартрской школе Иоанн Солсберийский предлагает парадигму независимого отношения: философия и теология, напротив, не могут противоречить друг другу, ибо они не имеют общего предмета и общей почвы. Именно, сфера философии – опытное знание, дискурсивная логика и рациональная методология, сфера теологии – домостроительство спасения, что подчиняется, в первую очередь, не естественным, а сверхъестественным законам. И наконец, господствующим и ортодоксальным становится, как известно, третий вариант, парадигма включающего отношения, утверждаемая в томизме и выражаемая знаменитым девизом *Philosophia est ancilla theologiae*.

После этого, на долю всей позднейшей истории европейского разума оставалось, в принципиальном аспекте, не слишком много. В последующие эпохи пути и сферы философии и теологии расходятся между собою все дальше, а проблема их отношения все больше утрачивает остроту, так что нет оснований числить ее в разряде центральных или узловых для новоевропейской мысли. В нашей гипотетической таблице возможных парадигм оставалась, по сути, всего одна незаявленная позиция, причем и та не полностью новая. Это была древняя эллинская парадигма, о которой мы уже говорили: парадигма, вбирающая теологию в философию и рассматривающая философию как универсальную стихию и способ мысли о сверхчувственном и трансцендентном. Понятно, что в средневековом мышлении она оказалась вытеснена и оставлена; и столь же понятно, что в Новое Время, с развитием и усилением секуляризации мышления, она неизбежно должна была вновь возникнуть. Как известно, наиболее последовательно и основательно эту парадигму обратного включающего отношения воплотил Гегель. После сложной эволюции на ранних этапах, в своей зрелой системе он возрождает классические позиции античной метафизики: "философия сама есть также богослужение, религия" и "религия состоит именно в познании Бога". [1] На высшей стадии религия имеет, по Гегелю, задачу стать "научной религией", раскрыть свое содержание в мыслительных формах – и эта задача может быть исполнена только философией. Теология же может обращаться с мыслительными формами несовершенно, по произволу, а если сумеет избавиться от этого, то всего лишь поднимется до философии. "По существу, ортодоксальной теперь является философия... именно она утверждает и сохраняет те положения, те основные истины христианства, которые всегда имели силу". [2] Поскольку эта гегелева позиция прямо противоположна томистскому решению, то полемика томизма, а затем и неотомизма с Гегелем и гегельянством становится постоянным элементом в теме отношения философии и теологии на Западе.

Разумеется, все перечисленные парадигмы в Новое Время были не раз выдвинуты и проработаны заново и в иных терминах. При этом, после долгого преобладания конфликтных парадигм взаимоисключения и несимметричных, неравноправных парадигм взаимовключения, в нашем столетии наметился явственный поворот к преобладанию парадигмы независимости философии и теологии. Именно к этому разряду принадлежит решение Хайдеггера, которое он представил в своем докладе "Феноменология и теология" (1927), посвященном Рудольфу Бульману, своему близкому собеседнику тех лет. Как некогда у Иоанна Солсберийского, философия и теология здесь не имеют общей почвы и общего пространства, на котором они могли бы встретиться и войти в конфликт. Хайдеггер размещает теологию в сфере онтического, той же, где пребывает научное познание, – ибо теологию он определяет как "науку веры" (вкладывая в эту формулу целый ряд смыслов: это наука и о том, во что

Философия и теология Старые и новые парадигмы отношений. Сергей Сергеевич Хоружий filosoff.org веруют, и о том, как действуют, веруя; это также "понятийная интерпретация христианского существования", и т. п.). Сфера же философии – онтологическое, и в этой сфере – радикально иная конституция и иная речь. Раскрывая иное измерение предмета, речь философии может действовать как "онтологический корректив онтического содержания основных теологических понятий" – однако такая функция для нее не является необходимой и не создает какой-либо внутренней связи между философией и теологией; напротив, "не существует ничего такого, как "христианская философия", это было бы попросту деревянное железо". [3] В русской литературе эту позицию Хайдеггера анализирует и поддерживает В.В.Бибихин; со стороны же теологии (протестантской) к ней присоединяется П.Тиллих. По Тиллиху, "философия занимается строением бытия в его отношении к себе; теология занимается значением бытия для нас", [4] – и в этом тезисе нетрудно опознать вариацию на заданную Хайдеггером тему "Философия и теология как онтологическое и онтическое". Итоговым же выводом Тиллиха служит четкая формулировка парадигмы независимости: "Итак, между философией и теологией не существует ни столкновения, ни синтеза, ибо ... отсутствует общая основа". [5] Можно, впрочем, уловить в позиции Хайдеггера (и за ним Тиллиха) также и элемент, оттенок античного включения теологии в философию – ибо есть несомненное ценностное и сущностное первенство онтологического перед онтическим, "бытия в себе" перед "бытием для нас"; второе может рассматриваться как своеобразный вторичный, "прикладной" аспект первого. Необходимо также напомнить в связи с данной позицией, что и у Хайдеггера, и у Тиллиха характеристика теологии имеет в виду, разумеется, западный и, прежде всего, протестантский образец; она никак не учитывает особенностей мистического богословия Православия и не может быть вполне ему адекватной.

Наконец, надо упомянуть, что, помимо всех названных парадигм, в европейской мысли бытует издавна и еще одна, которой мы уже не найдем на древе логических отношений – поскольку она принципиально уклоняется от точной формулировки того, как же трактуются в ней философия, теология и их отношение. Тем самым, это есть парадигма размытого отношения; принадлежность же к ней составляет одно из характерных отличий гностической традиции и гностического типа мысли. Как известно, гностицизм выдвинул идеал синтетического знания, которое не ограничено рамками ни философии, ни теологии, но выступает по отношению к ним как "третий род", как соединяющий их высший синтез. Такой идеал находится в явной связи с античным идеалом цельного знания (и сознания), о котором мы говорили. Однако важное различие в том, что, если античность органически создавала свой тип цельного знания *ab ovo*, то гносис исходит из уже состоявшегося разделения. Он хочет вернуть ушедшую цельность как утраченный Рай; и, стремясь к этому, он берет готовые продукты разных традиций и разных эпох, разных мыслительных способов – и принимает их соединять: что и есть, по определению, "синкретизм", главный родовый признак – а, если угодно, то и родовая травма – гностической мысли. (Конечно, на спаде и распаде традиции, в синкретизм впадает и неоплатонизм, так что на практике грань меж ними тонка и порой стирается.) Понятно поэтому, что и философия, и теология равно находят несостоятельным это притязание гносиса на место высшего синтеза. В своих реально наличных формах, гносис – не столько посредствующий или тем паче высший, сколько промежуточный род знания: промежуточный в силу недоопределенности своих понятий и принципов, не дающей их отнести ни к философии, ни к теологии. По своей типологии, гностическое мышление – паранаучная и парафилософская форма мысли, к сути которой принадлежит отказ от метода и от отграничения понятий, отсутствие критериев, отличающих достоверно выведенное или усмотренное от привнесений фантазии и произвола. В таких оценках едины издавна все исследователи, начиная с Гегеля, который в "Лекциях по истории философии" определяет мысль гностиков как "смутные и фантастические построения" и утверждает, что "гностицизм... облакал свое представление в формы, подсказанные воображением". [6] За счет сливания всех границ, проблема познания философии и теологии, собственно, не получает в гносисе никакой постановки; можно лишь говорить о некоем неопределенном сближении, перекрывании или смешивании двух сфер.

Вместе с тем, подобные тенденции возникают в истории мысли устойчиво и периодически, усиливаясь в эпохи кризисов и больших изменений. Вслед за классическим гностицизмом поздней античности, к гностическому типу принадлежат весьма многие течения и отдельные явления, выстраивающиеся в совокупности в некоторый пунктир, в одну из сквозных маргинальных линий европейского философствования. Сюда можно отнести целый ряд учений средневековой мистики, мистическую теософию и натурфилософию Ренессанса, религиозную философию круга немецких романтиков, во главе с учениями

Философия и теология Старые и новые парадигмы отношений. Сергей Сергеевич Хоружий filosoff.org
Новалиса и Баадера, свободную теософию и философию открытия позднего Шеллинга и наконец, очень значительную частью, – русскую религиозную философию Серебряного Века, к которой мы еще вернемся в п.5 (разумеется, перечень не претендует на полноту). Вплотную к этой линии всегда примыкали уже откровенно маргинальные и внефилософские движения, бесчисленные сектантские и оккультные доктрины, школы и школки, от манихеев древности до чающих Эры Водолея в наши дни.

3

Для Восточного христианства последние десятилетия оказались этапом углубленного продумывания и переоценки своих концептуальных основ и привычных способов их выражения. Начало складываться новое понимание православной мысли как особой интеллектуальной традиции, особого дискурса в универсуме европейского разума, ведущего свою историю от классической патристики. В рамках этого понимания (кратко описанного в первой из статей книги) должна, вообще говоря, возникнуть и новая постановка темы об отношении философии и теологии: данное отношение должно определяться особенностями заново реконструируемого "восточнохристианского дискурса". Однако, как указывалось выше, тема здесь весьма усложняется, становясь темой об отношении уже трех сфер, причем ведущая из них, "богословие", теснейше связана с духовной практикой и крайне удалена от всего строя и способа европейской метафизики. Вследствие этого, проблема до сих пор остается весьма мало понятой и исследованной; и мы сейчас лишь наметим несколько вех, в порядке беглого наброска и отчасти гипотезы.

В книге "К феноменологии аскезы" мы проводим мысль о генеративной природе мистического опыта. В нашей теме мысль эта преломляется приблизительно следующим образом. В начале был – опыт. В начале же опыта был непосредственный бытийный опыт: опыт глобальной ориентации, первичного самоосознания-вопросания человека. Подобный опыт не может быть не только различной глубины, но также различного рода и содержания: здесь отнюдь не имеется полного единства и универсализма в масштабе всего "феномена человека". Но общим является определяющий предикат – генеративность, производящая потенция опыта. И первое ее действие, "первая эманация" – в том, что данный опыт имплицитно, производит определенную онтологию и онтологику (логику сущего и бытия) – которые, соответственно, также не универсальны, но разнятся в зависимости от рода и содержания опыта. В духовной истории европейского мира участвуют, совокупно складывая (и исчерпывая собою) ее, две онтологии и онтологик: античная онтология единого бытия, онтологика бытия – мышления, и христианская онтология личного бытия, или же бытийного расщепления, онтологика бытия – общения. Каждая онтологика находит свое первичное и чистое выражение в определенном дискурсе: онтологика бытия – мышления в дискурсе греческой философии, онтологика бытия – общения – в дискурсе патристики или точнее, в совокупном патристико-аскетическом дискурсе. Эти два дискурса обладают особым отличительным качеством единства (цельности) и полноты. Выше мы уже говорили, что это качество присуще греческой философии: в едином способе организации мысли, философском, она полностью определяет, используя термин Хайдеггера, основоустройство соответствующей онтологик – фиксирует основные позиции, проблемы, апории, при этом, не участвуя и не ограничивая себя передачей какой бы то ни было части этого задания – теологии или иному способу выражения. Но этими же единством и полнотой обладает и патристико-аскетический дискурс, в его современном понимании.

В своем строении, это сложный, синтетический дискурс, который соединяет в себе обычную, "теоретическую" речь силлогистических построений, высокоспециализированную, апорийную речь догмата и речь опытного свидетельства, передающую опыт Богообщения (как мистико-аскетической практикой). За эту разнородностью обнаруживается, однако, внутреннее единство. Речь мистико-аскетической практики Богообщения есть богословие, в древнем православном смысле термина, так раскрываемом одним из современных учителей этой практики: "Богословие не есть домыслы человеческого ума-рассудка или результат критического исследования, а поведение о том бытии, в которое действием Св. Духа человек был введен". [7] Речь же догмата коренится в богословии Соборов, причем весьма важно, что и в этом случае в термине можно видеть тот же смысл, опытный. Специфический способ речи догмата раскрывается через феномен Собора. Онтологика, выражаемая патристико-аскетическим дискурсом, характеризуется открытостью: способ бытия человека (бытия-присутствия, бытия-сознания) не имеет здесь самозамкнутого, самодовлеющего определения, но конституируется некоторым

Философия и теология Старые и новые парадигмы отношений. Сергей Сергеевич Хоружий filosoff.org открытым, вовне выводящим отношением – отношением к Внеположному Истоку (см. "Род или недород?"), или же "Богочеловеческим отношением". "Богословие" есть речь бытийного опыта как опыта конституирующего Богочеловеческого отношения; и в феномене Собора это конституирующее отношение – а точнее, опыт, отвечающий таковому, – выводится в горизонт intersubjectивности, при этом приобретая новую природу, претворяясь в новый род опыта: соборно-церковный опыт Богочеловеческого отношения. Определяющий предикат этого нового рода опыта фиксируется в sacramентальных терминах как Богодухновенность, и выражением этого опыта становится речь догмата. В итоге, мы заключаем, что патристико-аскетический дискурс имеет единую опытную основу, включая в себя опыт соборный и (личный) опыт мистико-аскетический, связанные меж собою так, что первый род опыта есть intersubjectивное расширение и претворение второго. – Далее, обладая единой природой, единым способом организации, данный дискурс обладает и свойством полноты, в вышеуказанном смысле полного определения и закрепления основоустройства онтологии. В отличие от восточного опыта античности, христианский восточный опыт есть опыт бытийной ситуации общения и, соответственно, основоустройством порождаемой им онтологии конституируется как онтодиалог. Патристико-аскетический дискурс охватывает и эксплицирует этот онтодиалог во всем его диапазоне, как единый онто-антропологический процесс, развертывающийся в плане энергии (что то же, "бытия-действия") и направленно, через целый ряд посредствующих ступеней, трансформирующий "естественные" энергийные структуры повседневности в "сверхъестественные" энергийные структуры синергии и обожения.

Итак, патристико-аскетический дискурс выступает аналогом и параллелью дискурса античной философии: по отношению к другому восточному опыту и другой онтологии, он так же фиксирует основоустройство онтологии в определенном едином способе выражения и организации. Благодаря этому, каждый из двух дискурсов закрепляется для соответствующей ему онтологии в качестве ее непреходящего истока, начала, Агс»: для всего (последующего) умозрения, эксплицирующего, толкующего, развивающего данную онтологию, он конституирует определенную археологию. Такой вывод прямо примыкает к трактовке, предложенной о. Георгием Флоровским в его концепции неопатристического синтеза (см. "Неопатристический синтез и русская философия") и представляющей патристику как христианский, или воцерковленный эллинизм, в противоположность трактовке протестантской теологии, трактующей ее как эллинизацию христианства: первое есть дискурс того же выделенного, найденного Древней Грецией типа, но выражающий новый опыт и его новую онтологию; второе – искажение и утрата нового опыта, за счет попытки описать его старыми понятиями и в старом дискурсе.

Но, разумеется, различия восточного опыта имплицитно и достаточно глубокие, кардинальные различия двух "архических" дискурсов. Наша тема, отношение философия – Теология – Богословие, оказывается в самом фокусе этих различий. Единый способ организации, в каком строится дискурс, для античной мысли есть философия, для патристико-аскетической речи – богословие; как греческая философия – единая стихия ума, так (патристическое) богословие – единая стихия личности и (Бого)общения. По приводившейся дефиниции – впрочем, явственно вытекающей из его генезиса – богословие есть, собственно, "поведание", рассказ об общении, который, не переставая быть речью (об опыте) общения, лишь усложняется в своем способе необходимым выведением общения в intersubjectивный горизонт – что осуществляется посредством догматического дискурса. Такой род речи в высокой степени "нетерминологичен", его слова-понятия активно сопротивляются перекодированию в мета-язык науки, ибо их лексико-семантические поля наделены сложным многоуровневым строением, включая многочисленные ассоциированные и индивидуальные смыслы, коннотации, референции, репертуар которых высоко специфичен и во многих случаях неожидан. И эта речь (об опыте) общения, еще далее усложняемая intersubjectивным догматическим элементом, чрезвычайно далека от речи (об опыте) мышления, философии. Они несводимы друг к другу, и никакого прямого, наглядного отношения или соответствия меж ними установить нельзя. Некорректно было бы говорить, что в патристике философия включена в богословие, либо подчинена ему, или что в греческой мысли богословие включено в философию, либо подчинено ей: ибо два дискурса относятся к разным онтологикам и разным родам бытийного опыта. (Хотя теология, как дискурс не-опытный, может строиться в разных онтологиях и быть в разных отношениях включения или подчинения как с философией, так и с богословием.) Можно лишь знать, что, в силу своей полноты, оба способа избегают противоостояния, при котором они оспаривали бы друг у друга основоустройство онтологии.

В свете набросанной схемы, путь западной мысли представляется своеобразно. Влияние мощного интеллектуального мира греческой философии, стремление использовать его концептуальный арсенал присущи были и классической патристике, однако на Востоке, с помощью сразу наметившегося союза с аскетикой, твердо удерживался примат опыта; и, коль скоро этот последний был, в ядре своем, христоцентрическим опытом Богообщения, философская тенденция не могла получить особо значительного развития. Напротив, на Западе (бесспорно, не без влияния особенностей латинского разума) гораздо большее значение придавалось логической правильности и концептуальной отчетливости дискурса – и примат опыта, также почти сразу, сменился приматом этих критериев, что соответствовали конститутивным нормам философии, но не богословия. С подобной сменой критериев, магистральной тенденцией развития стало решительное приближение дискурса к философскому типу. На этом пути дискурс осваивал обширную и содержательную проблематику, которую богословие отнюдь не спешило или же вовсе не считало нужным рассматривать, – но одновременно удалялся все более от выражения опыта Богообщения. Невзирая на это, весьма долго еще продолжали считать, что дискурс принадлежит и должен принадлежать онтологике христианского опыта – и гарантировать это призван был догмат, который также стал трактоваться не в качестве особого intersубъективизированного (соборного) опыта, а в качестве спекулятивной конструкции, "догматической формулы". Но в таком качестве догмат немедленно выступал чем-то ущербным, странным: он был темным, апорийным, недоказуемым, однако при этом строго ограждался от любых прояснений, поправок, "улучшений", какие неизбежно захотела бы внести исследующая мысль. Исследующей мысли было естественно отбросить его. – Так складывалось разделение на два русла, имеющие одну предысторию, почти одни критерии и даже, в крупном, одни онтологические позиции – и расходящиеся лишь в том, что в русле "теологии" рассуждение обязывалось учитывать догмат, а в русле "философии" оно не обязывалось к этому.

Таков, весьма упрощенно, логический генезис той ситуации зрелого Средневековья, когда западная мысль начинает выдвигать и анализировать всевозможные варианты соотношения философии и теологии. В свете сказанного, эта ситуация представляется как своеобразная ситуация расщепленного дискурса, когда основоустройство онтологии разделено между двумя способами выражения, не столь, по сути, далекими друг от друга, однако имеющими сложные и запутанные отношения – многовариантные, нередко конфликтные и явно не поддающиеся полному выяснению. В целом, основательней были позиции философии, которая выступала как естественная стихия и способ саморазвертывания разума, прочно укорененный в античных истоках умознания. Напротив, позиция теологии выступала довольно межеумочной и противоречивой, держащейся, к тому же, скорее искусственно, силою внешнего авторитета. Причиной и почвой для такого соотношения служило, в конечном счете, то, что в ходе уже длительного процесса редукции теология все более отдалялась от богословия как опытного патристико-аскетического дискурса, утрачивая связь со своими действительными основаниями в христианском опыте. Конечно, сфера религиозного опыта продолжала существовать, и, в некоей мере, теология признавалась связанной с нею; но тут необходимо добавить, что и само представление об опыте также существенно редуцировалось и подверглось расщеплению. Религиозный опыт все более третировался познающим разумом как опыт сугубо субъективный, недостоверный, неотличимый от иллюзии и воображения, и противопоставлялся научному опыту, который удовлетворял критериям строгости и достоверности (однако был, на поверку, лишь узким и частным, достаточно специальным видом опыта). В итоге, позиция, представленная в наше время Тиллихом и Хайдеггером, – признание за теологией статуса науки, то есть некоторой частной дисциплины, заведомо не дающей полного выражения основоустройства онтологии, – оказывается, возможно, наиболее положительной из всех, какие допустимы для объективного суждения в ситуации расщепленного дискурса.

Другой характерной чертой этой ситуации, которую следует отметить, служит возникновение онтологической проблемы. Обе исходные онтологии являются, что почти тавтологично, и вполне определенными онтологиями, так что оба первичных дискурса, представляющие основоустройства этих онтологик, стояли перед заданием экспликации онтологии, но отнюдь не поиска или выбора ее. Разум отнюдь не предполагал никакой неопределенности или незаданности, вариативности онтологии, обладая непосредственной связью с конкретным источным бытийным опытом. Но в ситуации расщепленного дискурса подобная

Философия и теология Старые и новые парадигмы отношений. Сергей Сергеевич Хоружий filosoff.org
неопределенность и незаданность появляется с неизбежностью – коль скоро европейский разум отказывается от примата опытных критериев и пытается совмещать философский строй, связанный многими нитями с античной онтологией единого бытия, и принятую изначально задачу выражения основоустройства христианской онтологии личного бытия – общения. Основоустроительная роль концептов общения и личности не слишком осознавалась, однако не терялась из вида более наглядная и простая (отчасти и упрощающая) характеристика христианской онтологии как онтологии бытийного расщепления. И нетрудно заметить, что в построениях западной философии онтология выступает, типичным образом, как предмет – если и не обычного выбора, то исходного фундаментального постулата, *Satz vom Grund*; причем избираемые пути чрезвычайно разнятся между собой, заполняя обширный спектр позиций, располагающихся от онтологии радикально слитного бытия до онтологии бытия, радикально расщепленного.

5

Эта неопределенность онтологии – один из факторов, отразившихся и на ситуации русской мысли. Как мы не раз говорили (и убеждались конкретно), формирование русской мысли, ее типология определялись совокупным воздействием мысли западной и восточнохристианского дискурса. Это наложение и смешение довольно разнородных пластов препятствовало чистоте дискурса, располагало к неопределенности, синкретичности; и то, что один из этих пластов, в свою очередь, обладал принципиальной неопределенностью, усугубляло эту предрасположенность. Существенно, далее, что патристико-аскетический дискурс, выражающий основоустройство христианской онтологии, не вошел в русскую культуру и мысль в достаточной цельности и полноте. Культура и духовность России активно восприняли и развили творчески традицию православной аскезы; однако патристика с ее тонким методом и концептуальным аппаратом осталась мало освоенной и не получившей развития. Базовый дискурс Православия оказался усвоенным лишь преимущественно в практических формах, отчего стал действительно базовым лишь для монашеской и народной среды, недостаточно затрагивая культуру и просвещение страны (хотя случались и важные, яркие исключения из этого правила). В отсутствие же полномерной основы, религиозная и культурная жизнь традиционно оставалась ареной разноречивых тенденций и влияний. Так, в середине XIX~в. в России еще господствовала, с одной стороны, старая парадигма взаимоисключения, по которой всякая философия есть только обольщение и вред; но в то же самое время Юрий Самарин уже утверждал решительно в своей диссертации, что православное богословие обладает органическим сродством с философией Гегеля и должно в необходимом порядке базироваться на этой философии.

Такие особенности культурной истории в полной мере сказались на последнем крупном явлении русской мысли, метафизике Религиозно-философского возрождения. При несомненной масштабности явления, методы этой метафизики, ее специфическая типология, стилистика всегда создавали трудности для историкофилософской квалификации, и спектр оценок был пестр и противоречив, включая и резкие отрицания, и неумеренные восторги. Набросанная нами схема позволяет, в известной мере, преодолеть эти трудности, выявив структуру дискурса русской религиозной философии и проследив происхождение основных элементов этой структуры. Как легко видеть на конкретном материале, этот формировавшийся дискурс вобрал в себя элементы всех трех дискурсов, в которых развертывались источные онтологии европейского сознания, – богословия, теологии, философии; но, смешиваясь и налагаясь, взаимно подрывая друг друга, все три дискурса оказывались, в результате, представлены разрозненно и неполноценно.

Стержневой для Православия элемент, патристико-аскетическое богословие опыта личности и общения, участвовал вообще скорее опосредованно, косвенными отражениями и отголосками. Как мы отмечали много раз, паламитское продумывающее вхождение и углубление в аскетический опыт отнюдь не совершалось тогда в русской мысли. Однако, с другой стороны, православный подвиг наложил глубокую печать на сам "дух русской культуры", ее общую типологию, менталитет, атмосферу дискурса... Эти воздействия, весьма часто подспудные, неформальные и концептуализуемые с трудом, находили вербальное выражение, прежде всего, в литературе – и лишь затем, через влияние литературы и народной религиозности, косвенными путями входили в орбиту мысли Серебряного века, сказываясь не столько на теоретическом фонде, сколько в поэтике, стилистике и тематике русской философии, в ее тоне, строе, акцентировке... Концептуальное же религиозное содержание

Философия и теология Старые и новые парадигмы отношений. Сергей Сергеевич Хоружий filosoff.org появлялось в этой философии преимущественно в форме теологем, которые лишь меньшую часть непосредственно принадлежали, либо восходили к патристическому дискурсу, а большую часть приходили из западной теологии. И наконец, философский элемент, которому предназначалось здесь быть ведущим, не мог корректно и полно осуществить себя, провести в цельности философский метод и достичь чистоты философского дискурса – в силу неустранимого и значительного присутствия других элементов, весьма ему инородных. Вдобавок к этому, следуя за западной философией, он воспринимал от нее – напомним начало пункта – промежуточность онтологической позиции, ее колебания между античным пантеизмом, деистической гипертрофированной расщепленностью бытия и новозаветной онтологией личностного Богообщения. И еще вдобавок, весь совокупный, сборный дискурс по отношению к разнородным элементам в своем составе проводил, как правило, установку их слияния, сплава, сращения до неразделимости и неразличимости – а не отчетливого методологического разграничения. – Итак, анализ под углом темы о философии и теологии приводит нас к подтверждению уже многократно высказывавшихся оценок, что находили в философии Серебряного Века следы синкретизма, гностические тенденции и "александрийскую" типологию (ср. выше п.2). Подчеркнем, однако, что эти огульные оценки, достаточные нам по общности темы, заведомо недостаточны в анализе конкретных явлений, который обязан учесть значительную неоднородность и неравноценность материала, а также имевшуюся тенденцию философского процесса к постепенному преодолению слабостей (см., напр., "Философский процесс в России").

6

В развертывании онтологии личностного бытия – общения патристико-аскетический дискурс служит непреходящим истоком, однако отнюдь не исчерпывает собой этого развертывания и не решает всех встающих в ходе него проблем. Наша тема естественно подводит нас к некоторым из этих проблем; и прежде всего очевидно, что в связи с нею встают вопросы о соотношении с онтологикой бытия – мышления. В отличие от пути западной философии, речь не идет о переходе или соскальзывании в эту онтологику – но о том, чтобы понять, воспроизвести из своей основы, в своей перспективе ее главные понятия и ее проблематику, постановку главных вопросов. Указанная проблематика есть, как известно, "крупный разговор" о бытии и небытии, мышлении, природе и сущности... (Soph. 246 a) – и достаточно ясно, что подступы к решению поставленных задач можно искать в русле – или отходя от русла – феноменологии. В фокусе всей проблематики – проблема мышления; и признанным свойством феноменологии является высокая общность созданной в ней концепции мышления, ее пригодность и эффективность в разных и далеко отстоящих областях. В полном согласии с устойчивым стремлением Гуссерля сохранять феноменологию скорей как метод, не превращая ее в определенную онтологию, феноменология может, до известной степени, послужить методологическим мостом между двумя европейскими онтологиками. (Сходную роль для нее в свое время намечал Макс Шелер.)

В центре для нас оказывается концепт мира-как-опыта: трактуя опыт как опыт сознания в установке, определяемой феноменологической редукцией, и опыт мышления, осуществляющего себя в интенциональном акте, этот концепт вполне, разумеется, отвечает онтологике бытия – мышления; но, как мы раньше уже показывали, [8] при определенном обобщении горизонта опыта и понимания опыта, он соответствует также и онтологике бытия – общения, какую она развертывается в исихастском дискурсе. Отправляясь от этого связующего концепта, возможно дать постановку проблемы мышления, адекватную указанной онтологике. (По существу содержания, такая задача близка к задаче установления взаимосвязи между феноменологией и диалогикой – однако близость умеряется, а задача усложняется тем, что в нашем случае речь идет об общении крайне специфичном, онтодиалогическом.) Ключевую роль здесь играет другой связующий концепт, трансцендирование. В классическом философском дискурсе он непосредственно раскрывает природу мысли, тогда как в онтологике бытия – общения он столь же непосредственно выражает ее онтологическую динамику: согласно нашей дескрипции (см. "Род или недород?"), в измерении бытия-действия эта динамика представляется как "событие трансцендирования". Однако трактовка трансцендирования в этих двух контекстах различна, и притом кардинально; и наша задача существенной частью сводится к сопоставлению двух трактовок, начатому уже в цит. статье. "Феноменологический мост" оказывается при этом необходимостью, ибо конституция событий трансцендирования осуществляется именно в мире-как-опыте, который и образует собою необходимое пространство и перспективу сопоставления. Конкретный, и отнюдь не простой сопоставительный

Философия и теология Старые и новые парадигмы отношений. Сергей Сергеевич Хоружий filosoff.org анализ выходит далеко за рамки нашего наброска, и мы укажем лишь общую особенность, которая достаточно очевидна: в онтологике бытия – общения феномен мышления является по самой природе не автономным и не замкнутым в себе. Как "радикальное трансцендирование", в отличие от "трансцендирования когнитативного" (см. опять "Род или недород?"), событие трансцендирования обладает холистической икономией, и лишь в холистической перспективе этой икономии мышление существует и осуществляет себя, выступая как "ум-епископ". Помимо того, событие трансцендирования предполагает особую, спонтанную динамику, осуществляемую "энергиями Внеположного Истока", которые имеют исток вне сознания, однако существенно захватывают сознание и мышление. – В итоге, мы обнаруживаем, в качестве его конститутивной черты, двойную незамкнутость мышления, так сказать, "сверху" и "снизу": имманентную соотнесенность и включенность его в холистическую антропологическую икономию и спонтанную (благодатную) мета-антропологическую динамику.

Развив трактовку феномена мышления в рамках онтологии бытия – общения, мы расширяем язык и концептуальный фонд этой онтологии, получая возможность рассматривать в ее пределах, с ее позиций центральные концепты и проблематику онтологии бытия – мышления – чем, в принципе, достигаются поставленные цели сопоставления. Две онтологии обретают общий язык и возможность диалога; и естественно, что, в первую очередь, диалог констатирует наличие диалогической ситуации, факт неидентичности сих двух: конститутивное для второй онтологии парменидово тождество бытия и мышления, предполагающее онтологию единого бытия, должно радикально трансформироваться в онтологию бытия – общения, предполагающей бытийное расщепление и имеющей прототипом общения – онто диалог. Одновременно обретают возможность диалога и дискурсы, выражающие основоустройства двух онтологий и представляющие собой источные первообразы, соответственно, богословия и философии: возвращаясь к исходной теме статьи, можно извлечь из возникающей диалогической ситуации "новые парадигмы их отношений". Но сейчас мы не будем пытаться сделать этого; ограничимся лишь одним общим наблюдением, которое поможет понять характер складывающегося соотношения.

Как мы видели, специфическая черта мышления в событии трансцендирования – его вовлеченность в открытую стратегию онтодиалога, где ключевой действующий фактор – спонтанная динамика восхождения, осуществляемая энергиями трансцендирования как энергиями Внеположного Истока. Сама по себе, эта спонтанная динамика может представляться чистым и радикальным отличием, создающим барьер глубочайшего несходства и несопоставимости между двумя онтологиками в самом их источном бытийном опыте. Отличие действительно радикально, но можно увидеть его генезис и, благодаря этому, при всем несходстве достичь содержательного сопоставления источного опыта. Генезис же заключается (напомним вновь "Род или недород?") в акте обращения, или экстериоризации энергий, осуществляющих событие трансцендирования. Первоначально они никак не выделяются из всего многообразия разнородных, разнонаправленных энергий сознания и не создают никакой спонтанной динамики – так что мышление в таком модусе вовсе не обладает отмеченной спецификой. Затем совершается – либо не совершается, необходимость отсутствует – "опознание или полагание Внеположного Истока", акт обращения, в котором энергии трансцендирования, экстериоризуясь, обретают особый статус, и тем создаются предпосылки конституции события трансцендирования. Именно обращение, таким образом, создает предпосылки и полагает начало новой антропологической – а точнее, уже мета-антропологической – стратегии, в которой совершающим агентом выступают энергии Внеположного Истока. Но надо усиленно подчеркнуть, что понятие обращения в нашем употреблении никак нельзя прямо отождествлять с обычным понятием религиозной психологии: это разве что глубоко особый, "онтологизированный" вид его, входящий в онтологию личного бытия – общения как ее специфическая принадлежность. И наше финальное наблюдение состоит в том, что в так понятом событии обращения мы можем точно локализовать ту точку, ту онтологическую бифуркацию, откуда берет начало возможность драстической спонтанной динамики и мета-антропологической стратегии, и где коренится расхождение двух онтологий, сложивших универсум европейского разума.

1995/98.

Примечания

1

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1. М.1975.С.220.

2

Там же. Т.2. М.1977.С.213.

3

m. heidegger. ph\ "anomenologie und theologie. Fr.a.M.1970.S.32.

4

p. tillich. systematic theology. Lnd.1968.P.25.

5

ib.p.31.

6

Г.В.Ф.Гегель. Лекции по истории философии.//Собр. соч. Т.ХІ. С.92.

7

Иеромонах Софроний. Старец Силуан. М.1991. С.153..

8

С.С.Хоружий. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии 1998, вып.3, разд. II-B.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимостъ. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!