*ЕВГЕНИЙ КРОТКОВ*

krotkov@bsu.edu.ru

# ФИЛОСОФИЯ КАК ТЕКСТ, МЫШЛЕНИЕ И КОММУНИКАЦИЯ

## 1. Концептуальная функция философского дискурса

### 1.1. О понятии дискурса

Дискурс истолковывается в статье как парадигмально регламентируемая определенной социокультурной практикой речемыслительная деятельность, посредством которой реализуются её когнитивные и коммуникативные цели.

Почему необходимо понятие дискурса – при наличии более привычных понятий «язык», «текст», «речь» и «мышление»? Дело в том, что правила языка, составляющие предмет исследования лингвистики, – лишь часть правил, управляющих производством и рецепцией речевой продукции. Другая их часть обусловливает специфику интеллектуальной и коммуникативной деятельности, их форм, методов и целевых интенций. Дискурс – это, конечно же, мышление, но не в классическом его понимании как «чистая» идеальность, субъективная имманентность, а как речевая деятельность во всем многообразии ее функций (дескриптивной, аргументативной, интерпретативной, оценочной, предписывающей etc.). Речемыслительная деятельность порождает текст – упорядоченные знаковые структуры, в которых «закодировано» смысловое содержание дискурса. Дискурс имеет процессуальную природу, в то время как текст может существовать и после завершения мыслительного процесса. Существует аутентичное смысловое содержание дискурса, т.е. то, что посредством языка действительно «высказано» в нем его автором. Отказ от этого постулата денонсирует целевую интенцию дискурса: не потому ли мы так тщательно готовим тексты своих выступлений, редактируем статьи, продумываем формулировки своих просьб, приказов и обещаний, что хотим предельно точно выразить то, что намерены выразить? Дискурс интерсубъектен: при некоторых условиях смысловое содержание авторского текста доступно другим субъектам-рецепиентам. Любое радикальное сомнение в справедливости этого тезиса подрывает коммуникативную, шире, социальную функцию дискурса. Если каждый понимает текст (речь, письмо) только на свой лад, «по-своему»

(Г. Гадамер), то как стали возможными образование, взаимопонимание и согласованные действия? Общим условием адекватной рецепции смыслового содержания текста является наличие у автора и реципиентов сходных языковых и речевых кодов, форм и методов мыслительной деятельности, т.е. того, что можно было бы назвать дискурсной парадигмой интеллектуальной деятельности и речевой коммуникации. Дискурс полисубъектен, т.е. отражает (отрицает, согласуется, включает, восполняет) тематически связанные с ним дискурсы других авторов.

### 1.2. Категориальные структуры философского дискурса

«Странности» философского дискурса начинаются с семантики терминов его тезауруса, таких, к примеру, как «бытие», «разум», «субстанция», «экзистенция» etc. Их смысловые содержания не принадлежат к разряду научных понятий: для языка философии не типичны общие (универсальные) высказывания. «Человек – разумное существо» – характерный для философского дискурса тезис, но он непереводим на язык с кванторами. Результат логической реконструкции этого высказывания по типу *Все S суть P* (Каждый человек разумен) явно неадекватен, ибо философ, признающий первое высказывание, не признает второе: ведь не каждый человек действительно разумен. Иногда полагают: слово «человек» в философском контексте представляет «человека как такового», «человека вообще», «сущностного человека», а не действительных (конкретных) людей. Я думаю, что философские категории напоминают идеально-типические понятия в смысле М. Вебера: посредством таких понятий происходит «конструирование связей, которые представляются нашей фантазии достаточно мотивированными и обладают большой эвристической ценностью для исследования» (Вебер 1995: 580-590). Добавлю: назначение философских категорий, точнее, их комплексов (концептов), состоит не в том, чтобы отражать (изображать) действительность, а в том, чтобы на их основе «задавать» абстрактно-теоретическое пространство размышлений о ней. Переадресовывая слова выдающегося учёного XX столетия Я. Лукасевича, посредством которых он оценивал роль логики и математики в познании (в статье «О науке»), категориальные структуры философии «можно бы приравнять к ажурной сети, которую мы забрасываем в неизмеримые глубины явлений с тем, чтобы вылавливать из нее жемчуга научного синтеза». Поэтому их оценка в качестве формообразующих элементов, «несущих конструкций» предметно-содержательного мышления может иметь лишь контекстуально-прагматический характер. Впрочем, предметно-истинностная проекция философских понятий и высказываний – дело

обычное, если не сказать, естественное. Здесь имеет место эффект «оборачивания»: когда та или иная система предметных знаний выстроена, вычленяемая из нее категориальная сетка ставится в один эпистемологический ряд с этим знанием.

Каждая значительная философия задает свою категориальную «геометрию» мышления, достраивает либо перестраивает предшествующую, вводя в неё новые концепты. Так, Платон посредством концепта «мир эйдосов» создал координатную систему размышлений о мире и человеке, в которой все изменчивое и конечное обрело константное и доступное человеческому разуму основание. И. Кант в целях защиты науки от скептицизма эмпирико-индуктивистского толка изобрел концепт «синтетическое априорное суждение», положив начало категориальному синтезу эмпиризма и рационализма. Гегель ввел концепт диалектического противоречия, позволившего представить природный, социальный и духовный мир как саморазвивающуюся сущность. В этом и состоит одна из задач философии – «формировать, изобретать, изготавливать концепты» (Ж. Делез, Ф. Гваттари), создавать «принципиально новые категориальные смыслы» (В.С. Степин), «обогащать наше интеллектуальное воображение» (Б. Рассел), выделять и сопоставлять многообразные планы (виды, уровни) бытия и познания.

Основания (причины) мутаций в системах философских категорий могут быть различными – здравый смысл, интуитивные прозрения, проблемы научного познания или общественного развития, но при этом новый концепт, а вместе с ним и новая система категорий изменяют оптику восприятия мира, способ его изображения на экране человеческой мысли (конкретность «картинки» достраивается в терминах предметного знания).

Философские концепты не возникают, подобно Афине из головы Зевса, в завершенном виде. На этапе их зарождения логические аномалии (противоречия, смысловая неопределенность) скорее норма, чем досадные исключения. Первичными их формами «выступают не столько понятия, сколько смыслообразы, метафоры и аналогия», и уже на их основе создается «более строгий понятийный аппарат» (Степин 1994: 14). С момента первых попыток дефинитивного оформления нового концепта философский дискурс переходит из креативной стадии в стадию рационализации: устанавливаются ранее невыявленные смысловые и логические связи нового концепта с другими концептами, в частности, его совместимость или несовместимость с ними, выявляются имплицитные его компоненты, эвристический потенциал возникающего на его основе нового концептуального пространства для предметного мышления.

Трансляция – следующая стадия философского процесса,

назначение которой состоит в передаче нового категориального построения сообществу философов, а также деятелям науки и образования. Здесь мы вступаем в область сложных процессов языковой коммуникации, являющихся предметом изучения разных научных дисциплин – психолингвистики, риторики, логики etc. Феномен трансляции философского знания исследован крайне мало, хотя значительность его как элемента культуры высокообразованной нации едва ли оспорима.

Я далек от мысли, что выделенные выше три этапа философского процесса абсолютно разведены по времени. Понятно, что рационализировать (эксплицировать, включать в смысловые зависимости) можно лишь то, что уже каким-либо образом словесно оформлено. Но и процесс рационализации, в свою очередь, вносит существенные коррективы в первоначальные прозрения автора дискурса.

### 1.3. Философский дискурс и логические истины

В силу априорности (предпосылочности) философского дискурса по отношению к любым другим дискурсам одним из важнейших условий его осмысленности является логическая корректность. Когда же мы замечаем противоречие в рассуждении философа (принятие одного положения и отклонение логического следствия этого же положения), или когда в одном и том же контексте его рассуждения языковое выражение употребляется с разным смысловым содержанием (либо ему вообще не придается такового), мы перестаем понимать суть этих рассуждений.

В высоких философских кругах разговоры об ограниченности, узости логических истин – дело обычное: подлинно философское мышление начинается с прорыва горизонта логических императивов, оно несовместимо с такими качествами как смысловая определенность и непротиворечивость. Следовательно, чем меньше философский текст ориентирован на эти качества, тем более он аутентичен, приближен к истинам бытия. М. Хайдеггер и К. Ясперс весьма энергично настаивали на том, что противоречия, круг, тавтология являются конститутивными признаками философского мышления (Jaspers 1957: 450; Хайдеггер 1998: 108-109). Постулат о существовании некоего высшего типа рациональности, на уровне которой требуется мыслить логическими противоречиями, поразительно сходен с тезисом фидеизма: где нет антиномий, там нет веры; чем ближе к богу, тем отчетливее противоречия. В России П. Флоренский призывал рационалиста поверить мистику в том, что логически противоречивые теологические положения «оказываются высшим единством в свете Незаходимого

Солнца, и тогда они-то именно и показывают, что Священное Писание и догматы выше плотской разсудительности» (Флоренский 1990: 505). Но если философский дискурс считать предприятием рациональным, то было бы разрушительным для него не заботиться о наличии внятных дефиниций новых философских терминов, или прежних, но с измененненным смыслом, об отсутствии в нем противоречий, ошибок типа «не следует», «необоснованный аргумент», и т.п. Такому дискурсу нетрудно прослыть «неисчерпаемым» по богатству содержащихся в нем идей, оттенков, ходов мысли, хотя нередко в подобных случаях ларчик открывается просто: «Философии еще нет там, где нет стремления мыслить последовательно и прояснять внутренние связи идей» (Гурина 1998: 36-37).

В этой связи уместно напомнить о геометрическом методе изложения, или организации (ordo geometricus), философского текста в «Этике» Спинозы. Обращение Спинозы к логической парадигме геометрического дискурса, по поводу которого многие позволяли себе отзываться в ироническом тоне, не следует рассматривать только как дань интеллектуальной моде его времени, как чисто внешнюю (по отношению к содержанию) форму изложения «готового» философского знания. Дело в том, что Спиноза не только распознал глубокое эпистемологическое родство философских концептов и математических понятий, предельно дистанцированных от эмпирического содержания знаний, но и понял, что важнейшим (хотя и не единственным) критерием осмысленности и продуктивности в этих областях познания оказывается строгость и логическая последовательность мышления. Преимуществами подобного построения дискурса небезуспешно пользовались средневековые философы и теологи: геометрический порядок облегчает выявление противоречий в нем, предполагает отчетливое выделение постулативных его положений, предусматривает дефиниции вновь вводимых терминов.

Дефиниция как логическая операция состоит в придании определяемому языковому выражению (дефиниендуму) его смысла посредством другого языкового выражения (дефиниенса). В дискурсе науки эту проблему решают, как это не покажется странным, по рецепту Дж. Беркли: esse est percipi (быть — значит быть воспринимаемым). Иными словами, существующей признаётся только такая сущность, которая обнаруживает себя какими-либо наблюдаемыми признаками. Специфика философских терминов состоит в том, что в состав их дефиниенса часто входят слова, смысл которых может быть разъяснен только с использованием терминов, которые входят в состав дефиниендума. Рассмотрим в качестве примера такую дефиницию: «Бытие есть все то, что существует». Спрашивается, а каков смысл слова «существовать»? Ответ возможен только один: «Существовать – значит

принадлежать бытию». В логике такая дефиниция оценивается как ошибка в определении. Выход один: признать, что в словаре философского дискурса некоторые из терминов не имеют смыслового содержания, а их значение устанавливается интуитивно, по наитию.

### 1.4. Коммуникация в философском творчестве

Концептуальная деятельность философа – это, образно говоря, постановка интеллектуального спектакля, в котором играют свои роли философские концепты (категориальные «персонажи»). При этом автор, оппонируя самому себе, периодически проблематизирует процесс и результаты собственного речемыслительного поиска, формулирует и «прорабатывает» альтернативные сценарии. Актуализируя смысловое содержание текста, мы наблюдаем за перипетиями героев этого «спектакля», в котором устанавливаются логико-смысловые отношения между ними. Естественно, за всем этим стоит «сценарист» и «режиссер» в одном лице – автор текста, и мы внимательно отслеживаем логику его рассуждений. Далее, авторский философский дискурс в значительной степени оказывается реакцией на предшествующий тематически близкий дискурс других авторов. «Ответ» может состоять в частичной идентификации с содержанием их дискурсов, либо в дистанцировании от них, денонсировании их проблемного поля. Фрагменты из такого рода предпосылочного дискурса приобретают нередко иной смысл, в их содержании может измениться акцентуация (что было несущественным, становится главным, или наоборот). Одна из целей имплантирования фрагмента чужого дискурса состоит в использовании его в качестве аргумента к авторитету. Такие коммуникативные акты характеризуются наличием пропозициональных установок («Лейбниц полагает, что истина аподиктических суждений имеет внеопытное происхождение…»), причем автор интерпретирует содержащиеся в них высказывания таким образом, чтобы их смысл можно было хотя бы частично идентифицировать со своей точкой зрения. Возможен вариант, когда интродуцированный фрагмент оформляется без его авторской маркировки. В таких случаях выявление авторства философского концепта составляет некоторую проблему, если ее понимать как задачу установления абсолютного авторства. Новый (авторский) концепт нередко рождается как результат оригинальной и плодотворной композиции концептов, изобретённых другими авторами.

Наконец, философский дискурс выстраивается автором с учетом встречной позиции, т.е. возможной реакции других авторов. Используя метафору сцены, встречный дискурс можно истолковать как один из возможных откликов театральных критиков на пьесу, которая еще

только готовится к постановке. «Режиссер» просчитывает возможные pro et contra, иногда инсценируя диалоги филонусов с гиласами, спорит с потенциальными оппонентами («Мне могут возразить, что…»), попутно разъясняя и уточняя свою позицию. Такой модус речи способствует обретению создаваемым текстом иммунитета от возможной критики, и, тем самым, позволяет «контролировать то, что не поддается контролю, а именно будущую рецепцию своих трудов» (Уэйт 1991: 192).

Принято считать, что для дискурса философии характерны такие формы коммуникации как спор и дискуссия, поскольку дефинитивная корректность и логическая когерентность не устраняют контроверз в отношениях между философскими учениями. Однако важно учитывать следующее обстоятельство. Дискуссия возможна между приверженцами одной и той же философской доктрины, т. е. внутри «школы», что позволяет им уточнить и сделать более понятными ее фундаментальные идеи и принципы. Споры же разгораются между адептами несовместимых философских доктрин: было бы сверхутопичным склонить философа, работающего, скажем, в гегельянской парадигме, предложить решение какой-либо проблемы (как, впрочем, и её постановку) в позитивистском категориальном пространстве мысли.

Иммунитет философской системы к контраргументам со стороны адептов иных философских построений вполне объясняет тот факт, что историко-философский процесс не привел к возникновению общеприемлемого философского учения, сравнимого, скажем, с картиной той части мира, которая доступна исследованию научными методами. Эта картина время от времени существенно изменяется, однако приходящая на смену новая научная картина мира аккумулирует (усваивает, перерабатывает) своих предшественников таким образом, что обращение к ним становится уместным лишь в историческом плане. Поэтому ее часто характеризуют как «современную». В отношении философских учений такое противопоставление едва ли уместно: каждое из них, созданных в прошлом, может нынче оказаться востребованным в неменьшей степени, чем те, которые по времени индексируются как современные.

### 1.5. Литературные жанры философского дискурса

Представляется возможным поделить их на две основные разновидности – поэтико-афористическую и понятийно-прозаическую. К первой можно отнести философские поэмы, диалоги, диатрибы, афоризмы, ко второй – философские трактаты, монографии и диссертации. Поэтико-афористическая форма философского дискурса иногда квалифицируется как неадекватная содержанию и целям собственно философского мышления. Отмечается, в частности, что

поэтическая форма выражения философского размышления (Пифагор, Парменид, Эмпедокл) хотя и способствует яркости мысли, однако она отягощена, ограничена чувственной конкретностью образов, в то время как стихия философской мысли – абстракция, спекулятивность. В этом плане поэтическая форма и философское содержание взаимоотторжимы: чем совершеннее первое, тем беднее, ограниченнее второе, и наоборот: «если поэтическая форма выражает философскую абстракцию, то, похоже, от нее остаётся лишь форма», а если «форма на самом деле поэтична, она остается образной и не подходит для выражения философской абстракции, будучи для нее косвенной и символической» (Гурина 1998: 14-15). На этих же основаниях квалифицируется как неадекватный афористический стиль философствования (Б. Паскаль, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Л. Шестов): сжатый обручем лаконичности, афористический дискурс по необходимости фрагментарен, не способен воспроизводить дифференцированность и целостность философского содержания. Отсюда делается вывод: «выбор афористического стиля выражает явную склонность к непоследовательности и нежелание систематизировать, чтобы легче соблазнить читателя, избавляя его от необходимости доводить до конца некоторые ходы мысли» (Там же, 37). Когда философ ограничивается поэтико-афористической façon de parler, не трансформирует ее в понятийно-прозаическую, то это может означать, что он отказывается довести продукт своего творческого озарения до стадии семантической прозрачности и коммуникативной транспарентности.

Но существует и иная позиция. В философском дискурсе манера «доводить до конца» «ходы мысли» нередко порождает тексты, язык которых темен, стиль изложения тяжеловесен, а заслуживающие внимания идеи нередко «размазаны» по всему страничному пространству пухлых монографий. Далее, философ, оперирующий только теоретическими абстракциями, остается, по выражению С. Кьеркегора, «беспристрастным». Между тем, одно из предназначений философии, уже само по себе оправдывающее ее существование, заключается в поисках смысложизненной «вертикали» человека и общества, таких фундаментальных ценностей, притягательная сила которых способна сохранить на долгие годы жизненную энергию и веру в значительность и неслучайность их земного пребывания. Разумеется, абстрактно-теоретический модус дискурса (на стадии его рационализации) является конститутивным для философии, если возлагать на нее, как и прежде, «функцию свободного и универсального осмысления всех идеалов», «универсума всех норм» (Э. Гуссерль). Однако аксиологические построения философского дискурса более доступны (на стадии его трансляции непрофессионалам) в поэтико-

афористическом, литературно-художественном «формате». Так, ценностные ориентиры, разрабатываемые в объемистых и непростых для понимания трудах основоположников экзистенциализма, стали популярными во многом благодаря их выражению в литературно-художественных образах, созданных Ж.- Поль Сартром, С. де Бовуар, А. Камю. В этом же ряду стоят произведения А. Пушкина, М. Лермонтова, Ф. Тютчева, Л. Толстого и Ф. Достоевского, художественные образы которых насыщены глубоким мировоззренческим содержанием. Литература с такой социокультурной миссией вполне засуживает высокого звания художественной философии (Е.В. Синцов). Художественный образ в подобных произведениях органично ассоциируется с мировоззренческим содержанием, побуждая читателя (зрителя) к самостоятельным размышлениям о жизни, будущем своей страны и человеческой цивилизации.

## 2. Мировоззренческая функция философского дискурса

### 2.1. О дефиниции термина «мировоззрение»

Рассмотрим концепт мировоззрения в его связи с научным и религиозным дискурсами. У человечества никогда не иссякнет потребность в мировоззрении – постижении предельных оснований мироздания и высокого смысла нашей скоротечной жизни в нем. Мировоззрение обычно связывают с обобщенной системой взглядов человека на «мир в целом». М. Шелер, характеризуя образовательную ценность философии, усматривал ее в том, что она охватывает «мировое целое». Н.Н. Страхов определял мир как «действительность, взятую как целое». Н.О. Лосский рассматривал мир как «органическое целое», etc. Спрашивается, каково значение выражения «мир в целом»? Известно положение Л. Витгенштейна «Мир есть все то, что имеет место». Надо полагать, что к миру как целому относятся и все те его части, структурные компоненты, свойства и отношения, о которых человечеству еще ничего неизвестно, а предикат «целое» лишь акцентуирует эту «всеохватность» мира. Но тогда правомерен такой вопрос: как можно составить «систему взглядов» на «мир в целом», располагая лишь знанием его исчезающе малой части? Зная, что какая-то звезда подобна нашему Солнцу, можно предположить, что и у нее имеются планеты. Такой вывод по аналогии имеет своей основой какие-то точно установленные факты из конечной предметной области, в то время как в отношении «всего, что существует» точно установленных фактов нет и быть не может. Более того, применение современных методов логического анализа позволило установить, что

утвердительный ответ на вопрос о неограниченной познаваемости мира влечет за собой абсурдные следствия (имеется в виду «парадокс познаваемости», открытый Фредериком Фитчем) (Шрамко 2006).

Иногда за «границами» мира или в нем самом усматривают еще некую «высшую» реальность (бог, мировая воля, абсолютная идея и др.), которая является первопричиной всего, что существует. Онтологический статус и такого рода сущностей неясен, а убеждение в их существовании формируется вне пределов научной рациональности, ее основополагающих принципов. Таких, как эмпиричность – требование включать в корпус научных знаний только те гипотезы и теории, которые доступны контролю сведениями эмпирического характера. Или принцип детерминизма, в соответствии с которым объяснения, содержащие ссылки на мистические явления или субстанциональные (предельные) причины, в науке не принимаются.

В философской литературе нередко употребляется выражение «научное мировоззрение». Но областью интересов научных исследований de facto является не мир в его «всеохватности», а то, что можно было бы называть горизонтным миром. Метафора горизонта позволяет иллюстрировать, с одной стороны, ограниченность познанного наукой в пределах некоторого временного интервала, а с другой – потенциальную открытость для науки далей, глубин и времен. Например, было время, когда теоретико-методологический арсенал науки позволял проникнуть «вглубь» мироздания на уровне атомов, истолковываемых как мельчайшие частицы мироздания, и описать его «вширь» в пределах Солнечной системы. Сегодня эти границы существенно раздвинулись, о чем мы узнаем из дискурса квантовой механики, астрофизики и космологии.

Словом, концепт «мировоззрение» не является научно-теоретическим конструктом. Он имеет содержание, связанное с решением не столько когнитивных, сколько экзистенциальных (смысложизненных) проблем. В. Дильтей отмечал: «Мировоззрения не возникают в результате одной лишь воли познания», в них «отдельные черты единства живой личности» проецируются, «как единство связи, в безграничность мироздания» (Дильтей 1995: 225; 254). В этом отношении весьма примечательный вопрос ставил И.И. Лапшин, видный деятель русской духовной культуры первой половины XX века: «Почему метафизика Шопенгауэра приняла форму монистического волюнтаризма? То есть, почему Шопенгауэр признал именно волю сокровенной сущностью вещей и почему всякая множественность индивидуальностей (множественность вещей и сознаний) представляется ему лишь видимым отображением единой мировой воли?». Ответ Лапшина такой: «Дисгармония в волевой деятельности, мучительный разлад между жаждой жизни и в то же время полной

неудовлетворенностью ее содержанием – вот что было источником личной трагедии Шопенгауэра; этой трагедии он придал характер мировой трагедии» (Лапшин 1903: 7).

Мировоззрения могут быть насыщены сведениями из различных областей науки, но их фундамент составляют построения, для которых характерны: а) попытка все многообразие явлений подвести под единое, нередуцируемое к чему-либо другому и вечно пребывающее основание (как бы его, ни называли – Богом, Вселенским Разумом, Мировой Волей, Природой или Материей); б) ориентированность мировоззренческих построений на решение проблемы смысла жизни человека и человеческой истории. Р. Рорти неслучайно именовал мировоззрение «искупительной» истиной. Такая истина удовлетворяет человеческую потребность «увязать все на свете – все события, всех людей, все идеи – в некий единый контекст, который каким-то образом оказался бы естественным, предопределенным и единственно возможным», а также «единственно значимым для определения смысла человеческой жизни, потому что только в данном контексте человеческое существование будет явлено в истинном свете» (Рорти 2003: 31).

«Каков смысл существования, смысл жизни? Ведь это не более и не менее как основной философский вопрос» – полагал Б.П. Вышеславцев (Вышеславцев 2006: 246). Нередко проблема смысла жизни фокусируется в вопросе «Зачем я живу?». А. Камю в предельно обострённой ощущением абсурдности бытия форме ставит этот вопрос так: «А стоит ли вообще жизнь того, чтобы быть прожитой?». Л. Витгенштейн в «Логико-философском трактате» настаивал на бессмысленности такого вопроса: «Решение проблемы жизни состоит в исчезновении этой проблемы. (Не это ли причина того, что люди, которым после долгих сомнений стал ясным смысл жизни, все же не могут сказать, в чем этот смысл состоит» (6.521.)). Однако смысложизненная проблематика, вопреки строжайшим запретам антиметафизиков, никогда не утрачивала и, надо думать, не утратит своей актуальности. О том, что представляется столь важным для человека, лучше все же говорить, чем молчать – даже если не удается говорить столь же ясно и доказательно, как это умеет делать наука.

С. Франк полагал, и совершенно справедливо, что вопрос о смысле жизни волнует и мучает в глубине души каждого человека: «жизнь уже так устроена, что совсем и навсегда отмахнуться от него не может и самый тупой, заплывший жиром или духовно спящий человек» (Франк 2014). Согласно его убеждениям, вопрос о смысле жизни категорически неразрешим вне контекста религиозного мировоззрения: «моя жизнь может быть осмыслена, только если она обладает вечностью». Однако вердикт Ф. Ницше гаранту личного бессмертия («Бог умер») поставил под сомнение важность и выполнимость такого условия, что побудило

европейскую философию к созданию многообразных проектов иммортализации «осиротевшего» без бога человека.

Надежда на обретение личного бессмертия в мире без бога недавно представлена проектом «космической иммортализации», которая, по предположению его авторов, может стать мотивационной осью планетарного смыслообразования. Для этого науке (конвергирующим НБИКС) предстоит создать технологию воспроизведения на небиологическом (электронном) носителе субъективную реальность человека, его «Я» (Дубровский 2013: 247-250), в эмоциональной сфере которого останутся только интеллектуальные эмоции (Назаретян 2013: 39). Однако возникает сомнение относительно привлекательности такой «трансгуманистической» перспективы: без утрат, поражений, страданий, неотвратимости ухода из жизни будет ли восторг любви, счастье семейной жизни, радость общения с друзьями, наслаждение искусством и красотой природы?

В светском (безрелигиозном) мировоззрении решение проблемы смысла жизни совсем необязательно должно быть нигилистическим и пессимистическим. Жизнь у людей складывается по-разному, и нет универсальных рецептов ее «обустраивания». Тем не менее, любой человек может обрести высокий смысл своей жизни в том, что он дает людям (созидательном трудом, творчеством), в общении с друзьями, природой и искусством, в любви к детям и внукам, в заботе о благоденствии общества, в котором им предстоит жить. Наконец, в личном примере мужества, с которыми он переносит тяготы жизни и удары судьбы. Для многих людей такой modus vivendi не предполагает надежду на бессмертие, хотя и их жизнь преисполнена благородством и не лишена земных радостей: «Смерть (или память о смерти) наполняет людей возвышенными чувствами и делает жизнь ценной» (Х.Л. Борхес).

И. Кант в своей «Критике чистого разума» пришёл к выводу, что любые попытки рационально обосновать мировоззренческую (метафизическую) «истину» приводят к логическим тупикам и теоретическим несуразицам. В своём же учении о нравственности («Критика практического разума») Кант признаёт право человека на веру в существование Бога как духовной опоры личности в её усилиях следовать своему нравственному долгу, и в этом плане Кант предстает, как считал А.В. Луначарский, «настоящим отцом прагматизма». «Мы ничего не можем утверждать о боге с точки зрения познающего разума. Но так как о нем, как абсолютно непознаваемом, можно так же мало отрицать, как и утверждать, то с точки зрения <...> благочестивой надежды на потусторонний верховный миропорядок о нем можно утверждать все, что полезным покажется человеческому сердцу» (Луначарский 2013). В этой амбивалентности Кант отразил взаимодополнительность дискурсов науки и религии в европейской

культуре, её научно-рационалистического и экзистенциально-прагматического модусов.

### 2.2. Множественность мировоззрений: конфликты неизбежны?

В социокультурном плане основными разновидностями мировоззрения являются религиозное и безрелигиозное, которые следует отделять, соответственно, от теистического прозелитизма (сокр.: теизма) и антитеистического прозелитизма (сокр.: атеизма). Религиозный человек верит, что Бог есть, а безрелигиозный человек не находит места Богу в мире, и каждый живет с этим, не претендуя на право быть более праведным, чем человек с иным мировоззрением. Теист же претендует на то, что таким правом обладает только он, а атеист убежден, соответственно, в обратном. Более того, теист полагает, что безрелигиозного человека необходимо «излечить», т.е. приобщить его к своей вере, а атеист, соответственно, стремится убедить в иллюзорности мировоззрения верующего человека. А если «обращение» не удается, они считают своим долгом каким-либо образом указать своим «пациентам», что те якобы губят свою собственную жизнь или душу, и, кроме того, потенциально опасны для общества. И теизм, и атеизм с присущей им интенцией победить, искоренить, вытеснить не вписываются в модель консонансного всечеловеческого бытия. «Люди, считающие, что их вряд ли может заинтересовать вопрос о существовании Бога, не вправе осуждать людей, которые страстно верят в его существование, или людей, которые не менее страстно отрицают его. И ни те, ни другие не вправе осуждать тех, кому этот спор кажется бессмысленным» (Рорти 2008).

Широко известен феномен противостояния цивилизаций, связанный с конфликтом религиозных дискурсов («языческий мир – христианская цивилизация», «христианская цивилизация – исламский мир»). Давнюю историю имеет и такой мировоззренческий конфликт как «теизм – атеизм». В России противостояние тех, кто «горой стоит» за веру, и тех, кто критически относится к ней, не завершилось фактом поражения политических сил, насаждавших безверие не только идеологическим террором, но и физическим насилием. Сегодня клерикальной пропагандой с завидной методичностью внушается россиянам мысль о том, что обращение народа в религиозную веру необходимо для спасения России от нравственного нигилизма и вестернизации, а неверующий в Творца потенциально непатриотичен и бездуховен. Само понятие «духовность» безоговорочно отождествляется с религиозностью, а нравственное просвещение молодежи государство, судя по всему, готовится передать под патронаж церковным структурам.

Об этом свидетельствуют «встраивание» религиозной идеологии в школьное образование (под предлогом ознакомления детей с основами религиозной культуры), передача церковным структурам хранящихся в музеях произведений искусства и символов религиозного содержания, участившиеся выступления церковных иерархов по каналам СМИ в роли блюстителей общественной нравственности, и т.п. Между тем, имплантация авторитарно-этатистского варианта христианского (равно как и исламского, иудейского) мировоззрения в идеологическую доктрину едва ли будет способствовать духовному росту, миру и процветанию российского общества. Уже публикуются статьи, в которых содержатся призывы к изменению на православных основах существующего государственного строя. Так, священник Д. Познанский пишет на страницах «Политического журнала»: «Необходимо приводить в соответствие с православной цивилизационной моделью всю государственную систему», поскольку де «любые попытки скрещивания христианских ценностей с секулярно-либеральными институтами западной демократии обречены на провал» (Познанский 2008) Спрашивается, а не возникнет ли, к примеру, желание у иерархов мусульманства пропагандировать в СМИ идею «приведения в соответствие» российской государственности, но только не с православной, а с исламской цивилизационной моделью? И что тогда? Уместно напомнить: принадлежность к иной вере в иные времена считалась (да и ныне нередко считается) не меньшим злом, чем просто безверие. А ведь И. Кант предупреждал нас: «<…> религиозные распри, которые столь часто потрясают мир и заливают его кровью, никогда не представляли собой ничего другого, кроме разногласий из-за церковной веры» (Кант 1980: 178).

Руководитель отдела экономики Фонда «Русская Цивилизация» С.Е. Матвейчук в статье «Идентификация национального мировоззрения российской политической элиты» (Журнал «Право и безопасность», 2004, № 2 (11)), ссылаясь на провокативный тезис «*отказавшийся от православия перестаёт быть русским*», считает: «*Если политическая элита сумеет решить положительно вопрос о государствообразующей роли православного народа, то и другие народы (фракции) объединятся вокруг лидера с целью совместного обустройства общего дома*». Я же полагаю, что в современной России деление нации на «государствообразующий» народ и «другие» народы по основанию их конфессиональной принадлежности уже само по себе и безнравственно, и противоправно (в Конституции РФ такое «расчленение» не предусмотрено). Только религиозность как фактор «морально доброго образа жизни» (И. Кант), а не в качестве аргумента в противостоянии прозелитских и политических амбиций, составляет реальную основу решения межконфессиональных конфликтов – одну из

самых опасных угроз всему мировому сообществу.

Как поведал патриарх Кирилл, «в новое время универсальным критерием истины стал человек и его права». «И началось революционное изгнание Бога из человеческой жизни, из жизни общества», — цитирует патриарха агентство «Интерфакс». По его словам, это движение сначала охватило Западную Европу, Америку, а затем и Россию. Сегодня можно говорить о «глобальной ереси человекопоклонничества, нового идолопоклонства, исторгающего Бога из человеческой жизни». По мнению патриарха, результатом этой ереси могут стать «апокалипсические последствия», и православная церковь должна с ней бороться (http://ura.ru/news/1052243971). У меня возникают следующие вопросы. Почему борьба за права человека оказывается у патриарха идолопоклонством? Не означают ли его слова призыва к православным людям не участвовать в этой борьбе, а тех, которые принимают в ней участие, относить к еретикам? В День Победы 9 Мая наши граждане шли к памятникам воинам, погибшим на фронтах Великой Отечественной, чтобы поклониться их подвигу и возложить цветы. А завершая праздничную демонстрацию, во многих городах прошла гражданская акция «Бессмертный полк»: люди несли фотографии своих родственников, приближавших победу над фашистской Германией. Спрашивается, и эти традиции тоже подпадают под эпитет патриарха «человекопоклонничество»?

По итогам заседания XVIII Всемирного русского народного собора (ноябрь 2014 г.) была принята «Декларация русской идентичности», в которой среди критериев русскости человека выделены: «*отсутствие у него иных этнических предпочтений*; *признание православного христианства основой национальной духовной культуры*; *ощущение солидарности с судьбой русского народа*» (http://www.patriarchia.ru/db/text/508347.html). Мне что-то неясно в отношении этнических предпочтений. Каковы основания этих «предпочтений»: антропологические, социокультурные, идеологические? И чем в этих аспектах русские предпочтительнее представителей иных этносов, являющихся полноправными гражданами Российской Федерации? В Конституции РФ сказано (ст.26): «Каждый вправе определять свою национальную принадлежность. Никто не вправе быть принуждённым к определению и указанию своей национальной принадлежности». Спрашивается, а не противоречит ли этому положению неуклюжая попытка XVIII Всемирного русского народного собора навязать нам «дефиницию», в соответствии с которой кто-то вправе называть себя русским, а кто такого права не имеет?

Что касается «признания православного христианства основой национальной духовной культуры». Признать это положение – значит оскопить русскую духовность. Потому что в своей основе она немыслима

без наследия языческой культуры (без него не было бы и поэзии А.С. Пушкина), а также советской культуры (её художественной литературы и поэзии, её песен, фильмов, балета). Более того, русская духовность формировалась в контексте лучших творений западноевропейской культуры, на что обращал внимание Ф.М. Достоевский: «У нас, у русских, две Родины: наша Россия и Европа».

Относительно «ощущения солидарности с судьбой русского народа». Я изучал не судьбу русского народа (такой исторической науки нет), а историю многонациональной России. Многим в ней я горжусь. Особенно тем, что в XX веке в ней был осуществлен прорыв к новой общественно-экономической формации, в которой утверждался принцип социальной справедливости, осуждалось безудержное обогащение одних за счет труда других, а природные ресурсы страны были общенародным достоянием. Формировалась новая историческая общность людей – советский народ, величайшее свершение которого каждый год мы отмечаем в день Победы над фашистской Германией. И все это было достигнуто в невероятно короткий исторический период, когда не было гражданской войны и интервенции. А вот участников Всемирного русского народного собора волнует совсем другое: образование общности «советский народ» привело, видите ли, к «ослаблению единства русского народа».

Однако не всё в истории нашей страны заслуживает «чувства солидарности». О какой солидарности можно говорить, например, с ролью церкви в многовековом гонении и дискриминации национального язычества народов России? Равно как не может быть речи о солидарности со сталинскими репрессиями, в частности, с умерщвлением многих и многих сотен православных священников (включая и моего деда протоиерея А.П. Кроткова).

### 2.3. Мировоззренческая толерантность: возможность невозможного?

«Мы всегда стремимся обратить людей в нашу веру, приобщить к нашему миропониманию. И считаем, что чем больше людей будет верить в то же, во что и мы, тем скорей наши представления превратятся в реальность. Ничего подобного» (Пауло Коэльо «Дневник мага»). Приемлемо любое мировоззрение, лишь бы оно исключало расовое и этнонациональное превосходство одних людей над другими, не содержало призыва к насилию, способствовало укреплению нравственного и психического здоровья личности. К примеру, христианский религиозный дискурс может оказаться психотерапевтическим средством против синдрома «осатаневшей

самости», т.е. безбрежного индивидуализма, нигилизма и своеволия, а также средством психологической компенсации несбывшихся надежд и невосполнимых утрат личности. Безрелигиозное мировоззрение склоняет человека к убеждению, что его жизнь — это единственный и данный ему как бесценный, но временный дар. Оно способно блокировать потенциал её безграничного самоуничижения и атрофию социальной активности.

Уместно напомнить, что толерантность не равнозначна «принятию других, каковы они есть», как об этом нередко пишется в нашей философско-культурологической публицистике. Субъекты мировоззренческой толерантности должны проявлять неуступчивость, а нередко и активное – в легитимных рамках – противодействие по отношению к идеологии расистских и ультранационалистических организаций, экстремистских религиозных сект, объединений фашиствующих молодчиков, «мировоззрения» коррупционеров всех рангов и мастей.

Любой человек волен идти по жизни с понятной ему и родственной его душевной организации «искупительной истиной», и никто не должен понуждать его к какому бы то ни было «аутентичному» мировоззрению. Атеизм полагает, что основы нравственных ценностей и принципов формировались независимо от религии. Возможно, что так оно и было. Однако среди возвышаемых религией нравственных принципов, которые принимали в ней простую и легкую для усвоения форму, есть такие (верность и незлобивость, терпимость и трудолюбие, сочувствие и независтливость), которые и без какой-либо атеистической «правки» имеют право быть включёнными в сокровищницу общечеловеческой морали. И нет никаких разумных оснований для того, чтобы упрекать христианство, иудаизм или ислам в намерении, говоря словами авторитетного христианского мыслителя современности К.С. Льюиса, «снова и снова возвращать нас к простым старым принципам, которые мы то и дело упускаем из виду» (Льюис 2013).

Следует все же отметить, что некоторые «простые старые принципы» в угоду власть предержащим были частично искажены церковными иерархами и богословами. К примеру, православный катехизис решительно настаивает на послушании и покорности представителям власти, внушая верующим, что в пятой заповеди (о почитании старших) под «родителями» следует подразумевать не только отца и мать, но и всех тех, кто «заступает место родителей», т. е. «начальников гражданских» и «начальников духовных», в первую очередь царя, затем церковных пастырей и, наконец, вообще всех «начальствующих в разных отношениях». В атеистическом СССР многие ценности и принципы общечеловеческой морали нашли отражение в Кодексе строителя коммунизма. Но и они были деформированы

идеологией большевизма. Достаточно напомнить о ленинском тезисе выводимости нравственности из интересов классовой борьбы пролетариата.

Кто-то надеется получить «искупление» верой в единого Бога (Христа, Аллаха, Яхве); другим уютнее проживать свою жизнь в секуляризированном мире научного материализма; третьи тяготеют к многокрасочному миру языческого многобожия и т.д. Ничего предосудительного нет и в том, что на разных этапах своей жизни человек обретает духовную опору в разных мировоззренческих «истинах». Но при этом непременным условием непреходящей позитивной значимости жизни любого человека является следование понятным и доступным каждому принципам морали. Перед моралью все равны – верующий ты или неверующий, идеалист либо материалист, и на каждом лежит бремя ответственности за следование нормам, которые определяют меру нашей человечности. И так ли уж важно, в чем усматривать их основание – в антропологическом единстве человечества, в закономерностях эволюции социального бытия, в абсолютных теоретических интуициях, или в Слове, которое было у Бога? Всечеловечность нравственных ценностей, воспринимаемой не как эмпирический факт (в контексте все ещё предельно разобщенного человечества), а как гуманистический проект, составит уже в не столь отдаленной перспективе необходимое условие выживания земной цивилизации. Разумеется, это единство не есть априорное, раз и навсегда предзаданное условие всепланетного человеческого бытия. В какой-то мере и оно будет переосмысливаться с учетом новых реалий в жизни последующих поколений. Конструирование и сценирование ценностного универсума глобализирующегося общества – таково одно из важнейших предназначений современной философии.

## Список литературы:

*Бердяев Н.А.* О русской философии. Челябинск, 1991.

*Вебер М.* Объективность познания в области социальных наук и социальной политики // Культурология. XX в. М., 1995.

*Вышеславцев Б.П.* Кризис индустриальной культуры. М., 2006.

*Гурина М.* Философия. М., 1998.

*Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах / Культурология. XX век. Антология. М., 1995.

*Дубровский Д.И.* Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие / Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М., 2013.

*Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.

*Лапшин И. И.* Шопенгауэр / Энциклопедический словарь. Издание Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона. СПб., 1903. Т. XXXIXA.

*Луначарский А.В.* Идеализм. http://lunacharsky.newgod.su/lib/ot-spinozy-do-marksa/idealizm (дата обращения 18.04. 2013).

*Льюис К.С.* Просто христианство. http://www.ru/hrs_lewis_1.htm (дата обращения 18.04. 2013).
*Назаретян А.П.* Мировоззренческая перспектива планетарной цивилизации / Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М., 2013.
*Познанский Д.* Цивилизационная несовместимость // Политический журнал. 2008. №4 (181). 11 марта.
*Рорти Р.* От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. 2003. №3.
*Рорти Р.* Антиклерикализм и атеизм. // Логос. 2008. №4.
*Степин В.С.* Философия и образы будущего // Вопросы философии. 1994. № 6.
*Уэйт Дж.* Политическая онтология / Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.
*Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т.2. М., 1990.
*Франк С.* Смысл жизни. http: // lib.ru/HRISTIAN/FRANK S L/smysl.txt (дата обращения 18.04. 2013).
*Jaspers K.* Die groβen Philosophen. Bd.1 München, 1957.
*Хайдеггер М.* Введение в метафизику. М., 1998.
*Шрамко Я.В.* Парадокс познаваемости мира / Логика: Перспективы развития: Сборник научных статей. Киев, 2006.

---

*Евгений Алексеевич Кротков* – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета (г. Белгород).