

Г. Б. Гутнер

Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия

Секулярная и постсекулярная мысль в статье сопоставлены с русской религиозной философией. Показано, что постсекулярная интерпретация религии противоположна ее пониманию, развитому в русской религиозной философии. Однако она также противоположна и секулярному пониманию религии. Эта парадоксальная ситуация проясняется, если обратить внимание на сходство между проектом, предложенным русскими философами, и секулярным проектом. Оба эти проекта стремятся к тотальности. Они противостоят друг другу, поскольку пытаются найти эту тотальность на разных основаниях. Секулярная рациональность ищет тотальности разума. Русская философия пытается включить разум в религиозную тотальность. В отличие от обоих, постсекулярный проект отказывается от тотальности вообще и пытается найти единство иного рода. Основным концептом этого проекта является дополнительность. Он подразумевает партнерство различных дискурсов, дополнительных друг к другу.

ключевые слова: секулярный, постсекулярный, религия, единство, тотальность, дополнительность, дискурс.

Концепция постсекулярности, введенная Юргеном Хабермасом [*Habermas*], по-видимому, характеризует один из основных трендов нашего времени. Осмысление происходящих ныне событий в терминах дихотомии «секулярное — пост-секулярное» выглядит весьма плодотворным. Впрочем, внимательное рассмотрение обоих введенных концептов оставляет чувство неопределенности. Возникает оно, прежде всего, вследствие многообразия трактовок самой постсекулярности¹. Однако и само понятие секулярности едва ли имеет общепринятую интерпретацию.

Все же не приходится сомневаться, что обращение к этим концептам важно для ориентации в современном мире. Поэтому

1. Хороший обзор подходов к этой теме дает Кристина Штёкль в докладе, опубликованном на сайте Богослов.ru. См.: [*Штёкль*].

есть смысл, постоянно проясняя их границы, соотносить с ними наиболее значимые для нас явления.

Одно из таких явлений — русская религиозная философия. В рассматриваемом контексте она интересна тем, что совершенно не вписывается в рамки упомянутой оппозиции. В некотором формальном смысле ее можно считать постсекулярной. Во всяком случае, она действительно возникает как реакция на секулярность. Русская религиозная философия пытается найти альтернативу секулярной мысли и всерьез озабочена тем, что должно наступить *после* секулярной эпохи. Тем не менее она совсем не похожа на то, что называется постсекулярностью сейчас. Иными словами, тот тренд, который мы сейчас можем заметить, не совпадает с проектом русских религиозных философов. Далее я попытаюсь описать это различие, выявив некоторые значимые черты постсекулярности.

Чтобы задать нашему рассмотрению определенные рамки, я предлагаю в качестве рабочего варианта придерживаться триадической схемы: пресекулярность, секулярность, постсекулярность. Проект русской религиозной мысли замечателен тем, что он, отказываясь от секулярности, решительно не допускает возврата в пресекулярное состояние. При этом, однако, как я только что заметил, не ведет и к постсекулярности.

Наше рассмотрение мы начнем с того, что уточним некоторые черты секулярной эпохи. Далее посмотрим, что пытается предложить взамен как русская религиозная философия, так и нынешняя постсекулярная мысль.

1. Некоторые замечания к пониманию секулярности

Понимание секулярности предполагает противопоставление ее и той эпохи, которую я назвал выше пресекулярной. Поэтому нам не избежать хотя бы самого общего разговора о том, что предшествовало секуляризации.

Пресекулярное сознание существует в рамках целостного Универсума, включающего как естественную, так и сверхъестественную реальность. Целостность обусловлена тем, что мир создан Богом. Его бытие постоянно поддерживается его Творцом. Ничто в мире немислимо без апелляции к Нему. Такое понимание мира весьма выразительно представлено в образе Космической литургии. Всякая сотворенная вещь мыслится соучаствующей в едином Божественном акте. Естественное и сверхъестественное,

тварное и нетварное сосуществуют в иерархически организованном Универсуме.

Такой взгляд имеет прямое выражение во всех видах человеческой деятельности. Человек — соучастник творения. Познание природы, общественная и частная жизнь, политическая деятельность — все это способы приобщения к деятельности самого Бога. Поэтому наука, этика, политика рассматриваются как формы мысли, производные от теологии.

Весьма характерна в этом смысле научная парадигма, принятая в зрелом Средневековье. Она базируется на аристотелевской метафизике, закладывающей в основу всякого существования движение к цели. Телеология пронизывает научное познание. Понять что-либо в мире, значит ответить на вопрос «ради чего?» Такой подход предполагает тесную связь науки с теологией. Исходным допущением всякого научного исследования является представление о Божественном Уме, в котором пребывают все цели. Фома Аквинский указывает, что постижение целей в природе есть путь разума к Богу [Фома Аквинский, I, 2, 3]. В этом смысле наука оказывается «служанкой теологии», поскольку научное знание есть предварительное условие Богопознания. Неслучайно в средневековых университетах обучению на теологическом факультете предшествовало изучение семи свободных искусств и философии. Они — лишь подступы к самому главному и не имеют никакой собственной ценности.

Аналогичные подходы развиваются в этике и в политике. Источником моральных норм является Священное Писание, т. е. Божественное откровение. Если же человек ведет себя добродетельно, не зная Писания, то это лишь свидетельствует о прямом действии Бога в его сердце. Без такого действия невозможно преодолеть последствия греха и не оказаться во власти страстей и пороков.

Политическая власть также понимается в контексте целостности Универсума, поскольку представляет собой Божественное установление. Монарх получает санкцию от Бога и должен защищать и поддерживать христианскую веру. Светская власть находится в отношении к духовной отчасти в том же положении, что наука по отношению к теологии. Она имеет определенную самостоятельность и решает свои собственные задачи. Но, в конечном счете, эти задачи производны от других, от тех, которые стоят перед Церковью. Поддержание порядка и защита закона важны прежде всего потому, что содействуют миссии Церкви в деле спасения.

Представив себе такую целостность сознания, мы можем понять смысл секуляризации. Последняя состоит в том, что названные (равно как и другие) формы жизни становятся автономными и пытаются обрести собственную ценность, безотносительно к теологической санкции. Пионером в этом деле оказывается, судя по всему, наука. Решающую роль в нем играет отказ от аристотелевской парадигмы и телеологического объяснения. Здесь не место обсуждать причины такого сдвига². Важно лишь обратить внимание на то, что математическое и экспериментальное естествознание, возникшее в ходе научной революции, допускает лишь причинное объяснение. Причинно-следственное отношение должно быть выражено математически и подтверждено экспериментально. Ученый в результате имеет дело не с Божественным актом, наделяющим каждую вещь смыслом, а с бесконечным Универсумом явлений, управляемым внутренне присущими ему законами. Эти законы определяют связь причин и следствий и дают ключ к пониманию Универсума. Последний именуется теперь *природой*, рассматриваемой имманентно, т. е. объяснимой из самой себя. Для понимания чего-либо в природе достаточно найти естественные причины, т. е. явления, принадлежащие к ней же. Апелляция к Божественному акту оказывается излишней.

Конечно, не следует ничего упрощать. Такое отношение к научному познанию складывается не сразу, как бы исподволь, и вполне утверждается лишь на рубеже XVIII–XIX веков³. Кроме того, такой подход отнюдь не означает атеизма или агностицизма исследователя, хотя и вполне совместим с ними. Ученый вполне может верить в то, что природа есть творение Бога, а ее законы свидетельствуют о действии Божественного Разума. Дело лишь в том, что эта вера никак не влияет на его исследовательскую практику. Она ничего не меняет в объяснении природных явлений. Секулярность науки не в том, что она становится враждебной по отношению к христианству⁴, а в том, что она нейтральна по отношению к нему. Наука позиционирует себя как автономное предприятие. Она — одна и та же для христианина, иудея, мусульманина, атеиста. Именно поэтому она

2. На эту тему написано очень много. Соответствующие ссылки, а также некоторые собственные размышления автора по этому поводу можно найти в серии статей, опубликованных в других номерах Альманаха. См.: [Гутнер. *Идеальное конструирование*], [Гутнер. *Декарт*].

3. О религиозных мотивациях ученых в XVII столетии и их постепенном исчезновении в последующем см.: [Сокулер].

4. Как это иногда пытаются представить.

не может быть ни христианской, ни мусульманской, ни иудейской, ни атеистической.

Подобные изменения происходят с начала XVII в. и в политической философии, а затем и в политической практике. Первый значительный шаг в этом направлении сделал, по-видимому, Т. Гоббс, который рассматривает государственную власть как продукт некоторого человеческого соглашения. По Гоббсу, как известно, люди, которые исходно находятся в состоянии перманентной войны всех против всех, решаются ради собственного выживания отказаться от своей первобытной свободы и вручить власть над собой монарху. Последний должен использовать свою власть для того, чтобы поддерживать состояние гражданского мира. Власть, следовательно, учреждается людьми, а не устанавливается Богом. Ее основная цель никак не связана с каким-либо вероучением. Иными словами, в рамках такой теории государство должно быть светским и существовать без всякой церковной санкции. Оно не может быть ни христианским, ни иудейским, ни мусульманским. Не может быть оно также и атеистическим. Власть, как и наука, нейтральна по отношению религии.

В подобной ситуации оказывается и мораль. Это может показаться особенно странным, поскольку связь морали и религии представлялась, да и представляется сейчас очень естественной. Во всяком случае, все авраамические религии вырабатывают моральные заповеди и рассматривают их как часть своего вероучения. Тем не менее нерелигиозная этика оказалась весьма значимым течением мысли в эпоху модерна. Пионером в секулярном истолковании морали является, по-видимому, Пьер Бейль, пытавшийся доказать, что она базируется на разуме и доброй воле, а не на религиозных верованиях. Сам он исходит главным образом из исторических фактов, свидетельствующих, как считает Бейль, что вера не делает человека нравственным. В частности, он пишет о многочисленных жестокостях, совершенных христианами, настаивая при этом, что людей, повинных в таких деяниях, никак нельзя заподозрить в недостатке веры [Бейль]. Столетием позже Иммануил Кант дал точное философское обоснование того тезиса, что мораль не вытекает из религии. Это следует из самого определения морали, которая есть лишь разумное следование долгу, доступное всякому человеку независимо от религиозных предпочтений. Мы вновь встречаемся с тем же ходом мысли, который видели при истолковании политической власти и научного знания. Мораль нейтральна по отношению к религии.

Она — одна и та же для всех людей. К христианину, иудею, мусульманину, атеисту предъявляются одинаковые моральные требования.

Независимость морали, политики и науки от религии получила в эпоху модерна наиболее развернутое теоретическое обоснование. Однако секуляризация затронула не только эти сферы. То же самое произошло и в других областях человеческой жизни. С тем же успехом можно говорить об автономии искусства, экономики, медицины, права. В конечном счете практически все сферы профессиональной деятельности людей и даже сама повседневность становятся секулярными. Они не нуждаются в религиозной санкции. Осуществляемые в них практики оказываются самодостаточными. Если они и зависят от чего-то, то скорее от других секуляризованных практик, а не от религии. Ни в одной из сфер своей деятельности человек не нуждается в религиозном обосновании. Из религиозной веры не вытекает ничего, кроме собственно религиозных практик. Иными словами, религия становится частным делом, особой жизненной сферой, существующей наряду с другими и лишенной права доминировать над ними.

Потеря религией ее доминирующей позиции привела к дезинтеграции Универсума. Человеческий мир потерял целостность и распался на совокупность автономных областей. Однако секуляризация не была чисто негативным проектом. Эпоха Просвещения положила начало попыткам обрести новую целостность, основанием которой должен был стать разум. В понимании той эпохи это означает опору на закон достаточного основания. Ни одно утверждение не должно быть сделано и ни одно действие не должно быть совершено без достаточного основания. Естественная — хотя и не единственная — интерпретация этого принципа состоит в том, что все суждения и все поступки должны быть обоснованы, т. е. выведены из абсолютных принципов, или очевидных начал, не вызывающих сомнений. Парадигмой разумности выступает евклидова геометрия, в которой все утверждения получены в результате дедукции из безусловных оснований, аксиом и постулатов. Этот подход предполагалось распространить на все сферы жизни, прежде всего, на рассмотренные нами: науку, политику, мораль.

Впрочем, реализация проекта с самого начала была под угрозой. Основным проблематичным местом оказались те самые безусловные принципы, о которых вроде бы не должно быть споров. Тем не менее именно они вызвали много разногласий. Вспомним

хотя бы дискуссию между интеллектуалистами⁵ и эмпириками. Вопрос о том, какова природа начал, так и остался без ответа. То ли они открываются интеллектом в самом себе в качестве интуитивно ясных и отчетливых знаний, то ли обнаруживаются чувствами в качестве опять же ясных и отчетливых восприятий? Эта дискуссия, начавшаяся еще в XVII в., неоднократно возобновлялась, поскольку каждой из сторон удавалось уточнить свои позиции с учетом предшествовавшей критики. Так или иначе, вопрос о началах, кажется, оказался безнадежным.

Все же попытки обрести целостность в рамках секулярного подхода продолжались довольно долго. В XIX в. просвещенческий проект трансформировался в позитивистский, который в качестве основы новой интеграции рассматривает науку. Все жизненные практики предлагается выстроить на базе точного эмпирического знания, прогресс которого в то время казался очевидным. Физика, химия, биология, дающие понимание природы, должны быть дополнены психологией и социологией, с помощью которых человек приходит (наконец) к пониманию самого себя. В конечном счете можно надеяться на появление целостной научной картины мира. Благодаря точному объективному знанию природы, общества и собственной психики, человек сможет рано или поздно решить все свои проблемы и достичь счастья.

Такого рода надежды, подогреваемые бурным прогрессом техники, дожили и до нынешнего времени, хотя трезвый взгляд явно демонстрирует их несостоятельность. По-видимому, в первой половине XX в. она стала вполне очевидной. Эдмунд Гуссерль описывает это как кризис европейской науки, который, в силу тех претензий, с которыми наука выступила в предшествующем столетии, превратился в общий кризис рациональности и даже в кризис европейской цивилизации [Гуссерль].

2. Проект всеединства

Движение, часто обозначаемое как русская религиозная философия, формируется именно тогда, когда мало-помалу проясняется невозможность воссоздать целостный Универсум на рациональ-

5. Я предпочитаю этот термин, предложенный Х. Альбертом, вместо привычного «рационалисты». Дело в том, что рационалистами можно считать сторонников обоих подходов. И те и другие пытались отстаивать безусловные права разума.

ной основе. В рамках этого движения возникает альтернативный проект, смысл которого, как я уже отмечал, состоит в построении новой целостности без возврата к пре-секулярному состоянию. Этот проект начинается с критики претензий секулярного разума. Чуть ли не каждый религиозный философ выпустил свой критический заряд в сторону западной философии и науки. Я попробую кратко обобщить их. Хотя все они заслуживают серьезного анализа, рискну предположить, что основная идея, в той или иной форме повторяемая многими, была задана Владимиром Соловьевым и весьма пространно изложена в «Критике отвлеченных начал». Суть ее — в убеждении, что разум по самой своей природе не в состоянии создать органического единства. Деятельность разума всегда направлена на различение и разделение. Исходная целостность должна быть разъята на элементы, которые, в силу их простоты, воспринимаются мыслью ясно и отчетливо. Целое познано тогда, когда вновь сконструировано разумом из исходных элементов.

Такое отношение к предмету упускает самое существенное. Вместо живой целостности появляется мертвая конструкция из абстрактных (т. е. отвлеченных, искусственно разделенных) начал. Именно поэтому мы и наблюдаем в европейской мысли сплошные разделения без всяких шансов найти какое-либо единство. Мораль, наука, политика и религия отделены друг от друга. Наука, в свою очередь, разделена на дисциплины. Разделен в конечном счете сам человек, представляющий совокупностью общественных функций. Дух отделен от тела, что приводит разум к неразрешимой проблеме взаимодействия между физической и ментальной реальностью. Но и дух оказывается отделен сам от себя, что становится особенно очевидным в феномене отчуждения, описанном Гегелем и Марксом.

Такого рода обвинения можно найти у разных русских мыслителей. Поэтому главной задачей практически для каждого из них оказывается преодоление рационалистического отчуждения и создание новой целостности. Но в этой целостности не должно быть никакого подавления мысли и личной свободы. Напротив, только она и должна создать реальные условия для свободной личности, свободного развития знания, подлинного прогресса общества. Все это должно стать частями единой свободной духовности, рожденной в обновленном христианстве. Не может быть не-религиозной морали, не-религиозной науки, не-религиозного государства и т. д. Но «быть религиозным»

вовсе не значит быть хоть как-то ограниченным в своей духовной свободе.

Русские философы, будучи очевидными оппонентами европейского Просвещения, тем не менее многое из него заимствуют. Они, несмотря на все оговорки, не отрицают представлений о свободной личности и человеческом достоинстве. Они не отвергают прогресс науки, они вполне принимают идеалы гуманистически ориентированной политики, они, пожалуй, даже настаивают на автономном нравственном выборе. В конечном счете они не отвергают права разума на автономное исследование, не ограничиваемое внешними рамками.

Первые подступы к описанному идеалу сделал, по-видимому, А. Хомяков с его концептом *соборности*. Но развернутый проект такого рода целостности предложил В. Соловьев, обозначивший эту целостность как *всеединство*. Я полагаю, что все те, кто называется сейчас «русскими религиозными философами», являются в значительной мере его наследниками. При всех их разногласиях и при всех несогласиях с исходной интерпретацией всеединства, они постоянно разрабатывают эту идею. Они ищут пути для теоретического обоснования и практической реализации единства, базирующегося на религиозной основе.

Заметим, что в самой постановке задачи видится нечто странное. Свободный и автономный разум должен признать раз навсегда установленное превосходство религиозной веры. В своей свободе он зависим от мистической интуиции. Наука и философия в своем свободном развитии прочно занимают иерархически низшую позицию по отношению к теологии (или *свободной теософии*, как обозначил ее Соловьев). Личность безусловно свободна, но подчинена религиозной общине. Таково неизбежное внутреннее противоречие русской религиозной философии.

К счастью, русские философы имели в своем распоряжении весьма совершенный инструмент для устранения противоречий. Этим инструментом была гегелевская диалектика. Они использовали гегелевскую концепцию свободы как познанной, или точнее внутренне усвоенной, необходимости. Согласно этой концепции, человек несвободен, если действует под давлением внешнего принуждения. Это значит, что всякая дезинтеграция разрушает свободу. Ситуация разделения, отчужденности порождает нечто внешнее, что так или иначе оказывается источником принуждения. Поэтому путь к свободе лежит через создание целостности. Человек не может быть свободен, если общество или просто

другой человек есть нечто принципиально иное, чем он сам. Иное есть источник ограничения и принуждения. Разум не может быть свободен, если его предмет (например, материя или природа) есть нечто иное, чем его собственная мысль. Соответственно человек в обществе, будучи частью целого, свободен лишь тогда, когда требования целого находятся в полной гармонии с его собственными установлениями. Когда мораль, закон или обычай отличны от внутренних интенций индивида, они являются внешним принуждающим фактором. Если же внешние требования и внутренняя интенция совпадают, то человек свободен. Тогда он действует без всякого принуждения извне, не сталкиваясь с целым, как с чуждой ему силой. Точно также разум свободен тогда, когда становится тождественен своему предмету.

В том, что касается личной свободы человека, именно это гегелевское представление лежит в основе идеи соборности. Его довольно точно выразил Бердяев, рассматривая положение личности в церковной общине:

Религиозная личность и религиозный коллектив не противостоят друг другу, как внешние друг для друга. Религиозная личность находится внутри религиозного коллектива, и религиозный коллектив находится внутри религиозной личности. Поэтому религиозный коллектив и не является внешним авторитетом для религиозной личности, извне навязывающим личности учение и закон жизни. Церковь не находится вне религиозных личностей к ней противопоставляемых; Она внутри их, и они внутри Ее [Бердяев, 233].

В приведенном описании легко распознается гегелевская концепция свободы. Здесь эта концепция определяет свободу личности. Однако сфера ее применимости весьма широка. Выше я упоминал о возможном противоречии между свободной мыслью и религиозной верой. Попытку устранить это противоречие мы находим в работе С. Франка «Философия и религия» [Франк].

Франк начинает свои рассуждения с фиксации названного противоречия. Говоря точнее, он акцентирует видимую несовместимость философии и религии. Эти виды человеческой деятельности противоречат друг другу потому, что имеют один и тот же предмет, но создают о нем взаимоисключающие представления. Как философия, так и религия пытаются найти путь к первому основанию жизни и бытия. Иными словами, обе они ищут Бога. Однако их подходы и их исходные допущения совершенно различны. Религия направляет человека к прямому

личному общению с Богом. Философия пытается изучать Бога посредством логических категорий. Религия имеет основанием откровение, мистическую интуицию. Философия действует в пределах разума. В результате предмет их устремлений предстает в виде двух несовместимых образов: живой, личностный Бог религии противостоит абстрактному понятию абсолюта, созданному философией.

Франк однако настаивает, что это противоречие преодолимо, по крайней мере в том случае, если философ всерьез озабочен своим предметом, а не занимается пустой игрой с абстрактными понятиями. Начало бытия, чтобы стать темой рационального исследования, должно быть исходно представлено, открыто для изучения. Однако эта открытость не рациональна. Философия в своей истинной глубине не может оставаться в пределах одного лишь разума. Начальная представленность абсолюта есть результат откровения, все той же мистической интуиции. Система рационально упорядоченных категорий имеет смысл лишь тогда, когда выражает трансцендентное бытие, превосходящее возможности рационального изучения. Успех такого предприятия мысли возможен лишь тогда, когда эта мысль находится в постоянной живой связи со своим сверхрациональным началом. В каждом своем действии мысль должна быть направляема «усмотрением сверхлогической интуитивной основы». Франк подводит такой итог своему рассуждению:

Короче говоря, подлинная, а не только школьная и пропедевтическая онтология должна опираться на *живой религиозный опыт* и потому в принципе не может ему противоречить (курсив Франка. — Г. Г.) [Франк, 330].

В рассуждениях Франка также угадывается гегелевский диалектический прием, рассмотренный нами ранее. Философия, оставаясь свободной в своих исследовательских усилиях, тем не менее подчинена религии. Свобода состоит в том, что религия не создает для философии какой-то внешней, ограничивающей ее, рамки. Философия не испытывает принуждения со стороны религии, поскольку религия находится в ней самой. Она составляет ее внутреннюю сущность, определяет ее истинную задачу. Поэтому, подчиняясь религии, т. е. постоянно ориентируясь на религиозный опыт, философия разворачивает свои собственные внутренние определения, решает свои собственные задачи. Получается, что настоящая философия — это религиозная философия.

Сходное рассуждение может быть проведено не только по поводу философии. Оно приложимо к любой сфере человеческой деятельности, в частности, к тем, которые мы рассматривали в разделе о секуляризации. Так, все сказанное только что о философии можно сказать и о науке. В самом деле, если мы познаем мир, рационально постигая его законы, то не лежит ли в основе нашего исследования живая религиозная интуиция, не ведет ли нас вера в Творца, давшего миру разумное устройство? В таком ключе рассуждают о науке В. Соловьев [*Соловьев. Философские начала*] и П. Флоренский [*Флоренский. Мысль*]. Тот же подход можно найти в разных текстах русских религиозных философов к искусству [*Флоренский. Обратная перспектива*], экономике, политике и общественной жизни [*Бердяев. Философия, Бердяев. Новое*]. Я думаю, что все эти опыты в той или иной мере могут быть рассмотрены как различные попытки осуществить соловьевский проект. Все они по-своему ориентированы на поиск всеединства, т. е. новой целостности, которая фундирована религиозным опытом.

Проект этот, на мой взгляд, страдает некоторой двусмысленностью. Он содержит две противоположные возможности. Давайте вернемся к рассмотренной только что статье Франка, чтобы продемонстрировать их. Одна возможность состоит в действительно свободном развитии мысли. Поскольку мысль основана на «сверхлогической интуиции» и имеет дело с трансцендентным началом, она не может превратиться в окостеневшие логические схемы. Разум не может прекратить свою деятельность, решив, что все уже познано, что в реальности нет ничего, кроме логически consistentных идеальных конструкций. Он должен предпринимать все новые и новые усилия для лучшего понимания реальности, для прояснения своих исходных интуиций. Эти усилия предполагают критику предшествующих достижений и поиск альтернативных решений. Никакой результат разумной деятельности нельзя признать завершенным. Полное понимание предмета означало бы, что мысль редуцирована к неизменяемой концептуальной системе. Фактически это есть смерть мысли. Поэтому связь с бесконечной трансцендентной реальностью делает мысль живой. Без такой связи она перестает быть мыслью в собственном смысле слова, а превращается в идеологию. Последняя же по существу враждебна мысли, хотя удачно под нее мимикрирует.

Есть, однако, другая возможность развития проекта всеединства. В противоположность первой она предполагает создание некой религиозной идеологии. Как мы уже видели, Франк настаива-

ет, что философия стремится познать Бога и должна основываться на «живом религиозном опыте». Это значит, что если некий мыслитель не соответствует этим условиям, он не может быть признан истинным философом. Используя этот критерий, мы имеем шанс признать ложными, т. е. не соответствующими сущности философии, множество концепций. Самых разных авторов — от Юма до Делеза, включая Гуссерля, Кассирера или Витгенштейна, не говоря уже обо всей англо-американской аналитической традиции, — легко зачислить в разряд ложных философов. Можно, конечно, и не зачислять, а, хорошенько покопавшись, найти у понаправившегося мыслителя некую религиозность. Тут все зависит от личных симпатий или антипатий, иными словами, от произвола интерпретатора. Но в этом и состоит свойство всякой идеологии — она облекает произвол в рациональную форму.

Точно также можно провести границу между истинным и ложным искусством, истинным и ложным общественным устройством, политической системой, организацией экономики и т. д. Нужно признать, что попытки подобной демаркации не чужды русской религиозной философии. Если говорить о философии, то характерным примером является отношение к Канту таких мыслителей, как Эрн и Флоренский. Первый возлагает на него ответственность за германский милитаризм [*Эрн 1*, *Эрн 2*], второй характеризует как «столп злобы богопротивных» [*Флоренский. Столп*]⁶. Но кроме того, Флоренский, например, подвергает суровой критике европейское искусство эпохи Возрождения и всего последующего периода. Бердяев категорически отвергает политическую и экономическую систему Запада — демократию и капитализм. Основанием для критики оказывается право судить с точки зрения некой высшей истины и проводить указанную демаркацию. Критикуемые феномены представлены как результаты какого-то сущностного искажения, фатальной ошибки человеческого духа, который попытался достичь автономии и действовать без Бога, т. е. отпал от исходной целостности. Все эти авторы полагают, что названные феномены европейской мысли и культуры не основаны на «живом религиозном опыте».

В наше время подобный взгляд на европейскую культуру разделяют многие российские авторы. Их критика часто принимает весьма агрессивную и грубую форму. При этом ссылка на русскую религиозную философию оказывается достаточно популярной.

6. См. также: [Ахутин].

Возможна ли в таком случае свобода в рамках всеединства, даже если использовать это слово в гегелевской интерпретации? Только религиозная личность имеет возможность судить: лежит ли «живой религиозный опыт» в основе философской теории (произведения искусства, общественного института, политической системы). Поэтому религия должна быть не только «внутри» рассматриваемого духовного феномена, она должна быть некой внешней инстанцией, осуществляющей своего рода духовный контроль.

3. Постсекулярность

Предложенная только что трактовка русской религиозной философии, конечно же, не является исчерпывающей. Она выявляет лишь один аспект и может рассматриваться как предостережение от попытки извлекать из нее слишком решительные следствия. Я уже упоминал, что такие попытки не чужды современным российским интеллектуалам. Тем не менее существуют и иные ее импликации. В предыдущем параграфе я упомянул о двух аспектах представленного Франком подхода. Обратимся еще раз к первому из них. Речь для начала пойдет именно о философии. Мысль, как мы видели, имеет дело с трансцендентной реальностью, явленной в интуиции. Эта интуиция первоначально предстает весьма смутной, и задача мысли состоит в ее прояснении. Абсолютная ясность, однако, невозможна. Мысль не в состоянии схватить свой предмет в полноте и редуцировать его к логическим схемам и идеальным объектам. Интуиция, следовательно, постоянно сопровождает мыслительную работу, обеспечивая связь мысли с реальностью. Но что это за интуиция? И что это за реальность, с которой она имеет дело? Ответы на эти вопросы может дать лишь сама мысль после того, как сумела прояснить и проанализировать интуицию. Прежде чем проведена мыслительная работа, эти ответы неизвестны. Они не предпосланы заранее. Только после длительного исследования реальности (что, скорее всего, является задачей науки) мысль может вернуться к своим основаниям и попытаться ответить на вопросы: какая интуиция лежит в ее истоке, как она соотносится с реальностью, какого рода реальность порождает эту интуицию? Список этих вопросов неполон. Ответ никогда не будет окончательным. Важно, что это обращение мысли к своим истокам и есть задача философии. Я не могу согласиться с Франком в том, что исходная интуиция обязатель-

но — религиозная, а реальность — Бог. Мысль может дать разные ответы на эти вопросы. Поиск начал привел Гуссерля к понятию жизненного мира, Хайдеггера — к понятию бытия, Витгенштейна — к концепту языковой игры. Ни один из этих ответов не является исчерпывающим. Он всегда может быть уточнен, исправлен и даже отвергнут. Мы никогда не можем сказать, что существует единственное и ясно понятое начало мысли. Различные движения мысли могут исходить из разных интуиций. Существует и такое движение, которое исходит из религиозной интуиции. Это движение называется теологией. Но теология не может покрыть всего многообразия мысли.

Многообразие человеческой мысли исходит из многообразия интуиций. Если мы воспользуемся гуссерлевской терминологией, то должны будем сказать, что жизненный мир неоднороден. Мы не можем заранее ожидать, что все наши действия сводятся к единому универсальному основанию. Поэтому следует признать, что человеческая жизнь не вписывается в рамки универсальной целостности. Ни наука, ни религия не могут играть роль абсолютного объединяющего фактора. Мы едва ли вообще можем ожидать, что подобный фактор когда-либо появится. Из этого, однако, не следует, что единство невозможно, и мы обречены на дезинтеграцию, на постоянное расчленение нашей жизни на разные, не связанные друг с другом фрагменты. Просто следует искать единство совсем иного рода. Одним из путей к такому единству и является постсекулярность.

Постсекулярная интерпретация религии противоположна той, которую предлагает русская религиозная философия. Противоположна она, однако, и ее секулярной интерпретации. Это странное (даже, на первый взгляд, логически несообразное) утверждение можно понять, если вспомнить, что между секулярным проектом и проектом всеединства есть существенное сходство. Оба эти проекта стремятся к построению некоторой тотальности. Они противоположны, поскольку стремятся к разным тотальностям. Секулярная рациональность ищет универсальную целостность на основе научного разума. Русская религиозная философия хочет строить на фундаменте мистической интуиции, включив разум в религиозную тотальность. Постсекулярный проект противостоит обоим, поскольку вообще не подразумевает никакой тотальности. Основную стратегию в реализации этого проекта я бы обозначил как *дополнительность*. Тотальность научного разума выталкивает религию в частную сферу и подразумевает

ее исчезновение. Постсекулярность означает возвращение религии в публичную сферу. Однако это возвращение не предполагает восстановления ее доминирующего положения, равно как и создания новой целостности на религиозной основе. Постсекулярность предполагает партнерское взаимодействие различных дискурсов, дополняющих друг друга.

Как мы только что выяснили, различные исходные интуиции инициируют различные типы мысли, равно как и различные типы наших жизненных практик. Я бы обратил внимание на совокупности дискурсивных практик или дискурсы, развиваемые нами. Мы осуществляем моральный дискурс, политический дискурс, научный дискурс и т. д. Религиозный дискурс оказывается весьма значимым среди прочих. Все дискурсы приходят в соприкосновение друг с другом и испытывают нужду друг в друге. Они постоянно открывают какие-то общие для них предметности. Рассмотрим вкратце, что это значит.

Каждый дискурс имеет собственные предметы и свои специфические концепты для их описания. Предметом христианского дискурса является взаимодействие человека и Бога. Именно это взаимодействие стремится он выразить в своих концептах. Таковыми специфически христианскими концептами являются, например, послушание, любовь, грех, благодать, искупление, спасение. Однако христианский дискурс имеет также дело с предметами, общими для него и для других дискурсов. Например, природа или мир, которые являются одновременно предметами и для научного дискурса. При описании этих предметов разные дискурсы создают разные концепты. Так, христианское понимание природы существенно отличается от научного.

В такой ситуации возможны три стратегии. Первая исходит из допущения, что лишь один дискурс адекватен предмету. Концепты, развиваемые другими дискурсами, ложны по определению. Такова, например, стратегия секулярной эпохи по отношению к христианскому дискурсу. Христианское понимание природы полагается иллюзорным и подлежит устранению. Только научные концепты имеют право на существование, во всяком случае тогда, когда речь идет о природе. Последовательно придерживаясь этой стратегии, можно прийти к мысли, что христианский дискурс не только должен быть вытеснен в частную жизнь, но вообще элиминирован.

Вторая стратегия более толерантна. Ее исходное предположение состоит в том, что другой дискурс вполне может развивать

свои собственные концепты. Однако эти концепты являются вторичными, производными от концептов некоторого доминирующего дискурса. Примерно таким был средневековый взгляд на науку, равно как и на все остальные дискурсы: моральный, политический и т. д. Мы уже видели это, рассматривая пресекулярную эпоху. Концепты, развиваемые в рамках научного представления о мире, происходят из теологической доктрины. Научное описание обладает лишь относительной целостностью. Все научные концепции восходят к теологическому концепту творения и понимание любого природного феномена возможно лишь с учетом его сотворенности. Таким образом, христианский дискурс как бы присваивает себе все предметы, относящиеся к компетенции научного дискурса. Он рассматривает территорию науки как свою собственную. Я назвал бы такую стратегию *колонизацией*. Именно эту стратегию развивает, как я пытался показать, и русская религиозная философия.

Наконец третья стратегия, на мой взгляд, специфична для постсекулярной эпохи. Эта стратегия предполагает равенство дискурсов. Различные дискурсы, имея дело с одним и тем же предметом, развивают различные концепты. Каждая система концептов обладает некоторой, хотя и не абсолютной, автономией. Невозможно редуцировать одну из них к другой. Такое отношение дискурсов, апеллируя к известной идее квантовой механики, я бы назвал *дополнительностью*. Ее смысл можно выразить в следующих положениях.

(1) Каждый дискурс имеет определенные границы. Он развивает свои собственные концепты. Он пользуется собственными процедурами, посредством которых эти концепты устанавливаются, и собственным языком для выражения своих процедур и концептов. Однако все эти дискурсивные средства недостаточны для полного и точного схватывания реальностью, с которой он соотносится. Реальность трансцендентна, а потому всякое ее дискурсивное выражение оказывается гипотетическим. Оно всегда может оказаться неточным или ошибочным, а потому может быть улучшено или вовсе отвергнуто. Но еще важнее то, что эта реальность допускает иное дискурсивное представление, несопоставимое с первым. Именно поэтому существуют разные дискурсы, соотносимые с одной и той же реальностью.

(2) Такие дискурсы встречаются друг с другом на своих границах. Они имеют общие предметы, которые представимы в них разными средствами, т. е. с помощью разных концептов, разных

процедур, на разных языках. Подобная «встреча» может привести к конфликту дискурсов и вызвать попытки элиминации или колонизации. Однако возможно и взаимодействие, позволяющее прояснить предмет с разных сторон, с помощью разных концептов.

Уточню смысл таких встреч на примере. Христианский дискурс, представляя отношения Бога и человека, не может игнорировать мир, сотворенный Богом. Но пытаясь сказать что-либо об этом мире, он сталкивается с научным дискурсом, задача которого также состоит в том, чтобы сказать что-то об этом мире. Научный дискурс, однако, не обязан рассматривать мир, как сотворенный Богом. Христианский и научный дискурсы говорят о мире по-разному, и это различие невозможно устранить. Если отказаться от попыток колонизации и элиминации, то следует признать, что возможны два несовместимых представления о мире и оба нужно как-то учитывать, чтобы как-то в этом мире ориентироваться.

(3) Несовместимость дискурсов не означает отсутствие взаимодействия. В определенных локусах разные дискурсы могут развивать совместные процедуры и вырабатывать общие концепты. Более того, это оказывается необходимым, поскольку при рассмотрении некоторых предметов обнаруживается ограниченность каждого дискурса в решении весьма насущных задач. Так обнаруживается ограниченность научного дискурса при разработке биомедицинских технологий. Сталкиваясь с биоэтическими проблемами, ученые вынуждены взаимодействовать с представителями иных сообществ, которые развивают иные дискурсы. Иными словами, столкновение дискурсов стимулирует поиск согласия. Однако не следует рассчитывать, что достигнутое согласие окажется универсальным и вечным. Оно всегда локально и временно. Мы постоянно должны предпринимать все новые усилия для поиска новых консенсусов при столкновении различных дискурсов.

4. Заключение

Нам не стоит искать универсального единства, основанного на вечных принципах. Это, однако, не значит, что мы обречены на дезинтеграцию и безнадежный релятивизм. Постсекулярность предполагает живое и меняющееся единство, основанное на постоянном взаимодействии. Иными словами, единство не дано с самого начала. Оно также не представляет собой неподвижную

конструкцию, покоящуюся на неизменном фундаменте. Единство требует постоянного обновления посредством коммуникативных актов. Прекращение этих усилий приведет к распаду единства, к изоляции и атомизации. Впрочем, существует и другая опасность — прекращение мысли и ее превращение в идеологию. Нам нужно противостоять двум искушениям: тотальной дезинтеграции и тотальной унификации и постоянно искать узкий проход между этими опасностями.

Литература

1. Ахутин = Ахутин А. В. София и черт : Кант перед лицом русской метафизики // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–69.
2. Бейль = Бейль П. Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны, по случаю появления кометы в декабре 1680 г. // Он же. Исторический и критический словарь : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1968. С. 107–264.
3. Бердяев. Истина = Бердяев Н. А. Истина православия // Православная община. 1992. № 8. С. 42–49.
4. Бердяев. Новое = Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М. : Канон+, 1999. 464 с.
5. Бердяев. Философия = Бердяев Н. А. Философия неравенства // Он же. Собрание сочинений. Т. 4 : Духовные основы русской революции. Париж : YMCA-Press, 1990. С. 253–596.
6. Гуссерль = Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб. : Владимир Даль, 2004. 494 с.
7. Гутнер. Декарт = Гутнер Г. Б. Опыт секулярной метафизики : Часть I: Декарт // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2014. Вып. 10. С. 11–34. (РИНЦ, ISSN 2078-3434).
8. Гутнер. Идеальное конструирование = Гутнер Г. Б. Идеальное конструирование и генезис математического естествознания // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2013. Вып. 7. С. 51–73. (РИНЦ, ISSN 2078-3434; <http://elibrary.ru/item.asp?id=20408214>).
9. Соловьев. Критика = Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Он же. Соч. в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 581–757.
10. Соловьев. Философские начала = Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Он же. Соч. в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 2. С. 140–288.
11. Сокулер = Сокулер З. А. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб. : РХГИ, 2001. 240 с.
12. Флоренский. Мысль = Флоренский П. А. Мысль и язык // Он же. У водоразделов мысли. М. : Правда, 1990. С. 109–350.

13. *Флоренский. Обратная перспектива* = Флоренский П. А. Обратная перспектива // Он же. У водоразделов мысли. М. : Правда, 1990. С. 43–101.
14. *Флоренский. Столп* = Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М. : Правда, 1990. 490 с.
15. *Фома Аквинский* = Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1: [Часть первая. Вопросы 1–64]. М. : Савин, 2006. 874 с.
16. *Франк* = Франк С. Л. Философия и религия // На переломе : Философия и мировоззрение : Философские дискуссии 20-х годов. М. : Политиздат, 1990. С. 319–335.
17. *Эрн. От Канта* = Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Он же. Сочинения. М. : Правда, 1991. С. 308–318.
18. *Эрн. Сущность* = Эрн В. Ф. Сущность немецкого феноменализма // Он же. Сочинения. М. : Правда, 1991. С. 319–328.
19. *Штёкль* = Штёкль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие. URL: http://www.bogoslov.ru/text/863182.html#_ftn14 (дата обращения: 17.04.2015).
20. *Habermas* = Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. V. 14. Is. 1. P. 1–25.

G. B. Goutner

Secularity, Post-Secularity, and Russian Religious Philosophy

In the paper secular and post-secular thought are compared with Russian religious philosophy. It is demonstrated that the post-secular interpretation of religion is quite opposite to the position of Russian religious philosophy. However it is also opposite to the secular rationality. This paradoxical situation becomes clear, if we notice some essential similarity between Russian religious project and rational secular project. Both projects try to be total. They oppose each other because they seek for the different totalities. Secular rationality seeks for the totality of reason. Religious philosophy tries to include reason in the religious totality. As distinct from both, post-secularity refuses from any kind of totality. Post-secular project does not presuppose to construct any integrity. The main concept of this project is complementarity. It implies the partnership of different discourses, which are complementary to each other.

KEYWORDS: secular, post-secular, religion, integrity, totality, complementarity, discourse.