

ИННОВАЦИОННАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПРОГРАММА



Проект 3: устойчивое развитие: человек-природа-культурное наследие

Цель: реализация инновационных образовательных программ для подготовки и переподготовки специалистов социально-экономической, медико-биологической и культурной сфер и для формирования у населения здорового образа жизни.

Федеральное агентство по образованию

Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования

Владимирский государственный университет

Е.И. АРИНИН, Т.В. АНДРЯКОВА, Н.М. МАРКОВА

ДИАЛОГ РЕЛИГИОЗНЫХ И НЕРЕЛИГИОЗНЫХ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Курс лекций

Владимир 2008

УДК 2(082.1)

ББК 86я43

А81

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор
кафедры философии Института переподготовки и повышения
квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

И.Я. Кантеров

Доктор философских наук, профессор
кафедры культурологии и религиоведения
Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова

Н.М. Терехин

Печатается по решению редакционного совета
Владимирского государственного университета

Аринин, Е. И. Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений: курс
А 81 лекций / Е. И. Аринин, Т. В. Андрякова, Н. М. Маркова; Владим. гос. ун-т. –
Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2008. – 123 с.

ISBN 978-5-89368-867-2

Предполагает переосмысление сложившихся представлений о природе межмировоззренческого диалога, его институциональных и религиоведческих аспектах, что позволит преодолеть односторонность большинства распространенных трактовок данного объекта и выйти на уровень более полного и целостного понимания этого противоречивого явления российской и мировой религиозной жизни.

Предназначен для специальности 030801 – религиоведение при изучении дисциплин «Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений», «Философия религии», «Религиоведение», «История мировых религий», «История христианства».

Может быть использован в качестве дополнительного при изучении общего университетского курса по религиоведению.

Библиогр. : 15 назв.

УДК 2(082.1)

ББК 86я43

ISBN 978-5-89368-867-2

© Владимирский государственный
университет, 2008

Лекция 1. ФЕНОМЕН МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ

1.1. Постановка проблемы мировоззрения в западноевропейской философии

Сама проблема мировоззрения, его природы и основных особенностей, возникает вместе с философией, однако термин «мировоззрение» появился сравнительно недавно – чуть больше трёх столетий назад, более того, «слово “мировоззрение” (Weltanschauung), не имеет ни древнегреческого, ни римско-латинского эквивалента»¹. Этимологические исследования показывают, что он возникает в Германии. Именно в немецком языке в XVII веке впервые зафиксированы слова *Weltbetrachtung* – «рассмотрение мира», и *Weltbeschauung* – «созерцание мира», как *nomina actionis*, имена действия разглядывания мира в смысле отстраненного наблюдения явлений². Затем, в конце XVIII столетия появляется термин «*weltanschauung*», откуда он калькируется в другие языки, например в русский – «мировоззрение» или «миросозерцание», английский – «*world-view*» или «*world-outlook*» и т.п.

Несмотря на то, что термин «мировоззрение» употребляется в философии относительно недавно, он получил совершенно разноплановые трактовки, что нашло свое отражение в обширной словарно-справочной литературе, анализ которой будет представлен ниже. Широкий диапазон значений данного термина обусловлен, прежде всего, многозначностью и полисемантизмом его составляющих частей. Так, слово «мир» может обозначать вселенную, одну из земель вселенной, особенно нашу Землю, весь род человеческий, общину, сходку³, социально-экономический тип общества (капиталистический мир и т.п.),

¹ Сергеев К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция // И. Кант. Трактаты. – СПб., 1996. – С. 33.

² Бибихин В.В. Мир. – Томск, 1995. – С.136.

³ См.: Даль В. Толковый словарь живого Великорусского языка. М., 1978. Т.1-4. – С. 330.

общественную (социальная, профессиональная и др.) среду, определенную сферу, область в природе, определенный круг явлений психической жизни (например, мир чувств)⁴. В таком значении, как совокупность всей множественности, понятие «мир» тождественно понятию вселенной (или универса, универсума, космоса, т.е. порядка⁵ как такового, противопоставленного хаосу).

Начиная с утверждения христианства и вплоть до конца XVIII века понятие «мир» обозначало весь комплекс творения, противостоящий Богу. Вл. Соловьев в духе сложившейся богословской традиции так определял данный термин: «*Мирь* (χoσμoς, mundus, Welt), в собственно философском смысле – связная совокупность множественного бытия, в отличие от единого начала бытия (отсюда противоположение: Бог и М.). Далее название М. переносится на всякую частную область бытия, в каком-либо отношении однородного, так что говорится о различных М...»⁶.

После И. Канта это понятие связывается с двумя основными значениями: «1) совокупность объектов, образующих физический универсум; это материальный мир, объект науки; 2) комплекс человеческих отношений, образующих человечество; это мир в «экзистенциальном» смысле в его противопоставлении физическому универсуму. Это мир человеческих отношений, который Кант, исходя из предположения, что все эти отношения выражают моральную и чисто рациональную интенцию, назвал “интеллигибельным миром”»⁷.

Следующий большой этап связан с философией М. Хайдеггера, где мир начинает пониматься как вид бытия человеческого существования, проникновение в трансцендентальное, преодоление отрешенности от мира и изолированности субъекта. То есть слово «мир» здесь уже означает открытость субъекта «свету» (как физическому, так и духовному) в

⁴ См.: Большая Советская энциклопедия / гл. ред. Б.А. Введенский. – М., 1954. – С. 564.

⁵ См.: Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.1. Античность. – СПб., 1994. – С. 277.

⁶ Соловьев Вл. *Мирь* // Энциклопедический словарь. – СПб.: издатели Ф.А.Брокгауз, И.А.Ефрон, 1896; Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений). Репринтное воспроизведение издания 1900 г. – М., 1993. – С. 526.

⁷ Дидье Жюлиа. Философский словарь: Пер. с фр. – М., 2000. – С. 248.

противостоянии темноте «земли» (символизирующей укорененность живого существа в его физической и исторической среде)⁸.

Подытоживая вышесказанное, мы приходим к двум противоположаемым представлениям о мире. Во-первых, мир представляется как система (космос, Земля, место обитания человека, социум), которая складывается из отдельных его составляющих или, иначе, распадается на отдельные самостоятельные сферы-миры. Во-вторых, мир видится как нечто целое, единое, сущее само по себе, независимое от смены особенностей его элементов, включающее в себя эту смену, и в этом смысле выступающее как нечто неделимое, неизменное, постоянное и вечное, самосохраняющееся в своем самодвижении.

Немецкое «Anschauung», в переводе на русский означающее «созерцание» или «воззрение», также многозначно. В философской литературе оно употреблялось для обозначения различных моментов и сторон познавательного процесса от непосредственно чувственного восприятия, противопоставляемого рассудку и разуму («живое созерцание») и до форм собственно рационального постижения действительности *a priori* («интеллектуальное созерцание»). В немецкой классической философии XVIII – XIX вв. под «созерцанием», как правило, понимали либо сам процесс философского познания, либо результаты этого познания – идеи, воззрения, принципы, системы и т.д.

Ещё раньше, у Б. Паскаля, подвергается сомнению достаточность рационального постижения бытия и рационалистической картезианской методологии редукционизма, и механической суммарности понимания бытия мира начинает противопоставляться сократовская методология «целостности» и «органицизма» его же цельного восприятия, при этом само познание дуализируется: «Мы познаем истину не только разумом, но и сердцем»⁹. Софистике и казуистике теологии иезуитов он противопоставлял «ученое незнание» Николая

⁸ См.: Дидье Жюлия. Философский словарь. – М., 2000. – С. 248; Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С. 279; Философский энциклопедический словарь. – М., 1997. – С. 270.

⁹ Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII веков. – М., 1984. – С. 320.

Кузанского, скептическое отношение ко всякому «всезнанию», теистическому или атеистическому, у которого всегда готов предвзятый ответ на любой вопрос о природе мира в целом.

Иммануил Кант, который, согласно утверждениям В.В. Бибихина, первым ввел понятие «мировоззрение» в философский обиход¹⁰, применил термин *Weltbeschauung*, «миросозерцание», в смысле старых немецких слов: разглядывание чувственного мира и составление представления об увиденном. Такое разглядывание и такое составление представления, согласно Канту, невозможно, если еще раньше того мир не дан нам каким-то другим способом, причем не зрительно, в силу невидимости целого мира. То есть, мировоззрение в смысле картины мира, его системы, не только проблематично, оно вообще не может возникнуть, ибо целый мир непосредственно невидим, он не позволяет увидеть себя иначе, чем из собственного мыслящего о нем существа.

В.В. Бибихин, анализируя вклад Канта, отмечает, что «мир есть “идея” в смысле сверхчувственного умопостигаемого целого, которое нельзя помыслить. Всякая попытка помыслить мир наталкивается на неразрешимые антиномии. В качестве такой сверхчувственной “идеи”, которая и от человеческого духа тоже требует способности к сверхразумному восприятию, мир делает возможным разглядывание всего, таится невидимым субстратом представлений о вселенной, дает схватить чувственный мир в едином интеллектуальном понятии. Миром как непостижимой идеей обеспечено всякое мировоззрение»¹¹.

Способность издалека угадать немислимый мир Кант называет не «*Geist*» (дух вообще), а «*Gemüte*» (дух в смысле нрава, сердечного волнения, интеллектуального чувства). Мировоззрение как рассмотрение всего мира возможно потому, что мир, который бесконечен, т.е. непостижим и несозерцаем, оказывается, тем не менее, схвачен целым взглядом раньше всякого мировоззрения. Так как, по Канту, целый мир уже априорно

¹⁰ Бибихин В.В. Мир. – Томск, 1995. – С.136-137.

¹¹ Бибихин В.В. Мир. – Томск, 1995. – С.137-138.

присутствует в человеке как трансцендентальном субъекте, то на основе трансцендентальных способностей индивид способен представить мир в мировоззрении, то есть в виде картины, системы (философской, научной), сложенной из различных частей.

На основе синтеза рационального и чувственного человек составляет определенное представление о мире, имеющее характер научного знания, последнее, однако, никогда не дает человеку окончательно истинного понимания мира, который есть нечто самостоятельное, существующее независимо от наших теорий и представлений о нем. Таким образом, с одной стороны, мировоззрение есть и совокупность всех научных знаний о мире, формирующихся опытным путем, ограниченное конкретными историческими возможностями чувственного восприятия, экспериментальной техники и рационального категориального аппарата нашего разума, а с другой стороны, и прежде всего, оно выступает как априорное знание о целом мире и его цельности и единстве, которое уже дано человеку как особая способность. Имманентный человеку образ целого мира, сущего, предстает в виде изначальной установки на восприятие мира эмпирического, восполняя невозможность и неспособность человеческого сознания отразить целый мир во всех его многообразных частных формах.

В работе Ф. Шлейермахера «Речи о религии» (1799), с которой ученые связывают появление слова «мировоззрение» в литературе немецкого романтизма, данный термин получил значение мыслимой совокупности знания, опыта или представления о мире и человеческом бытии, основанном на мышлении, чувстве, воле и действии человека. В отличие от «картины мира» (выражения, обозначающего продукт или результат созерцания системы мира), мировоззрение рассматривалось как исходящее от субъекта творческое осмысление человеческого бытия, в основе которого лежит стремление к целостному осознанию общих взаимосвязей природы, общества, индивида в единой системе взглядов и представлений¹².

¹² См.: Черноволенко В.Ф. Мировоззрение и научное познание. – Киев, 1970. – 174 с.

Следующим фундаментальным шагом в осмыслении проблематики мировоззрения стала философская система Гегеля, утверждавшего, что категории есть объективные формы действительности, в основе которой лежит «Мировой Разум», «Абсолютная Идея» или «Мировой Дух». «Абсолютный дух есть ... вечно в-себе-самом-сущее ... и в глубь себя возвращающееся и возвращенное *тождество*; единая и всеобщая *субстанция* как духовная, перводеление (Urteil) *на себя и на знание*, для которого она существует как таковая»¹³. В противопоставление кантовской непознаваемой «вещи-в-себе», Гегель провозгласил диалектический принцип «сущность является, явление существенно», а, следовательно, так или иначе познаваемо, ибо мир и дух человека движим одним и тем же Мировым Духом.

В процессе самопознания Мировой Дух проходит три этапа: пребывание самопознающей Абсолютной Идеи в её собственном лоне, в стихии чистого мышления (логика, в которой идея раскрывает свое содержание в системе законов и категорий диалектики); самораскрытие и развитие Мирового Духа в форме «инобытия» в виде явлений природы (развивается не сама природа, а лишь движущие ею категории); развитие идеи в мышлении и в истории человечества (история духа)¹⁴. На этом последнем этапе Абсолютная Идея возвращается к самой себе и постигает себя в форме человеческого сознания и самосознания. Тремя ступенями проявления и развития Абсолютного Духа здесь выступают искусство, религия и философия.

Искусство, религия и философия предстают не только тремя этапами (формами) самопознания Абсолюта, но и тремя формами мировоззрений, проявляющимися в истории человечества, развивающимися, эволюционирующими во времени, источником развития которых являются их собственные противоречия.

Гегель полагает, что современный человек не живет «в своей ближайшей среде тем образом, который являет ему эта среда как его собственное произведение», в качестве предметов, сделанных им самим, либо происходят

¹³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа / Отв. ред. Е.П. Ситковский. – М., 1977. – С. 382.

¹⁴ Спиркин А.Г. Основы философии: учеб. пособие для вузов. – М., 1988. – С. 63.

из непосредственного жизненного окружения. Современный мир в сложности своих связей и опосредований перестал быть доступным и непосредственному созерцанию, и искусству, он познаваем лишь в понятийной диалектике. Тезис о том, что у искусства лучшие времена позади – это тезис о прозаичности современного мира и о том, что искусство со всей тесной связью с чувственным созерцанием перестало быть адекватной формой истинного познания¹⁵.

Таким образом, Гегель заложил основы фундаментального проекта объективной взаимосвязи всех индивидуальных мировоззренческих форм (относительно определенных и сложившихся) в единое, субстанциональное, строго рациональное (в границах возможностей каждой исторической эпохи) понимание, которое процессуально связывает между собой мировоззрения образованного интеллектуала и невежественного бродяги, древнего мага и современного богослова, дотошного эмпирика и отрешенного пророка. Каждый из них выделялся особенным явлением в своей нише глобальной исторической иерархии движения духа.

Во второй половине XIX в. под влиянием Гегеля термин «мировоззрение» начинает употребляться синонимично терминам «философия» и «метафизика», т.е. как систематизированное рациональное представление о началах бытия природы и человека. Появляется огромное множество такого рода публикаций, где излагаются теории космоса и человека. Я. Буркхардт писал: «Раньше каждый был ослом на свой страх и риск и оставлял мир в покое; теперь, наоборот, всякий считает себя “образованным”, соштыпывает себе “мировоззрение” и давай проповедовать его ближнему»¹⁶.

Метафизическое и гегелевское диалектическое понимание природы мировоззрения стало подвергаться критике позитивизмом, который в лице своего основоположника О. Конта, заявил претензии на создание новой,

¹⁵ История философии в кратком изложении. – М., 1994. – С. 540.

¹⁶ Цит. по: Бибахин В.В. Мир. – Томск, 1995. – С.139-140.

свободной от спекуляций диалектики и метафизики, позитивно-научной философии. Своей задачей позитивисты объявили упорядочение познавательного опыта путем создания единой классификации наук и взаимного согласования их методов и результатов, тогда как претензии метафизики на спекулятивное познание «мира в целокупности» отвергнуты.

Соответственно новому пониманию предмета философии и характера философских проблем в позитивистской литературе термин «мировоззрение» стал использоваться в смысле обозначения совокупности «метафизических псевдопроблем», лишенных какого-либо научного содержания. Окружающий мир позитивизм рассматривал как объект изучения свободными и независимыми положительными науками, задача же позитивной философии виделась в анализе познавательного опыта этих наук. Мировоззрение в этом контексте рассматривалось как система заблуждений относительно недостижимого для людей «мира в целом» и его воображаемой «сущности», унаследованная от предыдущих, донаучных ступеней познания (религиозной и метафизической, согласно О. Контю).

Именно наука должна была разрешить вопрос о природе мира, не прибегая к каким-либо сверхчувственным понятиям, а опираясь на опытные данные. Религия и метафизика провозглашались уже пройденными этапами в истории общества, своего рода духовно-интеллектуальными анахронизмами. Интуиция, прозрения и эмоции уступают место формулам, схемам и научным концепциям. «Новоевропейская ментальность суммирована в картине мира, которая не столько словесно-концептуальна, сколько концептуально-предметна»¹⁷, а потому тесно связана с практической жизнью, с материей, через которую и познается мир.

В конце XIX и начале XX века в позитивистской и марксистской литературе мировоззрение начинает пониматься как программа того, как человек должен себя вести, причем не столько в частной сфере, сколько в глобальном масштабе, как повеление от собственно отстраненно-

¹⁷ Шкуратов В.А. Историческая психология. – Ростов н/Д, 1994. – С. 178.

интуитивного созерцания и рассмотрения мира перейти к его масштабному преобразованию и конструированию.

О силе влияния и распространения этого подхода свидетельствует и то, что в соответствии с подобной позицией написан целый ряд работ современных авторов, посвященных проблематике мировоззрений и их типологизации, причем сами авторы могут быть сознательно верующими, т.е. представляющими современные религии, а не науку как таковую. В качестве примера можно назвать «Парад миров: типология мировоззрений» Джеймса Сайра и др.¹⁸, которые во многом повторяют традиционные для позитивистов взгляды на мировоззрение как систему взглядов, убеждений, установок, жизненной позиции человека. В частности, по мнению английского христианского философа Д. Сайра, каждый человек имеет то или иное мировоззрение. Все, что мы может помыслить, мы делаем в мировоззренческом контексте¹⁹.

Мировоззрение, согласно Сайру, «это ряд предпосылок (истинных полностью, отчасти или совершенно ложных), которых мы придерживаемся (сознательно или бессознательно, последовательно или непоследовательно), размышляя об основных слагаемых нашего мира»²⁰. При том предпосылки в определенной степени согласованы между собой, что является подтверждением структурности мировоззрения.

Природу мировоззрения Д. Сайр рассматривает в контексте ответов на следующие семь вопросов:

1. *Что представляет собой первичная реальность, то есть реальность самой реальности?*
2. *Какова природа внешней по отношению к нам реальности, то есть того мира, который нас окружает?*
3. *Что такое человек?*
4. *Что происходит в момент смерти?*

¹⁸См.: Сайр Д. Парад миров: Типология мировоззрений. – СПб., 1997. – 248 с.; Green John C. Science, ideology, and world view: Essays in the history of evolutionary ideas. – Berkeley, 1981; World views / Ed. With fn introd. A retrospect by Macnamara M. – Pretoria, 1980.

¹⁹ Сайр Д. Парад миров: Типология мировоззрений. Пер. с англ. – СПб., 1997. – С. 13-14.

²⁰ Там же. С.14.

5. Почему вообще возможно познание?

6. Каким образом мы узнаем, что правильно и что неверно?

7. В чем смысл человеческой истории?²¹

Д. Сайр, по сути, отождествляет мировоззрение и философские системы: «Мы занимаем ту или иную позицию, и нежелание принять какое-то мировоззрение, в свою очередь, тоже оказывается мировоззрением или, по крайней мере, определенной философской установкой»²². Так он выделяет несколько основных типов мировоззрения, соответствующих философским направлениям, возникших со времен древности до наших дней:

1. Христианский теизм.

2. Деизм, представляющий вселенную как часовой механизм.

3. Натурализм и его практические формы: марксизм и секулярный гуманизм.

4. Нигилизм.

5. Атеистический экзистенциализм.

6. Теистический экзистенциализм.

7. Восточный пантеистический монизм.

8. Новый век («New Age» – мировоззрение, основоположниками которого Сайр считает М. Фергюсона, Ф. Капру, Д. Гротуиса), в чьей основе лежит попытка соединения мистико-окультурных идей и сциентизма.

Таким образом, Д. Сайр вольно или невольно примыкает к распространенной в XX веке точке зрения, когда утверждает, что в основе мировоззрения лежит та или иная философская установка (требуемая директива), и задача любого мировоззрения не поиск истины, таинственных оснований сущего, цельности мира, а приобщение нового поколения к уже выработанной и традиционной позиции в отношении к миру. Аналогично и понимание мировоззрения многими другими современными религиозными авторами, в том числе и пишущими о проблемах христианского образования именно как о проблемах

²¹ Сайр Д. Парад миров: Типология мировоззрений. Пер. с англ. – СПб., 1997. – С.15-16.

²² Там же. С.17.

формирования у молодого поколения определенных требуемых априорных установок²³.

Ответом на такую позицию явились поиски философии второй половины XIX – первой половины XX вв., представлявшие собой попытки иначе решить проблему предмета мировоззрения и философии. Так, Герман Гессе отмечал, что «мировоззрение может означать всегда только созерцание определенного рода, а именно такого рода созерцание, которое *интуитивно* охватывает отдельные реалии как части «мира», цельного космоса»²⁴. Единство мировоззрения – в цельности субъективно-интуитивной веры в таинственное бытие реальности, стоящей за многообразной действительностью.

Данное направление начинается с поисков «философии жизни», где предметом размышлений становится человек в его субъективном «переживании» мира, а не окружающий мир (материальный и социальный) как таковой и его объективные законы. Соответственно, главными проблемами философии стали проблемы цели и смысла жизни, ценностей, психологической структуры личности и т.п. Среди представителей этого направления можно назвать С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Р. Эйккена, В. Дильтея, А. Бергсона, М. Шелера – сторонников экзистенциализма, феноменологии, философии процесса и аналитической психологии.

Термину «мировоззрение» в разнообразной и разнородной литературе данного направления было придано существенно новое содержание. Под «мировоззрением» стали понимать совокупность проблем, взглядов, идеалов и т.д., в которых находит свое выражение присущая человеку устремленность к целостному, гармоническому упорядочиванию своего «переживания мира», «внутреннего опыта». Предполагалось, что мировоззрение тесно связано с внутренним миром человека, выступает как «тотальное самосознание» индивидов, как активная и направляющая духовная сила, во власти которой находятся воля, разум и действия личности. Поэтому оно представлялось

²³ Гудинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение. – Ярославль, 2000. – С. 5; Моррис Г. Христианское образование для реального мира. – М., 1993. – С.10-12.

²⁴ Цит. по Бибахин В.В. Мир. – Томск, 1995. – С.140.

знанием, стоящим на порядок выше положительных наук, изучающих лишь внешний мир.

Мировоззрение не может быть определено через науку, так как она для человека внутренне не связана с бытием как таковым. «Последний корень мировоззрения – это жизнь»²⁵ – утверждал В. Дильтей. Жизнь – не действительный биологический и социально-практический процесс взаимодействия человека с объективным миром, а «полнота, целостность, многообразие переживаний» индивида, объективацией которых является внешняя реальность, поскольку именно «жизнь каждого индивида творит сама из себя свой собственный мир»²⁶. Мирозерцание складывается одновременно из взгляда человека на *целый мир как единое* и из отношения к *миру в целом* (т.е. как к внешне воспринимаемому через множество составляющих его частей) – к обществу, природе, вещам, отдельным людям.

Каким же образом складывается отношение к миру, эта система взглядов, принципов, самого устройства жизни? Дильтей считает, что «из размышлений над жизнью возникает жизненный опыт отдельного события, возникающее из столкновения наших инстинктов и чувств в нас с окружающими и судьбой вне нас, обобщаются в этом опыте в знания»²⁷. Такие знания о жизни и определяют то или иное отношение к ней и понимание ее, то есть – мировоззрение. Но оно не является ни логической системой, которую можно словесно передать подрастающему поколению, ни хаотичным набором жизненных впечатлений, знаний, отношений и опыта.

Мировоззрение представляет собой внутренне цельную систему, либо же стремится к такой цельности, комплексности, вытекающей из самой цельной природы бытия. Возможность систематизации накопленного жизненного опыта посредством мышления обуславливается также и социальной жизнью,

²⁵ Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. – СПб., 1912. – С.123.

²⁶ Там же. С.124.

²⁷ Там же. С.126-127.

являющейся регулятором поведения индивидов и стимулом познания посредством общения.

Общей основой жизненного опыта В. Дильтею видятся «воззрения о силе случая, о непрочности всего, что у нас есть, что мы любим или ненавидим или боимся, о постоянной угрозе смерти, всеильно определяющей для каждого из нас значение и смысл жизни»²⁸.

Сходные тенденции прослеживаются в более поздних работах экзистенциалистов о переживании человеком пограничных состояний или в учении о коллективном бессознательном К. Юнга. Оно представлено в виде архетипов, то есть фундаментальных переживаний, лежащих в основании формальных образцов поведения. В. Дильтей также отмечал общечеловеческие родовые психологические основы, на которых строится любое мировоззрение, «так как корни их заложены в жизненном опыте бесчисленного множества поколений»²⁹.

Наиболее важным условием мировоззрения В. Дильтей полагал то влияние окружающего мира, которое ограничивает свободу человека, оказывает на него социокультурное воздействие. Из опыта этих столкновений сознание определяет некоторые качества бытия, которые находят свое выражение в виде бинарных оппозиций своего – чужого, закономерного – случайного, упорядоченного – хаотичного, понятного – загадочного и т.д. И то непонятное, необъяснимое, с чем сталкивается человек, как-то: рождение, развитие, смерть, – не всегда позволяет объединить жизненные впечатления, эмпирический опыт в стройную систему онтологического знания. Мировоззрение не является продуктом одного только лишь рационального мышления, оно вообще есть процесс, где происходит «возвышение жизни до сознания в познании действительности, оценка жизни ... есть медленная и трудная работа, которую совершает человечество в развитии жизневоззрений»³⁰.

²⁸ Дильтей В. Указ соч. – С.127.

²⁹ Там же. – С.128.

³⁰ Там же. – С.138.

В. Дильтей разделяет науки по методу познания: науки о природе, опирающиеся на холодную деятельность ума, анализ и расчет, и науки о духе, где господствует метод герменевтики, сочувственного понимания. Если мы избираем объектом познания весь мир, то первый способ даст нам бесстрастную научную картину мира, существующего самого по себе, в такой картине мира человек будет рассматриваться как одно из звеньев структуры мира, а, по сути, оказываясь отчужденным от бытия мира.

Рациональность в процессе складывания общей картины мира или мировоззрения является «разновидностью ньютоновской причинности, т.е. объяснением, не проникающим за грань макротел, а применительно к человеку – в область его глубокой мотивации. Поэтому в конце концов рациональность оказывается не самоцельной, а технической в том смысле, что она только доставляет человеку навыки адаптации к жизни в сложно устроенной предметной среде. Духовных ценностей она не затрагивает, а если затрагивает, то это воспринимается как патологическое навязывание человеку машинообразного способа жизни»³¹.

Герменевтика помогает нам погрузиться в мир, но это будет уже сугубо человеческий, личностный мир. Однако, как бы мы ни прочувствовали, ни поняли его, в любом случае за границами нашего познания останется *весь* мир, который невозможно искусственно разделить на мир человеческий и мир природный, хотя бы потому, что сам человек возникает как существо природное. Тем не менее, продолжая оставаться в рамках парадигмы Нового времени в том, что в целом мире нет ничего, о чем нельзя было бы говорить и писать, и что нельзя было бы, в конце концов, вписать в картину мира, В. Дильтей определяет мировоззрение как взгляд на мир и положение человека в нем, представленный в полярности наук о природе и духе.

Многообразие мировоззренческих систем Дильтей, в отличие от О. Конта, полагает вечным, ибо эти великие типы мировоззрений «не могут быть обязаны своим происхождением тому или иному доказательству, ибо

³¹ Шкуратов В.А. Историческая психология. – Ростов н/Д, 1994. – С. 179.

никакое доказательство разрушить их не может. Отдельные ступени и специальные формы того или другого типа опровергаются, но корень их в жизни сохраняется и продолжает влиять и вызывать к жизни все новые и новые образования»³². Сохраняются и живут лишь те типы, которые соответствуют глубинным основам человеческой психики, главнейшим устремлениям людей.

Дильтей, как и Гегель, выделяет три основных типа мировоззрений: религиозное, поэтическое и метафизическое (или философское, распадающееся на натурализм, идеализм свободы и объективный идеализм), но трактует их иначе. Критерием типологизации служит характер отражения мира человеком в психологическом плане (от чувственного до рационального): в религиозном жизнепонимании главным фактором выступает вера (то есть преобладает коллективное интуитивно-чувственное восприятие), в поэтическом – создание индивидуальных художественных образов (синтез разума и чувств), в философском – работа индивидуального сознания, универсально соединяющего противоречивые образы мышления (интуиции и знания).

Дальнейшее переосмысление противостояния наук о духе и наук о природе в XX веке во многом связано с контекстом исследований в психоанализе и, особенно, с работами К. Юнга, который различает бессознательную установку к восприятию мира и собственно мировоззрение. Первой человек обладает практически с момента своего рождения. Оно опирается на тот психологический опыт человечества, который передается от поколения к поколению биологическим путем и хранится в виде архетипов в сфере психической наследственности, которую мыслитель назвал *коллективным бессознательным*³³. Мировоззрение же обусловлено развитым сознанием, «это ничто иное, как расширенное и углубленное сознание»³⁴.

³² Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах. – СПб., 1912. – С.138.

³³ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1994. – С. 235-236.

³⁴ Там же. С. 222-223.

Формирование мировоззрения, согласно К. Юнгу, является работой нашего сознания и воли: «Мы можем говорить о мировоззрении ... только в том случае, если сделана хоть сколько-нибудь серьезная попытка абстрактно или наглядно сформулировать свою установку, выяснить для самого себя, почему и для чего мы так поступаем и так живем»³⁵. То есть мировоззрение – это сознательно выбранная и развернутая установка, под которой понимается цель или смысл жизни человека, выраженный общей направляющей идеей, обусловленной опытом, принципами, идеалами, аффектами и пр. Как содержание сознания мы приобретаем индивидуально³⁶, так, можно сказать, и мировоззрение мы сами сознательно формируем в индивидуальном порядке.

Формирование мировоззрения молодежи и каждого человека, по К. Юнгу, подразумевает отношение существующей социальной реальности и коллективного бессознательного: «Если бы не существовало коллективного бессознательного, то все можно было бы сделать просто путем воспитания; можно было бы, не нанеся вреда, превратить человека в одушевленную машину или взрастить идеал. Но всем этим стараниям определены тесные рамки, ибо существуют доминанты бессознательного, которые выдвигают почти непреодолимые требования к исполнению»³⁷.

Бессознательная готовность, лежащая по ту сторону сознательного, необходима для рождения автономной установки, и если такой готовности нет, то, как бы человеку не хотелось сознательно, он не смог бы изменить себя и свое мировоззрение: «Нельзя, так сказать, *захотеть* быть духовным»³⁸. Сознание само и произвольно выбирает то, к чему следует стремиться, в основе этого выбора лежит бессознательная предрасположенность к той или иной цели. Юнг не разрешает вопроса о том, в какой степени сознательно индивид выбирает те или иные жизненные идеалы, цели, ценности,

³⁵ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1994. – С.222.

³⁶ Там же. С.235-236.

³⁷ Там же. С.236.

³⁸ Там же.

составляющие фундамент жизненной установки, мировоззрения. Это, говорит он, «скорее вопрос судьбы»³⁹.

К. Юнг полагал, что мировоззрение «охватывает все виды *установок к миру*, включая философскую»⁴⁰. Так, он выделяет эстетическое, религиозное, идеалистическое, реалистическое, романтическое, практическое мировоззрения, рассматривая их лишь как некоторые из возможных. В целом, мировоззрение включает в себя отношение к миру и к самому себе. Познавая мир, человек создает образ, картину мира, которая, в свою очередь, влияет на человека, на его отношение к миру и к самому себе: «не только мы создаем картину мира, она со своей стороны тоже нас изменяет»⁴¹. Мировоззрение динамично, а не статично. Мир постоянно меняется и, вместе с миром, меняемся мы сами, при этом неизбежно будет изменяться и картина мира, созданная человеком, или его мировоззрение, в свою очередь, побуждая нас так или иначе изменять отношение к миру, а значит и сам мир.

Доверие социально принятым и легитимным формам мировоззрения делает малозаметным их субъективное происхождение: «Дело в том, что если вовне имеется идеальная и ритуальная форма, в которой воплощены все душевные устремления и надежды, например полная жизни форма религии, то тогда душа находится вовне и не существует душевной проблемы, так же как нет тогда и бессознательного в нашем понимании»⁴². Когда форма религии не может больше охватить всей полноты жизни человека, «тогда душа начинает становиться фактором, к которому при помощи обычных средств подступиться уже невозможно»⁴³.

В современном социуме, лишенном столь сильного, по сравнению с прошлыми эпохами, влияния церковной религии, человек оказывается один на один со своими проблемами, перед необходимостью вести борьбу на два фронта: «впереди борьба за существование, позади борьба против

³⁹ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1994. – С. 286-287.

⁴⁰ Там же. – С. 219.

⁴¹ Там же. – С. 222-223.

⁴² Там же. – С. 298.

⁴³ Там же. – С. 299.

собственной мятежной инстинктивной природы»⁴⁴. Но, с другой стороны эта внутренняя душевная борьба становится стимулом к выработыванию собственной мировоззренческой позиции. Это предпосылка к тому, чтобы самостоятельно «...создать образ мира и самого себя, знать, что есть мир и кто есть я. ... это будет значить: *максимально возможное познание*»⁴⁵, то есть обладание мировоззрением. Как отмечает Д.Е. Фурст, «мы можем познавать не понимая, т.е. без сознания, но мы не можем иметь сознания без познания»⁴⁶.

Бессознательное – не враг сознательного, но его историко-эволюционная причина, «поскольку коллективное бессознательное является осадком явлений мира»⁴⁷. В своей совокупности бессознательное – это «нечто вроде не имеющего времени, так сказать, вечного образа мира, противостоящего нашей сиюминутной сознательной картине мира Бессознательный образ обладает особой, независимой от сознания энергией, благодаря которой он может оказывать сильнейшие душевные воздействия, воздействия, которые не показываются полностью на поверхности мира, но оказывают на нас тем более мощное влияние изнутри, из темноты, невидимое каждому, кто не подвергает достаточной критике свой сиюминутный образ мира и тем самым остается скрытым для самого себя»⁴⁸. Таким образом, мир не только внешне, снаружи, но и внутренне, «из самой глубокой и, по-видимому, самой субъективной подпочвы души», и всегда властно действует на нас. Это следует принять в качестве фактора, формирующего мировоззрение.

Итак, по мнению швейцарского психолога и философа, мировоззрением можно назвать интуитивную установку, определяющую отношение человека к миру и самому себе, выраженную в создаваемой сознательно картине мира, но, вместе с тем, обусловленную коллективным психологическим опытом всего человечества, по-своему преломляющимся в судьбе каждого индивида.

⁴⁴ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1994. – С.221.

⁴⁵ Там же. С. 224.

⁴⁶ Цит. по: Гак Г.М. Избранные философские труды. – М., 1981. – С. 34.

⁴⁷ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1994. – С. 240.

⁴⁸ Там же. С. 240.

Бессознательное выполняет компенсаторную функцию, восполняя неспособность сознания отражать целый мир в его динамике, становясь особенно заметным, когда прежняя картина мира перестает соответствовать изменяющейся социальной или культурной ситуации.

Более многоплановый и глубокий анализ мировоззрения в его связи с философией, культурой и субъективностью дал Мартин Хайдеггер. Появление понятия «мировоззрение» он соотносит с Новым временем. Новоевропейское восприятие мира кардинально отличается от греческого и, тем более, древнейшего первобытного: «Греческий человек *есть* как принимающий сущее, почему для греков мир и не может стать картиной»⁴⁹. Как показывают исследования А.В. Михайлова и С.С. Аверинцева⁵⁰, существенные черты классической античности стали системообразующими для большого культурно-исторического периода и сохранялись вплоть до XVIII столетия. «Целостная по своей природе мифориторическая культура распадается исторически “мгновенно” после крушения в результате буржуазных революций такого важного звена этой культуры как сословно-политическая структура общества»⁵¹, – замечает В.Ф. Петров-Стромский. По его, совершенно справедливому на наш взгляд, мнению «более глубокая сущность состоит в том, что она, разрушив непосредственно только политическую надстройку, тем самым сокрушила всю органическую целостность традиционной культуры. После этого все традиционные культурные нормы превращаются в предрассудки обыденного сознания, хранящие смысл уже не существующего целого, но продолжающие служить практическим нормам жизни, покуда до них не доберется научная рефлексия, рациональный дух которой питает самосознание личности»⁵².

Отличное от греческого внимания к миру, новоевропейское представление о мире выражается лучше всего в слове «*repraesentatio*»

⁴⁹ Хайдеггер М. *Время и бытие*. – М., 1993. – С. 50.

⁵⁰ См.: *Лики культуры*. – М., 1995; Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. – М., 1996.

⁵¹ Петров-Стромский В.Ф. *Три эстетики европейского искусства // Вопросы философии*. – №10. – 2000. – С.165.

⁵² Там же.

(представление). Сам термин «представление», отмечает М. Хайдеггер, «означает тут: поместить перед собой наличное как нечто противостоющее, соотнести с собой, представляющим, и понудить войти в это отношение к себе как в определяющую область. Где такое происходит, там человек составляет себе картину сущего. Составляя себе такую картину, однако, человек и самого себя выводит на сцену, на которой сущее должно впредь представлять, показывать себя, т.е. быть картиной»⁵³.

Следствием освобождения человека Нового времени явились субъективизм и индивидуализм, каждый человек становится субъектом: «*subiectum* мы должны понимать, конечно, как перевод греческого *υποκειμενον*. Так называется подлежащее, то, что в качестве основания собирает все на себе... Если теперь человек становится первым и исключительным субъектом, то это значит: он делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается все сущее. Человек становится точкой отсчета для сущего как такового. Такое возможно лишь с изменением восприятия сущего в целом»⁵⁴.

Восприятие сущего в целом транслируется с помощью картины мира, при этом под миром выступает обозначение сущего *в целом*, куда включается космос, природа, история, под этим словом подразумевается и основа мира, независимо от её отношения к миру. Составить картину чего-то «значит не только, что сущее у нас как-то представлено, а еще и то, что оно предстало нам во всем, что ему присуще и его составляет как система... Картина мира, сущностно понятая, означает таким образом не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины»⁵⁵. «Представление – уже не раскрытие себя вещам, а схватывание и постижение»⁵⁶.

Вероятно, в этом кроется ограниченность современного человека, заключающего мир в некую рамку, принимая во внимание не целый мир, а

⁵³ Хайдеггер М. *Время и бытие*. – М., 1993. – С. 50.

⁵⁴ Там же. С. 48-49.

⁵⁵ Там же. С. 49.

⁵⁶ Там же. С. 59.

мир в целом, в общем, «в представленности сущего», т.е. составленный как совокупность, мозаика из различных частей, как мир, преломленный собственным сознанием в некоторый образ. Поэтому в таком смысле мировоззрение как создание картины мира зачастую отождествляется с той или иной философской системой.

Системность, как замечает М. Хайдеггер, сама по себе тоже проблематична: «К сути картины относится составность, система. Под этим подразумевается, однако, не искусственная, внешняя классификация и соположение данности, а развертывающееся из проекта опредмечивания сущего структурное единство представленного как такового. В Средние века система невозможна; ибо там важен лишь порядок соответствий, а именно порядок сущего в смысле созданного Богом и предусмотренного в качестве его творения. Еще более чужда система грекам, хотя по-современному, но не совсем оправданно говорят о платоновской и аристотелевской системах. Научно-исследовательское производство есть развертывание и организация системы, причем последняя в свою очередь обуславливает эту организацию. Где мир становится системой, система приходит к господству, притом не только в мышлении. Но где руководит система, там всегда есть возможность ее вырождения в пустой формализм искусственно сколоченной лоскутной системности. К ней скатываются, когда иссякает исходная энергия проекта»⁵⁷.

Мировоззрение, по Хайдеггеру, не ограничивается лишь картиной мира. Оно включает в себя жизненную позицию человека, «принципиальное отношение к сущему»⁵⁸. Хайдеггер считает, что «появление слова “мировоззрение” как обозначения позиции человека посреди сущего свидетельствует о том, как решительно мир стал картиной, когда человек в качестве субъекта поднял собственную жизнь до командного положения всеобщей точки отсчета. Это значит: сущее считается сущим постольку и в такой мере, в какой оно вовлечено в эту жизнь и соотнесено с ней, т.е. переживается и становится

⁵⁷ См. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 55.

⁵⁸ Там же. С. 51.

переживанием»⁵⁹. В действительности же при этом происходит забвение того фундаментального положения, что «...мир в Бытии и времени – вовсе не собрание охваченных человеческой заботой, вещей, среди которых человек орудует молотком и другими инструментами, а трансценденция, т.е. то, что, наоборот, всегда неизбежно располагается за горизонтом всяких человеческих операций»⁶⁰.

Человек Нового времени в своём мировоззрении пытается структурировать и утвердить «позицию такого сущего, которое всему сущему задает меру и предписывает норму»⁶¹. Созданию мировоззрений способствует философия, в особенности, рациональные философские системы. Таким образом, «новоевропейское отношение к сущему при своем решительном развертывании превращается в размежевание мировоззрений, причем не каких угодно, а только тех, которые успели с последней решительностью занять крайние принципиальные позиции, возможные для нового человека»⁶².

М. Хайдеггер категорически возражает против отождествления мировоззрения с философией: «истолкование философии как мировоззренческой проповеди – ничуть не меньшее заблуждение, чем её характеристика как науки»⁶³, так как «... философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она сама... *Философия есть философствование*»⁶⁴.

Как таковая, философия только «...выглядит научным обоснованием и описанием мировоззрения, будучи, однако, чем-то иным»⁶⁵. Ссылаясь на Новалиса, что «философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома», «философия, метафизика есть ностальгия ...»⁶⁶, Хайдеггер спрашивает: «Повсюду быть дома – что это значит? Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и главное, в целом.

⁵⁹ Хайдеггер М. Время и бытие. – С. 51-52.

⁶⁰ Биbihин В.В. Мир. – Томск, 1995. – С. 54.

⁶¹ Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 52.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 328.

⁶⁴ Там же. С. 329.

⁶⁵ Там же. С. 335.

⁶⁶ Там же. С. 330, 331.

Это “*в целом*” и его целое мы называем миром. Мы всегда существуем, и пока мы существуем, мы всегда ожидаем чего-то. Нас всегда зовет Нечто как целое. Это “*в целом*” есть мир»⁶⁷. То есть философствование не ограничивает себя как мировоззрение каким-то определенным взглядом под некоторым углом зрения на мир с позиций теологии или атеизма, оно стремится выйти за пределы рубрикаций и охватить его целиком.

В отличие от мировоззрения, существенным качеством метафизики или философии является двусмысленность. Двусмысленность «принадлежит к позитивному существу метафизики»⁶⁸. Человек идет по дороге, но вдруг ему встречается развилка. Вместо одной дороги оказывается две. И он должен выбрать, по какой из них ему идти дальше. Так мировоззрение и будет являть собой тот единственный и однозначный путь, который может быть избран человеком. Философия же подразумевает, по Хайдеггеру, именно двойственность, стремление охватить все, все альтернативы, одновременно проходя этими двумя путями. Действительно, еще совсем недавно, в наших университетах преподавалась двуцветная картина развития философии и мировоззрений – материалистического и идеалистического, выйти за пределы которых считалось невозможным. Действительность оказалась много богаче, и само противостояние материализма и идеализма может и должно быть осмыслено с более широких позиций, как некогда сама философия встала над противостоянием разных мифов, как Аристотель поднялся над противостоянием Демокрита и Платона и т.п.

Следовательно, мировоззрение как директивное планирование и «программирование» поведения предполагает одностороннее понимание мира, которое будет проявляться в организации своего бытия человеком, тогда как философия как созерцание бытия в целом предполагает абсолютную свободу Я и всегда имеет в виду по крайней мере две возможности, но которые одновременно не могут быть проявлены в реальной

⁶⁷ Хайдеггер М. *Время и бытие*. – С.330.

⁶⁸ Там же. С.334.

эмпирической жизни индивидуума, за исключением самого процесса философствования: «Похоже, что творческая мысль и мировоззренчески-нравственные усилия должны сплавиться воедино, чтобы создать философию»⁶⁹, но этот распространенный взгляд представляет философию в «двусмысленно двоящемся облике как науку и как мировоззренческую проповедь».

Кроме того, философия не ограничивается познанием эмпирического мира, в отличие от науки, а результаты философского познания не имеют характера абсолютной достоверности, как в естественных науках: «Метафизика – это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом»⁷⁰. Метафизика «... есть мышление в предельных вбирающих понятиях, спрашивание, которое в каждом вопросе, а не только в конечном итоге спрашивает о целом. Всякий вопрос о целом захватывает и спрашивающего, ставит его исходя из целого под вопрос»⁷¹.

Философия не есть наука, потому что эта идея подрывает философию в её глубочайшей сути: «Что значит – предписать философии в качестве мерила познания и идеала истины математическое знание? Это означает не менее как сделать совершенно необязывающее и по своему содержанию самое пустое познание мерилom для самого обязывающего и полного – т.е. нацеленного на целое – познания. ...Превращение в абсолютную науку ... вообще не есть возможность *философии*»⁷².

В итоге, для Мартина Хайдеггера мировоззрение – это особое понятие, порожденное Новым временем и означающее жизненную позицию индивида, интуитивно опирающуюся на ту или иную основу, которая может быть осознана и явлена в определенной философской, научной или, шире, символической системе, в поведении. Хайдеггер, соглашаясь с Гумбольдтом,

⁶⁹ Хайдеггер М. Время и бытие. – С.335.

⁷⁰ Там же. С. 24.

⁷¹ Там же. С. 337.

⁷² Там же. С. 340.

особо выделял одну из форм мировоззрения, «впечатляющей силе которой приходится приписать особо действенную роль в истории человеческого развития»⁷³ – обыденный или естественный язык. В целом в философии Хайдеггера осознается и утверждается провозглашенный И. Кантом принцип свободного и оригинального применения своего разума на «созвучие с бытием всего сущего», она не призвана «вырабатывать» и развивать некоторое особенное мировоззрение, чтобы затем его распространять, внушать и проповедовать, ... но она имеет непосредственное и фундаментальное отношение к становлению любого мировоззрения»⁷⁴.

В контексте полемики с идеями К. Юнга и М. Хайдеггера развивается и концепция трех типов «овладения» миром (религиозного, научно-философского и художественного) Мартина Бубера. Религиозное восприятие мира видится ему не атавизмом прошлого, но глубоким актуально-жизненным началом, принципиально символичным, основанным на внутренних личностных переживаниях страха и любви к божественному. Религиозное высказывание всегда осознает себя только в качестве «символа» таинства бытия, тогда как рациональное, выражающее научно-философские умозаключения, претендует на овладение бытием, выступает стремлением манипулировать действительностью. Рационализм и является отвлечением от конкретной обусловленности слова глубинным бытием, жизнью, воображающим сами слова в качестве некоторой конечной «высшей» реальности как таковой, забывающим «предпосылочность» языка, лежащую вне самого языка⁷⁵.

Религиозное сообщение всегда «парадокс», антиномия, философское же – диалектика статической системы понятий и динамической системы проблем в объективном «мыслительном континууме», тогда как художественное – образ, где вообще остается неясным его прямое значение и

⁷³ Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 263.

⁷⁴ Сергеев К.А. Философия Канта и новейшая еврейская метафизическая позиция // Иммануил Кант. Трактаты. – СПб., 1996. – С. 36-37, 43.

⁷⁵ Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – С. 360–366.

объективное содержание. Философия (и наука) выступает как воля к истине, к формулировке универсальных общезначимых суждений, тогда как искусство – воля к индивидуальному, условному и «образному», метафорическому обозначению, не имеющему безусловного характера. Философия и искусство выступают как два отношения к божественному (бытийствующему). Под божественным (бытийствующим) понимается весь целый мир, всё сущее.

Целый мир (бытийствующее, или божественное) для философии (в том числе и хайдеггеровской) и искусства, в отличие от собственно «религии», неизбежно воспринимается «атеистически», как некое «Оно», но не «Ты», что превращает их в «молитву неверующего», в исповедание безличного бытия⁷⁶. Важно не то, какие именно изображения сакрального создаются людьми в зависимости от того, каковы они сами, нуждаются ли они в чувственных, телесных, художественных или абстрактных, философских, интуитивных «образах незримого», но то, чтобы эти образы всегда понимались именно как «символы» незримого и непостижимого, а не как оно само. Тем самым утверждается, что любое мировоззрение не есть истина, не есть постижение мира, а лишь различные, более или менее критичные и интеллектуальные образы, картины основания этого мира, и потому оно не может заменить собой целого мира, сущего как такового, вечно ускользающего от определений.

В целом, в самом общем плане, западная мысль может быть разделена на два направления в понимании мировоззрения. В первом случае особое внимание уделяется объективным, надсубъектным аспектам постижения бытия (теология, метафизика, Гегель, позитивизм, марксизм), тогда как во втором (философия жизни, психоанализ, экзистенциализм, феноменология) – интимно-субъектным, имманентным личности аспектам.

⁷⁶ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. – С. 366 – 368.

1.2. Проблема анализа мировоззрения в контексте отечественной философской мысли

Российскую философскую мысль вплоть до конца XIX века не занимала проблема мировоззрения как такового, поскольку общее понимание мира в целом задавалось, как правило, церковной точкой зрения. Доказательством тому может служить отсутствие упоминаний термина «мировоззрение» в многочисленных энциклопедических и справочных изданиях середины XIX – начала XX столетий⁷⁷.

Впервые мы сталкиваемся с термином «миросозерцание», близким понятию «мировоззрение» и иногда отождествляемым с ним, в «Толковом словаре» Владимира Даля, изданном в 1881 году. Он объясняет это слово как «умственное созерцание мира-миров, вселенной»⁷⁸, что дает широкие возможности для толкования данного понятия. Под «созерцанием» в то время начинало пониматься собственно лично-индивидуальное мироотношение, восприятие и понимание, отделяющееся от церковной позиции.

Самым, пожалуй, первым толкованием понятия «мировоззрение» стала статья в «Большой энциклопедии» 1896 года издания, редактором которой выступил С.И. Южаков. В этой энциклопедии мировоззрение выступает в двух аспектах. Во-первых, как «совокупность взглядов на сущность и значение вселенной, включая сюда и человечество» и подразумевает, по сути, различные философские взгляды на мир. Во-вторых, в более узком смысле, «под мировоззрением подразумевается воззрение только на человека, т.е. вся

⁷⁷ См.: Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1978. – Т.1-4; Словарь русского языка, составленный вторым отделением Императорской Академии Наук. – СПб., 1891; Энциклопедический словарь. – СПб.: издатели Ф.А.Брокгауз, И.А.Ефрон, 1896; Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древне-русских слов и выражений). Репринтное воспроизведение издания 1900 г. – М., 1993; Михельсон М.И. Русская мысль и речь: Свое и чужое: Опыт русской фразеологии: Сборник образных слов и иносказаний. – СПб., 1912; Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. – М., 1936; Большая Советская энциклопедия / гл. ред. О.Ю. Шмидт. – М., 1938; Большая Советская энциклопедия / гл. ред. Б.А. Введенский. – М., 1954.

⁷⁸ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1978. – Т.1-4. – С. 331.

сумма взглядов на происхождение, сущность и назначение человека, на его инстинкты и общее направление, а равно на конечную цель исторической жизни»⁷⁹ или философский взгляд на человека, поскольку именно человек создает учения о мире.

Образование мировоззрения или мирозерцания обусловлено, с одной стороны, теоретической потребностью нашего разума, а с другой, практической необходимостью поставить себя в определенную позицию по отношению к целому, вселенной, миру, социуму, другим людям и посредством этого приобрести «твердые точки соприкосновения» с действительностью. Автор отмечает, что для выработки мировоззрения человеку всегда требуется помощь творческой фантазии и мышления. Это связано, прежде всего, с тем, что ни одно научное исследование не может дать вполне цельный, заверченный образ действительности из-за бесконечности фактического материала, подлежащего осмыслению.

Тема мировоззрения очень обстоятельно начинает обсуждаться в творчестве философов Серебряного века, особенно, в работах П.А. Флоренского. Отец Павел предпочитает использовать термин «миропонимание», нежели «мировоззрение». Как христианский мыслитель, он ратует за восстановление подлинного христианского миропонимания, ибо современное ему мировоззрение, утвердившееся в общественном сознании, бездуховно и антигуманно. Флоренский предлагает свою типологию мировоззрений, отличную от чьи-либо иных, опирающуюся на разделение культуры на три особых типа. «Типы культуры: первая, – опирающаяся на мистическую жизнь, идущую к Богу; вторая, – идущая от Бога; и третья, – неопределенная смесь...»⁸⁰.

П. Флоренский выделяет следующие типы миропонимания: религиозное (христианское), «возрожденческое» (антропоцентричное, или гуманистическое)

⁷⁹ Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем знаниям / под ред. С.И. Южакова. – 13 т. Меланезийцы. – СПб., 1896. – С. 258.

⁸⁰ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1999. – С. 441-442.

и эклектическое, или смешанное. Он рассматривает их в синхронном, а не диахронном ряду, противопоставляя свою позицию эволюционизму О. Конта, где научное знание ставится выше религиозного и мифологического. Флоренский же, хотя и оценивает христианское миропонимание выше гуманистического или эклектического как обладающее истиной и более совершенной этикой, не занимается наивной апологетикой, но применяет феноменологический подход.

Термин «мировоззрение» Павел Флоренский употребляет только тогда, когда обращается к эпохе Ренессанса и к современности. К средневековью у него применен термин «миропонимание», поскольку тогда мир стремились именно понять, а не взирать на него со стороны. Понять – значит почувствовать то же, что и другой (в данном случае – мир), значит принять его таким, каков он есть, не разрушая целостности, с которой столкнулся. Понимание предполагает некое равенство во взаимоотношениях, а не отношения подчинения и господства. Поскольку «... мышление средневековое впускает в себя жизнь, т.е. допускает многообразие явлений, существенно связано с жизнью и разделяет вместе с «ней» всё разнообразие связей и наличие форм»⁸¹, постольку мы говорим о миропонимании средневековья, а не о мировоззрении той эпохи.

Христианское миропонимание – это жизнепереживание, а не отвлеченная от жизни система. В целом оно по своей глубинной сути – средневековое⁸², хотя связано и с более ранними философскими системами Платона и Аристотеля. П. Флоренский здесь полемизирует с В.С. Соловьевым, которому средневековое христианство не представлялось монолитным религиозным воззрением на мир. Для последнего это был «...исторический компромисс между христианством и язычеством, – тот двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на

⁸¹ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания / П. А. Флоренский. – М.: Мысль, 1999. – С. 451.

⁸² Там же. С. 387.

византийском Востоке»⁸³.

В.С. Соловьев разделял христианское учение и средневековое миросозерцание как идеал и реальность. С его позиций, средневековое мировоззрение оставалось на деле языческим по сути, хотя носители его и «признали истину христианства как внешнего факта и вошли с ним в некоторые внешние формальные отношения»⁸⁴. Ложность средневекового мировоззрения для В. Соловьева проистекает из антихристианского формализма и догматизма, индивидуализма и спиритуализма⁸⁵. Средневековое миросозерцание извратило христианство, в результате чего первое и пришло к своему упадку в эпохи Возрождения и Нового времени, но «...этот упадок для истинного христианства нисколько не страшен»⁸⁶.

Подлинное христианство предполагает не внешнее принятие обрядности и догматики учения, а составляет дело всей жизни, целью которой выступает спасение. Истинное же спасение есть перерождение, или новое рождение, которое предполагает отказ от прежней ложной жизни⁸⁷, полный пересмотр обыденно-привычных (статично-формальных) жизненных ценностей, переориентирование на истинное, идеальное миропостижение, способное проникать в действительное, овладевать им и преображать его. Средневековье, тем самым, для В. Соловьева, выступает со стороны его коллективно-обезличенного церковно-догматического характера, где почти нет места для самостоятельного подвижнического осознанно-индивидуального и интуитивно-личного мистического преображения действительной жизни человека.

С позиции Флоренского, средневековье есть особая духовная цельность, где основной особенностью религиозного мышления выступает антиномичность, и потому религиозная метафизика, лежащая в основе

⁸³ Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания / В.С. Соловьев. Избранное. – М., 1990. – С.114.

⁸⁴ Там же. С. 122-123.

⁸⁵ Там же. С. 131-132.

⁸⁶ Там же. С. 114-115.

⁸⁷ Там же. С. 122-123.

религиозного (т.е. христианского) миропонимания, имеет ту же особенность, что и философия, метафизика у Хайдеггера – антиномичность, диалогичность. Оба мыслителя пришли к такому выводу примерно в одно и то же время, в 20-е гг. XX столетия. Там, где антиномичность отрицается, там, по мнению Флоренского, имеет место рационализм, отсутствие религиозности. Христианское миропонимание поэтично, а не рационально, оно синтетично, а не аналитично, его методом выступает диалектика; в нем нет расщепления на субъект и объект познания, и это сближает его с народным (традиционным, наивно-цельным) мышлением. Оно реалистично и символично.

Символы религиозного миропонимания – живые, глубокие, содержащие и несущие в себе свет истины. «Истина всегда была дана людям и Она не есть плод научения какой-нибудь книги, не рациональное построение, а нечто гораздо более глубокое, внутри нас живущее – то, чем мы живем, дышим, питаемся»⁸⁸. Истина – это центр, сердце, душа средневекового мировоззрения, это Бог, но не какой-то отвлеченный, далекий, а реальный, близкий, как и весь мир. Флоренский, как и Соловьев, переживает трагизм оформленного догматикой христианства, его противостояние ранней живой вере, но он видит в средневековом бытии церкви больше жизни, чем формальностей, в отличие от современного ему периода, когда и верующие и неверующие пронизаны духом сциентизма.

Христианское мировоззрение вообще трудно для отстраненного понимания, гораздо легче человеку обратиться к научному мировоззрению, мировоззрению современных людей. Его исток – возрожденческое миропонимание, оторванное от жизни, миропонимание, которое дошло до своего логического предела, «... миропонимание человека, отпавшего от природы»⁸⁹, стремящегося окончательно завладеть ею, рационализировать ее по своим схемам и поработить. Это – признак кончины⁹⁰.

⁸⁸ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. – М.: Мысль, 1999. – С. 475.

⁸⁹ Там же. С. 390-391.

⁹⁰ Там же.

Отпадение от Бога одновременно сопровождается и отпадением от природы. На это обращал внимание также и В. Соловьев, говоря о «неверующих двигателях новейшего прогресса: «Христа они не могли обидеть своим неверием, но они обидели ту самую материальную природу, во имя которой многие из них действовали. Против лжехристианского спиритуализма, видящего в этой природе злое начало, они выставили другой столь же ложный взгляд, видящий в ней одно мертвое вещество, бездушную машину»⁹¹.

В результате западной Реформации и развития естествознания и философской мысли в Новое время, человек оторвался от бытия мира. Исторической эпохе, духовный климат которой имеет своим началом век Просвещения, нет равной в истории в своем фанатичном и непримиримом стремлении «свести человека на землю и опустошить небо»⁹², отмечал С.Н. Булгаков. Такое мировоззрение, однако, чревато своими апориями, или парадоксами, ибо «... человек изгоняет себя из мира, оставляя себя в своем мире, и попадает в небытие, где нет Бога. Парадокс. Хотел утвердить натуралистическое, антропологическое и гуманистическое миропонимание, но уничтожил и природу, и человека»⁹³.

Современный культурный человек уже не нуждается в идее, гипотезе Бога, он верит в себя как в абсолют. Он автономен, он прекрасен, он разумен, он – бог, если не в своей индивидуальности, единичности и обособленности, то в совокупности с другими, в своей субкультурной группировке, обществе, государстве, общемировом сообществе. Но Богу свойственна жизнь, человек же смертен, как не вечны никакие объединения людей⁹⁴.

В душе человечества, теряющего Бога, образуется пустота, ибо оно отказывается принимать религиозные доктрины в качестве высшей истины,

⁹¹ Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // В.С. Соловьев. Избранное. – М., 1990. – С. 131-132.

⁹² Булгаков С.Н. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения // История религии / А. Ельчанинов, В. Эрн, П. Флоренский, С. Булгаков. – М., 1991. – С. 218.

⁹³ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. – М.: Мысль, 1999. – С. 456.

⁹⁴ Булгаков С.Н. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения. – М., 1991. – С. 226.

но одновременно оно не может заглушить в себе голоса вечности, жажду абсолютного содержания жизни⁹⁵, отмечал С. Булгаков. Поиски иных, нерелигиозных путей к истине, вечности, единому, приводят человечество к науке, которая, как кажется, сама собой обладает ею, именно исключив из своего мировидения Бога. Человечеству стало казаться, что все предыдущие эпохи представляют собой царство дикости и варварства, и настоящая жизнь, озаренная светом науки и разума, только начинается.

Опираясь на свои субъективные, но абсолютно «разумные» основания, человек, начиная с XVIII–XIX вв., строит свой собственный, человеческий, сугубо субъективный мир: «Из абсолютности своих научных порождений выводят абсолютность своего разума»⁹⁶. Он пытается доказать, что в состоянии проделать сознательно то, что раньше делалось бессознательно. Его задача – объяснить появление всякой реальности⁹⁷. Отчужденный от природы, он желает сам, раскрыв законы её развития, на разумных, рациональных основаниях обустроить мир по-своему.

В ренессансном миропонимании наблюдается отрицание формы, а отсюда, и целого, что ведет к «количественному мировоззрению»⁹⁸, по отношению к пространству утверждаются механистические картины мира, а ко времени – эволюционизм. В возрожденческом мировосприятии и миропонимании существовало представление, что всё может быть изучено, исследовано, понято и систематизировано на основе открытых учеными законов, что нет ничего принципиально непостижимого, недоступного пониманию, а есть только еще неисследованное. Мир представлялся раздробленным на части, лишённые внутренней глубины и духовного смысла⁹⁹. Признание всех сфер области жизни автономными вытекает из того, что всеохватывающее христианское миропонимание перестало быть актуальным, не развивалось, было

⁹⁵ Булгаков С.Н. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения. – М., 1991. – С. 220.

⁹⁶ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. – М.: Мысль, 1999. – С. 456.

⁹⁷ Там же. С. 399.

⁹⁸ Там же. С. 369.

⁹⁹ Там же. С. 395.

вытеснено¹⁰⁰. Однако оказалось, что за простейшими элементами скрывается бесконечная сложность: «Но при всей этой сложности у всего есть определенная форма – единый принцип и начало»¹⁰¹.

Согласно П. Флоренскому, главная идея, бросающая вызов современной, по своему характеру позитивной науке – это идея целого. Жизнь проявляет себя в своей целостности, а не складывается из частей и окрашивает собою всякую индивидуальность. Жизнь органична, а не механистична, а потому в мире, как в живом теле нет частей, а только органы¹⁰².

Флоренский отмечает, что «наука не желает объяснять механизма всякого явления. Она устанавливает законы данного явления сообразно с основными законами, а на вопросы о частностях она не желает отвечать, – о том, как именно происходит то или иное явление»¹⁰³. Многие другие русские философы соглашались с ним. «Перед последними вопросами жизни и смерти, добра и зла, цели мира наука критическая, понимающая себя наука стоит безответно теперь, как будет стоять и всегда»¹⁰⁴, – писал С. Булгаков. Сила науки в том, что она отделяет себя от аксиологически-нравственных, смысложизненных проблем, утверждая свою автономность, объективность, беспристрастность. То же отмечал и Н. Бердяев, утверждавший, что научный рационализм держится лишь тем, что не углубляется до первооснов, до истоков¹⁰⁵.

Взаимосвязь явлений мира находит свое отражение в процессе синтеза знаний, накопленных в различных научных областях. Это явление, по мнению Павла Флоренского, знаменует собой восстановление, собирание в целое распавшихся частей мира, «и хотя полного мирообъединения нет, но есть, как некоторая реальность, приближение к нему»¹⁰⁶. Флоренский стремился возратить

¹⁰⁰ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. – М.: Мысль, 1999. – С. 388.

¹⁰¹ Там же. С. 397.

¹⁰² Там же. С.416.

¹⁰³ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. – М.: Мысль, 1999. – С.469.

¹⁰⁴ Булгаков С.Н. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения. – М., 1991. – С. 223.

¹⁰⁵ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.

¹⁰⁶ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. – М.: Мысль, 1999. – С.295.

христианское миропонимание в актуальную сферу человеческого бытия, и живой интерес среди мыслителей и образованных людей в начале XX века к православию, теологии, христианству в целом казался ему показателем динамики воскресения средневекового миропонимания.

В.В. Бибихин отмечает, что на рубеже веков в русской религиозной философии возрождается идея гнозиса – особой мистической формы познания: «Настроение гнозиса захватило особенно многих в начале нашей эры. Русскую идеалистическую мысль, особенно софиологию, на Западе тоже иногда называют гнозисом. Герои Андрея Платонова, строители нового общества, вооружены знанием-чувством, которое по существу то же, что в древнем гнозисе: надо разодрать ветось старого мира, чтобы обнять новый, настоящий»¹⁰⁷.

Философия, подчеркивает В.В. Бибихин, отнюдь не есть позитивистская критика языка или система знаний о мире и человеке: «Данте переводит на итальянский: философия есть *amoroso uso di sapienza*, любящее мудрствование. Привычно повторяя “философия”, мы давно не задумываемся, что говорим о принимающем понимании»¹⁰⁸, или понимающей любви.

Философия диалогична по своей природе. Диалог, как согласие, как принимающее понимание или понимающая любовь, выступает как способ найти себя в мире и сам целый мир¹⁰⁹, поскольку в другом я угадываю «настоящего себя, которого в самопознании не распознал и от которого в самонаблюдении отшатнулся, я отметаю, легко и уверенно, ложные образы, под которыми он, возможно, хочет в моих и своих глазах скрыться»¹¹⁰.

Диалог жизненно необходим, ибо «догадываясь через другого о себе самом, пусть в несогласии с ним, я утверждаю такую связь с ним, прочнее которой нет связи вещей или предметов: признаю его за существо, тоже способное, как я, сказать безусловное “да” только согласию мира; в самом

¹⁰⁷ Бибихин В.В. Мир. – Томск, 1995. – С. 50.

¹⁰⁸ Там же. С. 88.

¹⁰⁹ Там же. С. 83.

¹¹⁰ Там же. С.124.

его неприятия меня, в неспособности безусловно принять меня угадываю себя, свою собственную неприступность, а до того, пока приспособливал себя к образам своего сознания, нигде не мог себя узнать или угадать и оставался вызывающе одиноким»¹¹¹.

И христианское миропонимание в теории П. Флоренского и других религиозных философов выступает не как пройденный этап духовного развития человечества, но как особая форма субъективно-личностного мировоззрения (миропонимания), в котором главное внимание сосредоточено на путях сближения субъекта с Богом как истинным началом бытия. Возрожденческое и нововременное, научно-философское мировоззрения рассматриваются как субъекто-ориентированный эгоцентризм, чреватый забвением понимания особой природы бытия и неизбежной гибелью ослепленного самолюбованием человечества, активно познающего и завоевывающего объективную природу.

Вторым этапом обращения к проблеме мировоззрения в русской философии стали 50-70-е годы советской эпохи. Тогда появляется множество публикаций, посвященных изучению этого феномена, а термин «мировоззрение» становится постоянной составляющей словарей и энциклопедий¹¹².

Рассмотрим ряд основных тенденций, одной из которых было стремление ограничиться, прежде всего, исследованием проблемы с позиций объективизма, где доминирующая роль в формировании и развитии личного мировоззрения отводилась общественному, социально-экономическому фактору. Согласно марксистско-ленинской теории, «люди сами являются творцами истории, но творят её не по произволу, а на основе унаследованных ими от прошлых поколений объективных, материальных условий, в

¹¹¹ Бибихин В.В. Мир. – Томск, 1995. – С.125.

¹¹² См.: Большая Советская энциклопедия / гл. ред. Б.А. Введенский. – М., 1954. – Т.27. Медузы – Многоножка. – С. 574-575; Большая Советская энциклопедия. В 30 т. / гл. ред. А.М. Прохоров. – М., 1974. – Т.16. Мёзия. – Моршанск, 1974. – С. 320-321; Ожегов С.И. Словарь русского языка / под ред. д-ра филолог. наук проф. Н.Ю. Шведовой. – М., 1975. – С. 324.

соответствии с объективными законами»¹¹³. При этом «преувеличение роли общественного сопровождалось зачастую умалением человечески-индивидуального, личностного, потерей человека»¹¹⁴. Однако, как и в западноевропейской философии, в советской философии можно выделить два направления в толковании природы мировоззрения.

Представители первого направления, а именно, – В.Ж. Келле, Г.Я. Нестеренко, В.В. Мшвениерадзе, М.В. Мостепаненко, В.П. Рожин¹¹⁵, чьи взгляды исходили из социотризма, рассматривали мировоззрение как систему «взглядов, представлений о мире и его закономерностях, об окружающих человека явлениях природы и общества»¹¹⁶, то есть, по сути, отождествляли его с объективной, рационально построенной на базе идей марксистской философии картиной мира. Г.Я. Нестеренко полагал, что мировоззрение людей обусловлено общественным бытием, реальным материальным процессом жизни и деятельности людей, которые оказывают решающее воздействие на формирование сознания как общества в целом, так и каждого человека в отдельности¹¹⁷. Ф.В. Константинов отмечает, что человека, его сущность определяют (в смысле – формируют) общество, совокупность социальных отношений¹¹⁸. М.Б. Митин также настаивает на том, что «решающую роль в формировании человеческой личности играют условия общественной жизни, среда, в которой живет данный индивидуум»¹¹⁹. В.П. Рожин заявляет, что внутренний духовный мир человека должен формироваться «не стихийно и самотёком, а при активном вмешательстве нашей общественности и при руководящей роли Коммунистической партии», под их постоянным воздействием¹²⁰, а известный генетик Н.П. Дубинин

¹¹³ Спиркин А.Г. Основы философии. – М., 1988. – С. 78.

¹¹⁴ Канке В.А. Философия. – М., 2002. – С.107.

¹¹⁵ См.: Келле В.Ж. Структура общественного сознания. – М., 1964; Нестеренко Г.Я. Идеология, её особенности и формы. – М., 1964; Мшвениерадзе В.В. Идеалистическая гносеология на службе антигуманизма // Человек и эпоха. – М., 1964. – С. 218-234; Мостепаненко М.В. Философия и методы научного познания. – Л., 1972; Рожин В.П. Мировоззрение советского человека. – Л., 1960.

¹¹⁶ Большая Советская энциклопедия / гл. ред. Б.А. Введенский. – М., 1954. – Т.27. Медузы – Многоножка. – 664 с. – С. 574.

¹¹⁷ Нестеренко Г.Я. Идеология, её особенности и формы. – М., 1964. – С.147-148.

¹¹⁸ Константинов Ф.В. Человек и общество // Человек и эпоха. – М., 1964. – С. 79.

¹¹⁹ Митин М.Б. Человек как объект философских исследований // Человек и эпоха. – М., 1964. – С. 69.

¹²⁰ Рожин В.П. Мировоззрение советского человека. – Л., 1960. – С. 50.

писал, что «человек обладает единственной – социальной – сущностью, и говорить о биосоциальной сущности человека ... неверно. Термин «биосоциальное» ... означает, что природные основы человека... непосредственно влияют на развитие личности»¹²¹.

Большинство советских авторов, являясь сторонниками объективизма, обосновывают тезис о том, что мировоззрение прямо или опосредованно порождается определенным общественным строем. Теоретической основой мировоззрения, по мнению М.В. Мостепаненко, служит единая система знаний (философских и научных) обо всем бесконечном мире. Помимо этого, мировоззрение включает в себя некоторое идеологическое содержание и потому несет на себе отпечаток классовости, явно или неявно выражает какие-либо общественные идеалы, а в классовом обществе идеологическое содержание мировоззрения выдвигается на первый план¹²².

Исследователи, стоящие на социоцентристских позициях, не приходят к единому мнению. Одни полагают, что мировоззрение представляет собой систему предельно общих и объективных взглядов и представлений о мире¹²³. Другие же подразумевают под мировоззрением как систему предельно общих знаний, так и некоторое идеологическое содержание¹²⁴. Среди представителей данного направления встречаются и авторы, идентифицирующие это понятие с философией (в идеале, конечно, с марксистско-ленинской)¹²⁵.

Важно отметить проблему соотношения мировоззрения и самосознания, по которой также не было единства мнений. Одни авторы разделяли эти категории как «важнейшие центры человеческого сознания, которые обеспечивают единство отдельных психических функций человека»¹²⁶, то есть

¹²¹ Дубинин Н.П. Что такое человек. – М., 1983. – С. 33.

¹²² Мостепаненко М.В. Философия и методы научного познания. – Л., 1972. – С.11-12.

¹²³ См.: Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. – М., 1974. – С. 30; Рожин В.П. Мировоззрение советского человека. – Л., 1960. – С. 3-4.

¹²⁴ См.: Анищенко А.И. Структура общественного сознания. – М., 1973. – С. 46; Мостепаненко М.В. Философия и методы научного познания. – Л., 1972. – С.11-12.

¹²⁵ См.: Мшвениерадзе В.В. Идеалистическая гносеология на службе антигуманизма // Человек и эпоха. – М., 1964. – С. 219; Григорьян Б.Т. На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии. – М., 1969. – С. 39.

¹²⁶ Кобляков В.П. Этическое сознание. – Л., 1979. – С. 22; См. также: Рожин В.П. Мировоззрение советского человека. – Л., 1960. – С. 3-4.

подходили к определению сознания с общих объективистских позиций, противопоставляя субъектно-ориентированное понимание человека объективно существующей картине мира, с которой и отождествлялось собственно мировоззрение. Другие подразумевали под мировоззрением прежде всего «высшую форму социального самосознания»¹²⁷, соотнося объективную и субъективную стороны мировосприятия с осознанием личностью самой себя в рамках конкретного социума или культуры и рассматривая именно личность человека как субъекта, более или менее адекватно осознающего свою зависимость от внешних, социально обусловленных доминант. На практике такое понимание мировоззрения эпохи самим своим статусом ставилось выше личностного самоопределения и мировоззрения любого рядового индивида.

Категорию «мировоззрение» авторы объективно-социального подхода рассматривали и как явление общественного сознания¹²⁸, как «абстрагирование, отражение реальной действительности»¹²⁹ индивидуальным сознанием, обусловленным социальной обстановкой. Так как мировоззрение индивида выступает компонентом общественного сознания, то оно имеет стороны или области, соответствующие таким более устойчивым и базовым формам общественного сознания, как политическая, правовая, этическая, религиозная, эстетическая, научная, философская¹³⁰.

Области мировоззрения различают друг от друга по ряду признаков:

- по предмету отражения (ибо мир разделяется на отдельные сферы, каждую из которых отражает сознание);
- форме отражения;
- характеру общественной потребности;
- особенности характера развития;
- роли, которую они играют в общественной жизни индивида.

¹²⁷ Арцишевский Р.А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие. – Львов, 1986. – С. 62.

¹²⁸ См.: Уледов А.К. Общественная психология и идеология. – М., 1985. – С.149.

¹²⁹ Нестеренко Г.Я. Идеология, её особенности и формы. – М., 1964. – С.147-148.

¹³⁰ См.: Келле В.Ж. Структура общественного сознания. – М., 1964. – С.19-21; Гак Г.М. Избранные философские труды. – М., 1981. – 380 с. – С. 97-158.

Некоторые из сторон мировоззрения, отражая существующие социальные доминанты, могут быть более развиты, нежели другие, преобладать, активно проявляться в деятельности индивида, на основании этого считалось допустимым приводить следующую типологию мировоззрений:

- религиозное мировоззрение;
- научное мировоззрение;
- философское мировоззрение¹³¹.

Религия, наука и философия полагались относительно самостоятельными областями мировоззрения, оказывающими влияние на все стороны жизни субъекта, тогда как политические, этические и правовые взгляды в большей степени зависят от обусловленной первыми жизненной философии индивида. Поэтому они не выделяются в отдельные типы.

В советской философии наиболее распространенной и официально поддерживаемой была классификация мировоззрений на идеалистический и материалистический типы, соответствующие принятому делению философских направлений на два основных, по-своему отвечавших на коренные вопросы философии. Поэтому советские авторы выделяли «материалистическое» и «идеалистическое»¹³², «марксистское» и «идеалистическое, буржуазное»¹³³ мировоззрения или «научно-материалистическое мировоззрение» и «антинаучную идеалистическую философию»¹³⁴. Каждое из двух основных типов мировоззрения имело свои качественные характеристики, представленные следующими бинарными оппозициями:

- научное и ненаучное;

¹³¹См.: Мировоззрение // Большая Советская энциклопедия. В 30 т. / гл. ред. А.М. Прохоров. – М., 1974. – Т.16. – С. 320-321; Анищенко А.И. Структура общественного сознания. – М., 1973. – С. 29; Буянов В.С. Научное мировоззрение: Социально-философский аспект. – М., 1987. – С. 44; Кобляков В.П. Этическое сознание. – Л., 1979. – С. 30; Овчинников В.С. Мировоззрение как явление духовной жизни общества. – Л., 1978. – С. 4, 51-55; Абрамова Е.М. Естественно-научная и философская тенденции в мировоззрении современных ученых капиталистических стран. – М., 1985. – С.16-17; Довгаль А.А. Структура и исторические типы мировоззрения. – Киев, 1981. – С.13.

¹³² Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. – М., 1972. – С. 276; Кон И.С. Психология юношеского возраста. – М., 1976. – С.138.

¹³³ Константинов Ф.В. Человек и общество // Человек и эпоха. – М., 1964. – С. 70.

¹³⁴ Мшвениерадзе В.В. Идеалистическая гносеология на службе антигуманизма / Человек и эпоха. – М., 1964. – С. – 219.

- материалистическое и идеалистическое;
- диалектическое и метафизическое;
- атеистическое и религиозное;
- прогрессивное и реакционное¹³⁵.

Марксистско-ленинское, пролетарское мировоззрение безоговорочно признавалось единственно правильным, монолитным, оптимистическим в противоположность буржуазному – ложному, эклектическому, пессимистическому.

Другим критерием типологии мировоззрений утверждалось самое общее понимание развития общественного сознания, связанное с переходом человечества от одной общественно-экономической формации к другой. Таким образом, различали сознание рабовладельческой, феодальной, капиталистической и коммунистической формаций и соответствующие им и порожденные присущим им общественным строем типы мировоззрений. Внутри общественных эпох советские авторы различали мировоззрение власть имущих слоев общества и бесправных, иначе мировоззрение антагонистических классов¹³⁶: рабовладельцев и рабов, феодалов и зависимых крестьян, буржуазии и пролетариата. Мировоззрение класса – это «его взгляды на природу и общество в целом, на своё место в общественной жизни...»¹³⁷. Оно определяется характером его основного, то есть классового, интереса.

Второе направление в советской философии, подобно «философии жизни», исходя из относительно более выраженной ориентации на субъект, рассматривает мировоззрение в тесной связи с внутренними, личностно-

¹³⁵ См.: Мировоззрение // Большая Советская энциклопедия / гл. ред. Б.А.Введенский. – М., 1954. – С.574-575; Анищенко А.И. Структура общественного сознания. – М., 1973. – С. 49; Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. – М., 1972. – С. 276; Кон И.С. Психология юношеского возраста. – М., 1976. – С.138; Константинов Ф.В. Человек и общество // Человек и эпоха. – М., 1964. – С. 70; Мшвениерадзе В.В. Идеалистическая гносеология на службе антигуманизма // Человек и эпоха. – М., 1964. – С. 219; Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. – М., 1974. – С.12-30; Абрамова Е.М. Естественно-научная и философская тенденции в мировоззрении современных ученых капиталистических стран. – М., 1985. – С.15-16 и др.

¹³⁶ См.: Анищенко А.И. Структура общественного сознания. – М., 1973; Овчинников В.С. Мировоззрение как явление духовной жизни общества. – Л., 1978; Рожин В.П. Мировоззрение советского человека. – Л., 1960.

¹³⁷ Анищенко А.И. Структура общественного сознания. – М., 1973. – С. 46.

психологическими аспектами и особенностями жизни человека, с его переживанием, ощущением и восприятием мира, что ясно выражено в определении, где мировоззрение предстает как «...система взглядов на объективный мир и место человека в нем, на отношение человека к окружающей его действительности и самому себе, а также обусловленные этими взглядами основные жизненные позиции людей, их убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации»¹³⁸. К данному личностно-ориентированному направлению можно отнести В.Ф. Черноволенко, А.Г. Спиркина, И.С. Кона, А.К. Уледова, В.П. Коблякова, В.С. Овчинникова¹³⁹.

Сторонники личностно-ориентированного подхода рассматривают мировоззрение прежде всего как элемент духовной структуры личности¹⁴⁰. В их теориях мировоззрение не ограничивается только отражением мира, включая в себя совокупность разнообразных феноменов, как-то: знания и представления, убеждения и взгляды, принципы и идеалы, нормы и ценности, установки и оценки, и т.п.¹⁴¹. Авторы этого направления соотносят мировоззрение с системой убеждений¹⁴² или с системой ценностей¹⁴³. Мировоззрение связывают с сознанием индивида, определяя его как «практическое сознание»¹⁴⁴, или как состояние и функцию сознания¹⁴⁵, или же просто как порождение сознания¹⁴⁶.

¹³⁸ Большая Советская энциклопедия. В 30 т. / гл. ред. А.М. Прохоров. – М., 1974. – Т.16. Мёзия. – Моршанск. 1974. – С. 320.

¹³⁹ См.: Черноволенко В.Ф. Мировоззрение и научное познание. – Киев, 1970; Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. – М., 1972; Кон И.С. Психология юношеского возраста. – М., 1976; Уледов А.К. Общественная психология и идеология. – М., 1985; Кобляков В.П. Этическое сознание. – Л., 1979; Дубинин Н.П. Что такое человек. – М., 1983; Овчинников В.С. Мировоззрение как явление духовной жизни общества. – Л., 1978.

¹⁴⁰ См.: Арцишевский Р.А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие. – Львов, 1986. – С.110; Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. – М., 1972. – С. 268-269; Черноволенко В.Ф. Мировоззрение и научное познание. – Киев, 1970. – С. 57.

¹⁴¹ См.: Кон И.С. Психология юношеского возраста. – М., 1976. – С.138; Овчинников В.С. Мировоззрение как явление духовной жизни общества. – Л., 1978. – С. 3; Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. – М., 1972. – С. 269; Черноволенко В.Ф. Мировоззрение и научное познание. – Киев, 1970. – С. 54.

¹⁴² См.: Тонких А.С. Научное мировоззрение: понятие, структура, функции. – Воронеж, 1980. – С. 77; Богомолов Н.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. – М., 1983. – С. 30.

¹⁴³ См.: Лойфман И.Я. Мировоззрение как система ценностных ориентиров // Ленинская теория отражения. Ценностные аспекты отражения. – Свердловск, 1977. – С. 61; Масливченко А.Г. О внутренней свободе человека // Проблема человека в современной философии. – М., 1969. – С. 262.

¹⁴⁴ Кобляков В.П. Этическое сознание. – Л., 1979. – С. 30.

¹⁴⁵ См.: Кукушкина Е.И., Логунова Л.Б. Мировоззрение, познание, практика. – М., 1989. – С. 254.

¹⁴⁶ См.: Буянов В.С. Научное мировоззрение: Социально-философский аспект. – М., 1987. – С. 5.

Сторонники субъектно-центрированного подхода подчеркивают, что мировоззрение существует прежде всего на личностном уровне. Авторы данного направления полагали, что к таким объективным социальным образованиям, как партия, класс, страта и т.п., необходимо применять термин «идеология»¹⁴⁷, что подтверждается традицией истолкования данного термина. Субъектом идеологии всегда выступают некоторые социальные общности (классы, партии, субъекты политики и власти тех или иных эпох, поколений, общественных движений и т.д.¹⁴⁸), тогда как мировоззрение носит индивидуально-личностный характер. Во-вторых, «идеология существует только на уровне систематизированного сознания, в то время как мировоззрение может складываться и на уровне обыденного сознания»¹⁴⁹. В-третьих, мировоззрение и идеология различаются объектом отражения (у идеологии – общественные отношения, у мировоззрения – отношения между природой и обществом, человеком и миром, через которые рассматриваются и общественные отношения). В-четвертых, идеология относится только к оценочно-регулятивной сфере общественного сознания, мировоззрение же включает и познавательные компоненты.

В рамках субъектно-ориентированного подхода к пониманию природы мировоззрения развивалось и плодотворное сотрудничество философов с психологами, которыми исследовалось конкретное содержание понятия «мировоззрение», соотношение мировоззрения и сознания, смысл и цель жизни, ценностные ориентации личности, проблемы формирования мировоззрения и др.¹⁵⁰.

¹⁴⁷ См.: Василенко В.Л. Научное мировоззрение и теоретические проблемы его формирования в социалистическом обществе. – М., 1975. – С. 21; Фофанов В.П. Экономические отношения и экономическое сознание. – Новосибирск, 1979. – С. 86.

¹⁴⁸ См.: Идеология // Дидье Ж. Философский словарь. – М., 2000. – С.148; Келле В.Ж. Идеология // Большая Советская энциклопедия. – М., 1974. – Т.10. – С. 39; Келле В.Ж. Идеология // Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. – С. 206; Идеология // Политология: Энцикл. словарь. – М., 1993. – С. 115; Идеология // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. – М., 1936. – Т. 21. Звук – Индия. – 447-448.

¹⁴⁹ Арцишевский Р.А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие. – Львов, 1986. – С.115-116.

¹⁵⁰ См.: Рубинштейн С.Л. Основы психологии. – М., 1945; Немов Р.С. Психология. В 3 кн. Кн.1. Общие основы психологии. – М., 1997; Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа. – СПб., 1995.

Согласно терминам, утвердившимся в психологической науке, «ощущениями» называют осознаваемый или неосознаваемый продукт переработки центральной нервной системой человека значимых раздражителей, возникающих во внутренней или внешней среде¹⁵¹. При этом подразумевается, что ощущение – это самый элементарный психический процесс¹⁵² или «элементарные частицы опыта, из которых образуются восприятия и представления»¹⁵³.

Интересна позиция С.С. Гусева и Б.Я. Пукшанского, связывавших мировоззрение с определенной «общностью бессознательной, чувственной установки в отношении реального мира»¹⁵⁴, разделяя тем самым взгляды К. Юнга и таких американских психологов как Дж. Миллер, Е. Галантер и К. Прибрам, полагавших, что именно «чувственные образы-установки, представляющие собой совокупность взглядов человека на себя и Вселенную, и лежат в основе мироощущения»¹⁵⁵.

Категории «ощущения» психологи противопоставляют категорию «восприятия»: «В отличие от ощущений, которые не воспринимаются как свойства предметов, конкретных явлений или процессов, происходящих вне и независимо от нас, восприятие всегда выступает как субъективно соотносимое с оформленной в виде предметов, вне нас существующей действительностью, причем даже в том случае, когда мы имеем дело с иллюзиями или когда воспринимаемое свойство сравнительно элементарно, вызывает простое ощущение (в данном случае это отношение обязательно относится к какому-либо явлению или объекту, ассоциируется с ним)»¹⁵⁶.

Восприятие, по сравнению с ощущением, – более глубокий психический процесс, не ограничивающийся только сенсорной реакцией на внешний

¹⁵¹ См.: Немов Р.С. Психология. В 3 кн. Кн.1. Общие основы психологии. – М., 1997. – С.166; Рубинштейн С.Л. Основы психологии. – М., 1945. – С.154.

¹⁵² Там же.

¹⁵³ Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа. – СПб., 1995. – С.119.

¹⁵⁴ Гусев С.С., Пукшанский Б.Я. Обыденное мировоззрение: Структура и способы организации. – СПб., 1994. – С. 22.

¹⁵⁵ Там же. С. 23.

¹⁵⁶ Немов Р.С. Психология. В 3 кн. Кн.1. Общие основы психологии. – М., 1997. – С.181.

раздражитель, но являющийся отражением объективной действительности, это «процесс осознания чего-либо»¹⁵⁷. Мировосприятие выступает более рационализированным по сравнению с мироощущением, хотя в значительной мере сохраняет чувственно-эмоциональный характер¹⁵⁸. Результатом восприятия выступает образ предмета или явления, который складывается в ходе активного их отражения.

Мировосприятие и мироощущение может непосредственно проявляться в образах как поэтического, так и прозаического художественного творчества. Такое постижение действительности носит преимущественно субъективный характер, и ещё Аристотель отмечал, что «ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью»¹⁵⁹. Другие философы полагали восприятие началом собственно мыслительной деятельности, противопоставляя ему собственно «понятие» (понимание, мышление, познание) или знание о действительности. Но если Лейбниц понимал под восприятием смутное мышление, или мышление в низшей, «зачаточной» степени развития, то для Канта восприятие предметов обусловлено действием собственно рассудка, связывающего определенным способом разнообразный, извне данный материал ощущений¹⁶⁰.

Согласуясь с традициями рационализма, некоторые советские философы относили мировосприятие и мироощущение к низшим уровням мировоззрения. Так, Р.А. Арцишевский считает мироощущение и мировосприятие поверхностным (в некоторой степени) отражением действительности, на которые в большой степени накладывают отпечаток индивидуальные свойства людей, их пол, возраст, состояние здоровья, профессия, материальное положение и т.д.¹⁶¹. Тем самым, автор определяет в качестве сущностных именно объективные аспекты понимания отношений человека и

¹⁵⁷ Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа. – СПб., 1995. – С. 22.

¹⁵⁸ Гусев С.С., Пукшанский Б.Я. Обыденное мировоззрение. Структура и способы организации. – СПб., 1994. – С. 23-24.

¹⁵⁹ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. – М., 1975. – Т. 1. – С. 66.

¹⁶⁰ Соловьев В.С. Восприятие // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб., 1896. – т. VII. Волапюкь-Выговские. – С. 281-282.

¹⁶¹ См.: Арцишевский Р.А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие. – Львов, 1986. – С.107.

мира, выражаемые общезначимой научной философией (классовой идеологией), противопоставляя их субъективно-личностному восприятию бытия.

Для психологов понимание – «психологическое состояние, выражающее собой правильность принятого решения и сопровождаемое чувством уверенности в точности восприятия или интерпретации какого-либо события, явления, факта»¹⁶². Понимание мира всегда и в первую очередь связано с рациональными понятиями, обозначающими и характеризующими объективную действительность в максимально безличных и универсальных терминах. Миропонимание, отсюда, составляет познавательно-интеллектуальную сторону мировоззрения¹⁶³. При этом различают категорию «представление», которая, согласно традиции, идущей от философов Нового времени, в особенности Г.В.Ф. Гегеля, выражает по преимуществу относительно единичное, субъективное, и категорию собственно «понятия», выражающая всеобщее и подлинно объективное, абсолютное, универсальное содержание.

Представления и понятия выявляют разные, но необходимо взаимосвязанные стороны отражаемой действительности¹⁶⁴. Миропонимание полагается тождественным картине мира, оно отражает уверенность человека в возможности создать объективную, собственно научную, интерпретацию действительности. Ему противопоставляют «представление о мире», которое является образом, возникающим и существующим в индивидуальном сознании, которое лишь более или менее приближается к миропониманию как его идеалу. Миропонимание, в отличие от мироощущения и мировосприятия, содержит в себе этот собственно практический или «деятельностный» аспект, ибо «знание дает нам программу деятельности, а переживание – её общий настрой»¹⁶⁵.

¹⁶² Немов Р.С. Психология. В 3 кн. Кн.1. Общие основы психологии. – М., 1997. – С.672.

¹⁶³ См.: Введение в философию. Ч.1. – М., 1989. – С. 25.

¹⁶⁴ См.: Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – СПб., 1999. – С.330.

¹⁶⁵ Сагатовский В.Н. Вселенная философа. – М., 1972. – С.157.

Корни такого противопоставления восходят к классическому противостоянию в метафизике Нового времени традиций сенсуализма и рационализма в вопросе о природе и происхождении понятий. Так, Джон Локк полагал, что «чувства сперва вводят единичные идеи и заполняют ими еще пустое место (*empty cabinet*), и, по мере того как разум постепенно осваивается с некоторыми из них, они помещаются в памяти и получают имена. Затем, продвигаясь вперед, разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению общих имен»¹⁶⁶. В духе рационалистической традиции многие авторы обосновывают более высокий статус наших представлений и понятий по сравнению с первичными ощущениями, чувствами и эмоциями, поскольку именно понятия позволяют практически создавать технику и технологии, трансформировавшие жизнь всей современной цивилизации.

Мироощущение, мировосприятие и миропонимание представлялись этапами становления, формирования мировоззрения не только отдельной личности, но и всего человечества от чувственно-созерцательной (или мифологической) до рационально-объективистской (или собственно философской) как у О. Конта. Этот подход очень распространен и сегодня, что подтверждается текстами учебников, выпущенных уже в послеперестроечную эпоху¹⁶⁷.

Согласно авторам советского периода, мировоззрение выступает как «практическое сознание»¹⁶⁸, функция сознания¹⁶⁹ или продукт (или порождение) сознания¹⁷⁰, и потому оно как производная величина имеет качественные характеристики, свойственные сознанию как таковому, выступая прежде всего как способность создания субъективного образа объективного мира.

¹⁶⁶ Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Сочинения. В 3 т. – М., 1985. – Т.1. – С. 103.

¹⁶⁷ См.: Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учебник. – М., 1997. – С. 4 – 5; Горбачев В.Т. Основы философии. – М., 1998. – С. 5-11; Канке В.А. Философия: Исторический и систематический курс. – М., 1997. – С. 9; Основы философии / Рук. автор. колл. и отв. ред. Е.В. Попов. – М., 1997. – С.5-7; Философия / Отв. ред. В.П. Кохановский. – Ростов н/Д, 1997. – С.6-7, 14–15; Философия: Курс лекций / Науч. руководит. авт. колл. В.Л. Калашников. – М., 1997. – С.9–11; Философия: Учеб. пособие / Под ред. В.Н. Лавриненко. – М., 1996. – С.12. и др.

¹⁶⁸ Кобляков В.П. Этическое сознание. – Л., 1979. – С.30.

¹⁶⁹ См.: Кукушкина Е.И., Логунова Л.Б. Мировоззрение, познание, практика. – М., 1989. – С.254.

¹⁷⁰ См.: Буянов В.С. Научное мировоззрение: Социально-философский аспект. – М., 1987. – С.5.

Сторонники субъектно-ориентированного подхода также в структуру мировоззрения включали самосознание¹⁷¹, стараясь при этом подчеркнуть активную роль именно субъективно-личностного фактора в восприятии, ощущении, понимании и оценке мира.

И.С. Кон анализировал когнитивные (или познавательные) аспекты мировоззрения, разделяя его формы по правильности и глубине отражения объективного мира на истинные и ложные¹⁷². Такая классификация имеет определенное значение и сегодня, хотя критерием разделения мировоззрений уже не может быть оценка истинности или ложности взглядов и убеждений того или иного человека по отношению к господствующей идеологии.

Важно отметить, что в советское время возникали попытки выйти за пределы односторонне классовых подходов к пониманию мировоззрения, его объективных и субъективных аспектов. В качестве таковых рассмотрим концепции А.Н. Чанышева и сторонников системного подхода. Так, А.Н. Чанышев полагал, что мировоззрение есть «результат духовного осознания мироздания ... с точки зрения взаимоотношения таких основных частей мироздания, как природа и люди. Объект мировоззрения – мир в целом»¹⁷³. «Основному вопросу» идеологизированной философии он противопоставляет свой «основной вопрос мировоззрения», который ставится им в более широкий контекст, чем собственно классово-идеологический, характеризуясь как «вопрос о взаимоотношении равноправных МЫ (Я) и ОНО (мироздание)»¹⁷⁴, то есть в контексте взаимоотношений мира природы и мира человека, макрокосма и микрокосма.

А.Н. Чанышев выделяет девять видов мировоззрения: «1) обыденное, 2) субъективно-художественное, 3) мифологическое, 4) религиозное, 5) объективно-художественное, 6) философско-идеалистическое, 7) философско-материалистическое, 8) мировоззрение на уровне науки первого типа и 9) мировоззрение на уровне

¹⁷¹ См.: Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. – М., 1972. – С.273; Черноволенко В.Ф. Мировоззрение и научное познание. – Киев, 1970. – С.54.

¹⁷² Кон И.С. Психология юношеского возраста. – М., 1976. – С. 138.

¹⁷³ Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. – М., 1999. – С.7.

¹⁷⁴ Там же.

наук второго типа. Это и есть мировоззрения в собственном смысле слова»¹⁷⁵. При этом, по его мнению, каждый из типов мировоззрения стремится занять роль гегемона в духовной жизни общества и отдельных его членов, стать господствующим.

Обыденное мировоззрение представляет собой несистематизированный взгляд на мир, состоящий из интуитивно ясной и данной в опыте смеси знаний и заблуждений, принимаемых за знания. Главным в этом виде мировоззрения выступают проблемы непосредственной жизни человека, его экзистентные ценности, установки и принципы.

Остальные виды мировоззрения так или иначе относятся к специализированным, культивируемым, священно-элитарным и отличаются от обыденного, принятого как точка отсчета, по своему уровню и типу. А.Н. Чанышев выделяет следующие уровни мировоззрения: эмоционально-чувственный, понятийно-бесстрастный и средний между ними, выраженный словами обыденной речи и философской терминологии¹⁷⁶.

Первый уровень мировоззрения – образно-эмоциональный, – наиболее близок к обыденному сознанию. Мировоззрение первого уровня может быть представлено такими формами духовности, как искусство, мифология и религия. Оно может быть выражено в слове или в невербальных образах. Мировоззрение первого уровня – «плод души»¹⁷⁷ или, образно выраженное (музыкой либо изображением), проявленное бессознательное.

Противоположность первого уровня – третий – уровень понятийно-бесстрастный, построенный на естественных и общественных науках. Это мировоззрение – «плод ума»¹⁷⁸, рационально и логически выраженное в научных терминах, концепциях, формулах и схемах.

Второй уровень – средний между первым и третьим. Мировоззрение этого уровня выражается в смеси слов обыденной речи и философской терминологии¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. – М., 1999. – С.8.

¹⁷⁶ Там же. С.8-9.

¹⁷⁷ Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. – М., 1999. – С.8-9.

¹⁷⁸ Там же. С.9.

¹⁷⁹ Там же.

Кроме уровней мировоззрения А.Н. Чанышев различает два его типа. Первый тип – антропное мировоззрение, где «мироздание осваивается людьми через перенесение на него качеств и форм человеческого общества, психических и мыслительных особенностей человека, его нравственных норм»¹⁸⁰. Второй тип – натуралистическое, в котором люди, наоборот, переносят на себя и на общество законы природы, мироздания как такового.

Сочетание трех уровней и двух типов позволяет выделить шесть основных и два производных вида мировоззрения. По своему содержанию данная классификация соответствует утвердившемуся в гуманитарных науках делению духовной деятельности человека на области или сферы, а само мировоззрение понимается как результат взаимовлияния мира (прежде всего социального) и психики человека. Наша точка зрения остается в рамках традиционной нововременной классификации уровней осознанности индивидом бытия «от чувств к разуму» как от низшего к высшему и собственно социоцентричного подхода к категориям самой типологизации, отражающей различные стороны общественного бытия.

За исключением последнего, восемь видов мировоззрения полагаются элитарными, а потому логично предположить, что они являются скорее идеальными типами, под которые подводится реальность, чем реальными эмпирическими явлениями. На практике, каждый отдельный представитель своего социума в процессе социализации усваивает в той или иной мере и традиционные мифологемы, и религиозные верования, и научные знания, и этические правила, и т.п., что и включает в себя собственно обыденное мировоззрение.

Восходить от индивидуальных особенностей мировоззрения к общим путем индукции, однако, не представляется возможным, поскольку индивидуальное всегда так или иначе рассматривается и характеризуется

¹⁸⁰ Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. – М., 1999. – С. 11.

через общие категории, в качестве проводников которых выступают мифология, религия, философия, наука. Проблемой, однако, является то, что отличия мировоззрения Гомера от мировоззрения апостола Павла, философа Декарта или физиолога Павлова, поскольку они жили в разные эпохи социального развития, не менее очевидны, чем различия между людьми одной эпохи, являющимися носителями разных мировоззрений, ибо рядом с физиологом Павловым жили и патриарх Тихон, и В.И. Ленин, и масса совершенно научно и богословски необразованного населения.

Мировоззрение вообще не является замкнутой системой, которая задается извне и просто принимается адептами, которую можно исчерпывающе описать философской или научно-психолого-социологической терминологией. Мировоззрение меняется не только в ходе исторического, но и индивидуального развития каждого человека: в 3 года, в 13 лет, в 33 или 73 года оно различно. Люди не только продукты общества, но и его творцы, отдельная личность способна оказать огромное влияние на мировоззрение эпохи и миллионов других личностей. Поэтому попытки классифицировать людей по имеющимся у них мировоззрениям, давая при этом только общетипологические характеристики, выражающие социальные аспекты бытия, являются, по меньшей мере, некорректными.

В советское время возникают и попытки собственно системного подхода к пониманию мировоззрения, сложному взаимодействию его объективных и субъективных аспектов. Опираясь на постулат, что «...любые объекты могут быть представлены как некоторые системы»¹⁸¹, ряд авторов рассматривал мировоззрение как некоторую систему. При этом мировоззрение, как образование, призванное отражать и адаптировать человека к миру – это не простая, а сложная система, оно отличается своей полифункциональностью и полиструктурностью, а также наличием противоречий между различными функциями и структурами, «у человека дело осложняется еще и тем, что

¹⁸¹ Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем. – М., 1978. – 272 с. – С.22.

каждая из структур его личности способна саморазвиваться»¹⁸². Системностью характеризуется и структура мировоззрения¹⁸³.

Таинственность, хаотичность и иррациональность отношений сознательного и бессознательного можно представить как систему, «... поскольку всё можно рассмотреть как систему, значит, и хаос тоже система»¹⁸⁴. Между бессознательным, сознанием, и обществом действует негэнтропийный принцип, выражающийся, по формулировке А.И. Умова, в том, что «... возникновение беспорядка в одной системе связано с ростом порядка в другой»¹⁸⁵.

Человек может использовать свою волю на то, чтобы отделиться от сугубо эгоистичных или сиюминутных субъективных установок и направить ее на разрешение более общих проблем, при том в конструктивно-новаторском и позитивном плане, тем самым он может структурировать свою установку по отношению к миру, что найдет выражение в преобразовании мировоззрения, но «если же мы того не делаем, то тем самым оставляем нашу установку бессознательной и тогда становимся обладателями уже не мировоззрения, а всего лишь бессознательной установки»¹⁸⁶. Таким образом, если человек не направляет свои усилия на создание и переработку собственного мировоззрения, то либо его бессознательная сфера будет активизирована, определяя его поведение, либо общественно-значимое будет довлеть над ним, позволяя человеку ощущать свою сопричастность социуму, думать и действовать в соответствии с установленными нормативными формами.

¹⁸² Сагатовский В.Н. Вселенная философа. – М., 1972. – С.41.

¹⁸³ См.: Кобляков В.П. Этическое сознание. – Л., 1979. – С.30; Кон И.С. Психология юношеского возраста. – М., 1976. – С.138; Мостепаненко М.В. Философия и методы научного познания. – Л., 1972. – С.11-12; Рожин В.П. Мировоззрение советского человека. – Л., 1960. – С.3-4; Черноволенко В.Ф. Мировоззрение и научное познание. – Киев, 1970. – С.54; Шульдин Б.П. Методологические основы мировоззренческого диалога в условиях современного общества. – Н.Новгород, 1994. – С.119-120; Воронина М.В. Мировоззрение как развивающаяся система. – Алматы, 1996.

¹⁸⁴ Умов А.И. Указ. соч. – С.137.

¹⁸⁵ Там же. С.139.

¹⁸⁶ См.: Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1994. – С.223.

Социальная система, особенно в условиях стабильности и роста, влияет на мировоззрение уже на уровне бессознательного мироощущения: «... в большинстве случаев мы сами желаем именно того, что общество ждет от нас. Мы *хотим* подчиняться правилам. Мы *хотим* иметь ту долю, которую общество предназначает нам. Общество детерминирует не только то, что мы делаем, но и то, что мы есть. Другими словами, социальное положение затрагивает и наше бытие, и наше поведение в обществе»¹⁸⁷.

В нестабильных же состояниях общества, например, в революционные периоды, в моменты масштабных социальных потрясений, когда разрушаются прежние представления о нормативном и легитимном, люди оказываются перед неизбежностью действовать скорее под влиянием бессознательных установок и харизматических лидеров, поскольку сознание (отдельного человека или общественное) не способно быстро адаптироваться к изменившейся реальности. Социальные процессы в постсоветской России наглядно подтвердили это. Системная методология и сегодня представляется одним из наиболее эвристичных подходов к пониманию соотношения объективного и субъективного аспектов мировоззрения.

Системность проявляется и в том, что само определение предмета мировоззрения как взаимодействия человека с миром подразумевает, что в мировоззрении одновременно отражаются: 1) мир (общество, социум) через его отношение к человеку и 2) человек через его отношение к миру. Очевидно было, что данное взаимодействие не может быть сведено к одной его стороне. Предмет мировоззрения включает онтологическое, гносеологическое, аксиологическое и ряд других (например, этическое, эстетическое) отношений между миром и человеком. Такую точку зрения высказывал, в частности, Р.А. Арцишевский¹⁸⁸.

В.Ф. Черноволенко в каждой целостной мировоззренческой системе выделяет три аспекта, или стороны: 1) натуралистический, или

¹⁸⁷ Бергер П.Л. Приглашение в социологию. – М., 1996. – С.89.

¹⁸⁸ Арцишевский Р.А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие. – Львов, 1986. – С.71-72.

естественнонаучный; 2) гуманитарный, включающий социологические, общественно-политические, этические и эстетические взгляды и представления; 3) гносеологический, состоящий из взглядов и представлений, связанных с уяснением познавательного отношения человека к внешнему миру¹⁸⁹.

Основой любой системы является её системообразующее отношение. В мировоззрении таким отношением выступает самое общее отношение человека к целому миру, которое проявляется как в создании объективно-универсальной картины мира, так и в его личной жизненной установке. Идеология требовала сущностного деления всех видов мировоззрения (по признаку решения основного вопроса философии) на материалистическое и идеалистическое. С позиций же системного подхода, подлинная картина значительно сложнее, так как «...кроме явного в любой системе существует множество неявных – латентных отношений, не удовлетворяющих данному системообразующему свойству. ... Каждое из них тоже может стать системообразующим, но уже по другим системообразующим свойствам. Они будут образовывать другие системы на том же субстрате»¹⁹⁰. К подобным латентным отношениям относят более частные и специализированные, на первый взгляд, формы системных отношений: к религии, искусству, науке и т.д. Эти отношения и в обычной стабильной общественной системе способны влиять на политические, этические, эстетические и т.д. взгляды человека и входить в структуру мировоззрения. Например, такой подход мы встречаем у В.П. Коблякова¹⁹¹. При изменении общественной системы латентные связи могут приобретать характер основных и структурообразующих, трансформирующих соотношение различных предметных сфер общественной жизни, в том числе и экономической, хотя последняя в целом и считалась определяющей¹⁹².

¹⁸⁹ Черноволенко В.Ф. Мировоззрение и научное познание. – Киев, 1970. – С.59-66.

¹⁹⁰ Уемов А.И. Указ. соч. С.232.

¹⁹¹ Кобляков В.П. Этическое сознание. – Л., 1979. – С. 31-32.

¹⁹² Уледов А.К. Структура общественного сознания. – М., 1968. – С.69-70; Буянов В.С. Научное мировоззрение: Социально-философский аспект. – М., 1987. – С. 34-36.

Выделение компонентов мировоззрения на основе различия предметных областей в его содержании постепенно распространяется в работах советских философов, вытесняя или уточняя собственно идеологические аспекты. Собственно он и представляет характерную для того времени социально-философскую трактовку содержания мировоззрения. Данные формы, понятные в контексте советского периода, сегодня нуждаются в переосмыслении в условиях новых социальных реалий: определения места России в мировой цивилизации, драматических поисков объединяющей общество национальной идеи, путей обретения национальной, религиозной и политической идентичности и форм государственной образовательной политики, особенно сильно затрагивающих молодежь, мировоззрение которой сегодня еще только формируется, но которое будет скоро практически определять будущее страны.

1.3. Проблема особенностей религиозного и нерелигиозного мировоззрений

Проблема выявления особенностей религиозного и нерелигиозного мировоззрения неразрывно связана с тем, что термин «религиозность» приобретает самый разнообразный смысл у авторов, относящихся к различным областям знания. Так, у теологов религиозность человека понимается в контексте традиционно интерпретируемого религиозного опыта, рассматриваемого как результат связи человека с Богом или Абсолютом, Нуминозным, Трансценденцией или каким-либо иным подобным, часто именуемым «сверхъестественным», началом, и организованного в социуме как церковь, община, движение и т.п. особый легитимный (или запрещенный) социальный институт. Подобное понимание религии мы наблюдаем, к примеру, у П.А. Флоренского, писавшего, что «... если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то

феноменологически религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение. Другими словами, спасение в том, наиболее широком, психологическом смысле слова есть равновесие душевной жизни»¹⁹³.

Некоторые конфессионально ориентированные авторы видят истинную религиозность прежде всего не в принятии номинально, «де-юре» конфессиональной ортодоксии, но в субъективном единстве разума и чувств индивида, в цельности и нравственной зрелости личности. И. Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» писал, что «современное человечество изобилует “православными”, “католиками” и ”протестантами”, которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде ”христиан”, которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности»¹⁹⁴. Близок к нему и протестантский теолог К. Боа, отмечающий, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками»¹⁹⁵.

Легитимной самоидентификации как внешней, номинальной и «неподлинной» религиозности здесь противопоставляется подлинно глубокое, идеальное единство внутреннего и внешнего, веры, чувств и разума, индивидуального и универсального, субъективного и объективного.

Собственно субъективное принятие христианства или какой-либо иной религии, идентификация себя как православного или собственно религиозного человека еще не означает того, что человек на деле обладает религиозным мировоззрением. Принятые как нормативно-традиционные (православные, католические или другие религиозные) жизненные ориентиры становятся порой только внешней, не всегда глубоко осознаваемой и переживаемой, целостной формой мировосприятия, определяющей всю

¹⁹³ Флоренский П.А. Вступительное слово... // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. – Т. I (II). – С. 818.

¹⁹⁴ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. – М., 1993. – С. 34.

¹⁹⁵ Боа К. Лабиринты веры. – М., 1992. – С. 4.

жизнь индивида. Лишь тогда, когда человек полностью, и разумом и сердцем воспринимает мир через призму той или иной религии, можно говорить о подлинной религиозности и обладании религиозным мировоззрением. Именно о такого рода верующих говорят, что они «рассудительны и счастливы», ибо обрели Бога и служат ему¹⁹⁶.

Очевидно, однако, что критерии для признания такой подлинно серьезной и глубокой религиозности может иметь только Бог, которому все известно и который единственно и может судить о том, кто достоин спасения. Человечество же по вопросу о том, что есть подлинная личная религиозность и подлинная религия как таковые, дискутирует, причем не только словами, но и делами (кострами, судами, изгнаниями, казнями и войнами) со времени первых цивилизаций.

Именно расколы христианства на враждующие конфессии (православие, католицизм и протестантизм) стали причиной рождения пантеизма, деизма и атеизма в Европе XVI-XVIII веков. И. Кант, принадлежавший к лютеранской церкви, уже полагал, что все традиционные исторические христианские церкви и нехристианские конфессии, «псевдорелигиозны» в большей или меньшей степени, и только чисто этическая общность может быть названа истинной церковью¹⁹⁷. В «теологии смерти Бога» XX века подлинная религиозность вообще предстает как целостная «затронутость человеческого существования деянием Бога», которая не тождественна ни рациональным схемам какой-либо конфессиональной теологии, ни нормам кантовской морали, ни соблюдению норм традиционной культовой практики¹⁹⁸.

С этих позиций «религиозность» не определяется ни одной лишь «принадлежностью» к исповеданию, ни рациональным этическим «долженствованием», она предполагает глубокое и целостное преобразование и самопреобразование личности, ее отношения с миром,

¹⁹⁶ Блэз Паскаль. Мысли. – М., 1994. – С.253.

¹⁹⁷ Иммануил Кант. Трактаты. – СПб., 1996. – С.341–342; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С.52–54.

¹⁹⁸ Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхеффера // Д. Бонхеффер. Соппротивление и покорность. – М., 1994. – С.17–19; Робинсон Д.А.Т. Быть честным перед Богом. – М., 1993. – С.18.

смену образа жизни¹⁹⁹. Здесь уже можно говорить не о религиозном мировоззрении как о чем-то устоявшемся, консервативном, превращающем человека в фанатика и делающего его слепым инструментом утверждения и поддержания религиозных норм, а о непрерывном религиозно-философском поиске истинного бытия человека. Таким образом, в рамках самой религиозной традиции (или многообразия религиозных традиций), при всем разнообразии оценок, не сложились общепринятые критерии определения личностной религиозности.

Параллельно с собственно религиозными попытками понять религиозность, формировались и собственно философские, надконфессиональные, или внеконфессиональные, рационально-универсальные подходы. Именно неудовлетворенность узкими рамками той или иной конфессии, или даже религиозной философии в целом, поскольку они не дают искомых результатов, приводила религиозных и верующих авторов к необходимости светского, внеконфессионального и внетрадиционного рассмотрения феномена субъективной религиозности как таковой.

Так, православный философ С.Н. Трубецкой, определяет религию не как именно православие, но как вообще «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента – веру, представления и культ)²⁰⁰. Он делает попытку вычленив объективные характеристики, позволяющие понять христианство, языческие мифы и светскую философию в свете соотношения трех элементов, где полноте христианства (единства веры, представлений и культа) противостоят «ограниченность» как языческой мифологии («представления и культы», без «веры»), так и философской метафизики как абстрактных «представлений» (без «веры» и «культа»).

Истинность собственной религиозности начинает защищаться логикой общеприемлемых аргументов. Однако особенностью научного подхода является принципиальная незаинтересованность и непредвзятость к

¹⁹⁹ Аринин Е.И. Философия религии: Принципы сущностного анализа. – Архангельск, 1998. – С.22.

²⁰⁰ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI-а. – СПб., 1899. – С. 539.

получению тех или иных выводов и в философии религии постепенно утверждается позитивный подход к рассмотрению любых мировоззренческих систем – мифологии, религии, или философии (скептицизма, агностицизма или атеизма). Он опирается на сознательный отказ априори считать то или иное мировоззрение высшим или низшим, спасительным или губительным, истинным или ложным.

В философии позитивизма О. Контом и известными классиками антропологии Э. Тайлором, Д. Фрезером и Б. Малиновским утверждаются типологические особенности преемственного развития европейской духовной культуры, где античная «мифология» сменилась «религией» церковного христианства, потесненной рациональной секулярной «философией». Так формируется европоцентричная и конфессиоцентричная модель понимания терминов «религия» и «религиозность», неявно подразумевающая принадлежность к христианской Церкви. Но если до Б. Малиновского позитивисты утверждали историческую преемственность данных форм как этапов развития мировоззрения, то с его работ начинается рассмотрение этих форм как отдельных аспектов или измерений, вечно сосуществующих на протяжении всей истории человечества как в Европе, так и за ее пределами²⁰¹.

Тем не менее, общее представление о смене мифологии (или магизма), религии (христианства) и философии (и/или науки) как наиболее общих типологических форм исторически изменяющегося европейского и мирового мировоззрения принимается многими авторами и сегодня²⁰². В предельно общем плане здесь делается попытка выявить универсальное и транскультурное различие феноменов, именуемых «религией» и «нерелигией». В методологическом плане здесь возникает широко обсуждаемая в литературе проблема «евроцентризма» и «христо- или конфессиоцентризма», то есть,

²⁰¹ Аринин Е.И. Философия религии: Принципы сущностного анализа: Монография. – Архангельск, 1998. – С. 73.

²⁰² Фрезер Дж. Золотая ветвь. – М., 1987. – С. 54 – 55; Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие. – М., 1991. – С.2, 56 – 58; Основы религиоведения. – С. 296-297; Гараджа В.И. Образование и трансляция культуры // Вопросы философии. – № 2. – 1997. – С.51.

явного или неявного принятия только «своего», европейского понимания форм мифологии, религии и философии в качестве «нормальных», «естественных», «абсолютных» или «образцовых». Следствием этого, однако, как справедливо указывает А. Мень, является концепция «безрелигиозных народов», верования которых на деле только отличны от исповедания христианских конфессий²⁰³, что нередко служило основанием для многочисленных репрессий против «неверных», то есть тех, чья религия не сходна с «образцово-нормативной».

Другим методологическим следствием «конфессиоцентризма» является сама парадоксальная природа веры, ибо «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая»²⁰⁴. Верующие и сами не «ведают» всей содержательной глубины собственной религии, вера вообще не может быть представлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система, которой можно «овладеть», ибо она всегда предполагает «тайну». Соответственно каждая форма религии внутри самой себя всегда имеет множество интерпретаций, реально существующих и сталкивающихся «убеждений» и «пониманий» ее собственными адептами, которые, в свою очередь, так или иначе сталкиваются еще и с «иноверцами»²⁰⁵.

Пантеизм Николая Кузанского и Бенедикта Спинозы положил начало поискам истинной религии вне противостоящих богословских системах. И. Кант за историческим многообразием веры стремился увидеть «живую веру» всеобщей религии. Согласно Гегелю, философия и религия – одно и то же проявление Мирового Духа в объективной и субъективной формах, обе они – «служение Богу», различающееся только своими методами, но не предметом осмысления²⁰⁶.

²⁰³ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Дисс. на соискание уч. степ. д.ф.н. – Архангельск, 1998. – С.21.

²⁰⁴ Bleeker C.J., *Epilegomena // Historia religionum*. v.2, Leiden, 1971, p.646–647.

²⁰⁵ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Дисс. на соискание уч. степ. д.ф.н. – Архангельск, 1998. – С.21-22.

²⁰⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1. – М., 1976. – С. 230; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С.58.

Для Гегеля, которого именуют «отцом философии религии», конкретные «определенные религии, правда, не составляют нашей религии, но в качестве существенных, хотя и подчиненных моментов ... они содержатся и в нашей религии. Следовательно, мы видим в них не чужое, а наше, и понимание этого включает в себе примирение истинной религии с ложной»²⁰⁷. Он одним из первых подчеркивал важность в «ином» увидеть «свое», в низшем – высшее, в «псевдорелигии» – истинную религию, тем самым снимая сущностную оппозицию «религии» и «псевдорелигии» как «своей» и «чужой» веры. Для Гегеля «понимание этого включает в себе примирение истинной религии с ложной»²⁰⁸.

В философии радикального гегелевского оппонента С. Кьеркегора религиозность выступает тоже не как конфессиональная принадлежность (он пишет о самом Гегеле – «христианства здесь больше нет»), но вообще не философское (теологическое) учение, но «живая вера», суть которой заключена в фундаментальном «страхе-тоске», присущем из всех живых существ только человеку, именно потому, что только он один обладает свободой. Кьеркегор переосмыслил субъективность исходя из фундаментальной идеи «избранности» не как «самовозвеличивания», но как «самосмирения». Свобода человека в его истолковании сама обрела «происхождение», свою «предпосылку» – «страх» перед «ничто»²⁰⁹.

Внутреннее (а не внешнее, выражаемое органами чувств – зрением, осязанием, обонянием и т.п., являющееся реакцией организма на внешние раздражители), по Кьеркегору, чувство выступает как «непредметное» сознание, как энергия простого совмещения «души» (не «духа», «Я», «самости», а именно «души» – непосредственного единства с миром природы, т.е. «животного», «биологического» основания) и «ничто», которое еще не «осознано», но «есть»²¹⁰. С. Кьеркегор подчеркивает различие «психологического»,

²⁰⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1. – М., 1976. – С.265.

²⁰⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1. – М., 1976. – С.265.

²⁰⁹ Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – С.8, 12, 261–262.

²¹⁰ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа дис. на соискание уч. степ. д.ф.н. – Архангельск, 1998. – С. 36-37.

природно-животного страха-боязни и метафизического «страха-тоски», присущего только человеку, поскольку только он задается «конечными» или вечными вопросами. Именно этот страх перед «ничто», отличающий человека и от животных, и от Бога, является той силой, той энергией, которая и является подлинной религиозностью, которая движет творчеством, побуждает человека к свершению великих дел, к созиданию.

В социологии К. Маркса, «...религия есть самосознание и самочувствие человека, который еще не обрел себя, или уже снова себя потерял... Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они – *превратный мир*»²¹¹. Тем самым, К. Маркс отмечает ограниченность религии (как христианства – одной из исторических типовых форм мировоззрения и как социального института) в её абстрагированности, оторванности от мира вообще, от мира самого человека. Религиозность, в понимании Маркса, тем самым, есть обладание религиозным, превратным мировоззрением, ограничивающим свободу человека, мировоззрением, присущим человеку отчужденному, который не способен разрешить проблему отчужденности, относя ее к иной реальности, к области трансцендентного, тогда как сам марксизм полагает, что такое решение возможно и в этом мире.

Согласно выводам другого классика социологии, позитивиста и оппонента марксизма, Макса Вебера, предпосылку религии образует проблема смысла, которая возникает из переживания «иррациональности мира» и человеческой жизни. В экстремальном виде эта иррациональность проявляется в смерти, страдании, гибели, нравственной испорченности. М. Вебер характеризует религию как способ придания смысла социальному действию: в качестве явления культуры она задает и поддерживает соответствующие смыслы, тем самым вносит «рациональность» в объяснение мира и повседневную этику²¹². Религиозная интерпретация мира есть средство овладения миром, освоения многочисленных смыслов

²¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.1. – С.414.

²¹² Основы религиоведения / Под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – С.20-21.

окружающей действительности. Верочение обеспечивает религиозное смыслозначение повседневной жизни людей. Религия задает иерархически построенную систему норм, в соответствии с которой одни действия позволены, другие запрещены, и тем самым определяет субъектно-моральные позиции по отношению к миру. Религиозность выступает побудительной силой, мотивом определенного рода социального действия, направленного на овладение миром. Религия помогает своим последователям выработать способность рационализации и упорядочивания окружающей действительности.

Смыслополагающая функция религии переводит переживание мира в мироосознание, в котором вещам придается определенное значение, поэтому для религиозного (верующего) человека всё в мире наполнено особым смыслом, каковой отсутствует у безрелигиозного (неверующего) человека. Однако такое понимание религии сближает её с мифологией и мистикой. В этом отношении позиция М. Вебера перекликается со взглядами на религиозность Л. Витгенштейна. Человек нерелигиозный не будет за болезнью видеть никакого смысла, кроме того, что он подхватил где-то какую-то инфекцию или вирус, тогда как для верующего болезнь выступает в качестве наказания за грехи или некое ниспосланное свыше испытание. Сущность веры, согласно Л. Витгенштейну, отчасти составляет чувство ужаса, для неё характерно также отсутствие индукции и «нормальной аргументации»²¹³, как это имеет место в научных доказательствах.

Позитивист и антрополог Эмиль Дюркгейм выделял в религии две основные составляющие: 1) систему идей, дающей индивидам представление об обществе, членами которого они являются, и 2) «темные, но интимные связи, которые они с ним имеют»²¹⁴. Э. Дюркгейм сделал вывод о тождестве религиозности и социальности вообще. Он считал коллективные представления и чувства, возникающие в процессе общения, религиозными

²¹³ Витгенштейн Л. Лекции о религиозной вере // Вопросы философии. – 1998. – №5. – С.123, 124.

²¹⁴ Цит. по: Основы религиоведения / Под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – С.22-23.

представлениями и чувствами. «Священные» вещи являют собой символы общественного единства. Современное общество также религиозно, даже если интеграция находит выражение в национальных и политических символах. Тем самым ставится знак тождества между идеологией и религией. В качестве религии может выступать национальная идея, философская система, мифология, то есть все то, что способно объединить членов социума.

Попытки осмыслить религиозность в самом широком плане продолжают и сегодня. Так, по мнению известного современного социального философа и социолога П. Бергера, в современном секуляризованном обществе необходимо сделать «повторное открытие трансценденции», которая обнаруживается прежде всего в тех областях человеческой деятельности, где преодолевается случайность, обеспечиваются порядок и стабильность. Установление порядка и стабильности подобно деятельности Космиурга и необходимо человеку для того, чтобы чувствовать себя в безопасности.

Родители выступают для своих детей как «строители мира» и как «охранители мира», формирующие космос, т.е. мир, находящийся в состоянии порядка, а этот мир должен обеспечить ребенку защиту. Они питают «изначальное доверие», без которого ребенок не может развиваться. Организация и упорядочивание мира выступает «измерением религиозности» в повседневном бытии. Эта, обнаруживаемая в обыденной жизни приватно-субъектная религиозность жизненно необходима для человека. Подобная религиозность может даже не считаться таковой, но она образует «индивидуальный религиозный опыт повседневности», на основе которого формируется «индуктивная вера»²¹⁵. И здесь религия понимается не как нечто конфессиональное, устоявшееся, но именно как некоторое живое основание, упорядочивающее мировоззрение.

У Т. Лукмана «трансцендирование», как центральное понятие концепции религии, трактуется как снятие ограниченности биологической природы

²¹⁵ См.: Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – С.17.

человека путем выхода за её пределы посредством конструирования «смыслового универсума». Трансцендирование - неотъемлемый аспект всякой жизнедеятельности человека, наиболее отчетливо проявляющийся в институциональной религиозности. Т. Лукман констатирует упадок в современном обществе «церковно-ориентированной религии»²¹⁶ и утверждает, что в современном обществе в то же время сохраняется и растет внецерковная религиозность.

Понятия, через которые выражается религиозность, необходимо рассматривать не как абсолютные формы постижения полной истины, но как нейтральные принципы, которые сами по себе ни истинны, ни ложны, но «удобны», выступая как «соглашения и скрытые определения»²¹⁷. За понятиями и категориями всегда нужно видеть их автора и те сознательные и бессознательные предпосылки, или внешне заданные позиции, которые обусловили данную концептуализацию. Такое понимание категорий («религиозность», «вера») позволяет осмыслить их контекстуальную нагруженность, преодолеть стереотипы веками складывавшихся межконфессиональных и идеологических противостояний, выйти на новый уровень их понимания²¹⁸.

Некоторые современные социологи начинают разделять «нормальную», или «традиционную», и нетрадиционную, или «псевдорелигиозную», религии и религиозность²¹⁹. Следует отметить, что понятие псевдорелигии понимается очень многообразно и, нередко, пристрастно. Под псевдорелигией может выступать любая объединяющая общество идеологическая система (в том числе и советский атеизм), если она обставлена присущими любой религии, то есть, «организованному поклонению высшим силам», по определению С.Н. Трубецкого, элементами – верой, представлениями и культом²²⁰.

²¹⁶ См.: Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – С.17.

²¹⁷ Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. – М., 1997. – С.32–33.

²¹⁸ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Дисс. на соискание уч. степ. д.ф.н. – Архангельск, 1998. – С.32-33.

²¹⁹ Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. – № 6. – 1997. – С. 46–47.

²²⁰ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т.ХХVI-а. – СПб., 1899. – С.539.

С богословских, конфессиональных позиций советский атеизм часто относят к псевдорелигиям. А. Мень писал, что «религия есть преломление Бытия в сознании людей, но весь вопрос в том, как понимать само это Бытие. Материализм сводит его к неразумной природе, религия же видит в его основе сокровенную Божественную Сущность и осознает себя как ответ на проявление этой Сущности»²²¹. Данная теологически трактуемая Сущность в реальной социальной пространственно-временной среде может преломляться многообразно, порождая историко-географическое множество религий как символических форм этого отношения, мистически тождественных, но неравноценных в плане целостного выражения этого Бытия²²². С таких позиций на первый план выступают уже не различия между разнообразными конфессиями, а противостояние вообще религии как таковой (для А. Мень – православного христианства, которое видится ему наиболее целостной и полной формой религии как таковой и атеизма – как «религии» в кавычках²²³). Аналогичную позицию в отождествлении «атеизма» с «псевдорелигией» разделяют и другие авторы²²⁴.

Научная объективность не является принципиально невозможной для истинно верующего человека, религиозность не является противоположностью научности, в том числе и религиоведческой. Важнейшим критерием светской культуры и светского (секулярного) мировоззрения является опора на науку, универсальные, надконфессиональные (общеконфессиональные) истины, а не антицерковность сама по себе, как это видится некоторым церковным авторам.

²²¹ Мень А. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т. 1. Истоки религии. – М., 1991. – С.33.

²²² Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Дисс. на соискание уч. степ. д.ф.н. – Архангельск, 1998. – С.19.

²²³ Мень А. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т. 1. Истоки религии. – М., 1991. – С.16.

²²⁴ Булгаков С.Н. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения // История религий // А. Ельчанинов, В. Эрн, П. Флоренский, С. Булгаков. – М., 1991. – С.216; Норт Г. Марксова религия революции. Возрождение через хаос. – Екатеринбург, 1994. – С.11–12; Соловьев Э.Ю. Даже если Бога нет, человек – не бог // Освобождение духа. – М., 1991. – С.318; Лосев А.Ф. Диалектика мифа: Из ранних произведений. – М, 1990. – С.510.

Э. Фромм уже с точки зрения психологической науки широко толкует понятие «религия». Он считает неправомерным сводить религию только к тем системам, в центре которых находятся Бог и сверхъестественные силы; кроме монотеистических существовало и существует множество иных религий. И светские системы, такие, как современный авторитаризм, психологически необходимо отнести к религиозным. Под «религией» Э. Фромм понимает «... любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения»²²⁵. Религиозность усматривается в любом служении идеалам, независимо от того, чему или кому поклоняется человек, как-то: богам, святым, духам, природе, вождям, классу, нации, партии, успеху, богатству или силе. Любой человек является религиозным, а религия – неизбежно присущей всем обществам и историческим эпохам.

В психологии религии, отмечает Л. Браун, тоже различают «религию» как объективный социальный феномен конфессиональной организованности верующих от субъективной «религиозности», но здесь констатируется, что «существует крайне мало простых линейных связей между религией и личностью»²²⁶. Здесь невозможна классическая индукция – восхождение от единичного к общему.

Субъективная религиозность сама по себе носит эмоционально-чувственный характер, она чрезвычайно аморфна, является своего рода «вещью в себе», ускользающей от исследователя, а потому и не может быть до конца осмыслена. Она не поддается строгой каталогизации и типологизации вне связи с традиционными историческими конфессиями. Именно поэтому индивидуальная религиозность в практике социологического анализа, как правило, осмысливается только в свете соотнесения респондента с определенной конфессией или конфессиональным сообществом.

²²⁵ Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1990. – С.236.

²²⁶ Цит. по: Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Дисс. на соискание уч. степ. д.ф.н. – Архангельск, 1998. – С.31.

Исследования религиозности невоцерковленного населения, в контексте отделимости от конфессиональных особенностей, посредством обращения к внутренним переживаниям индивида, показывают, что интуитивное чувство «приобщенности к высшей истине», обычно полагаемое основным субъективным элементом, характеризующим религиозность, в действительности, как отмечал еще в начале века В. Джемс, может одинаково ярко переживаться (в субъективно-психологическом плане) в качестве «очищения и просветления» не только в разных конфессиях, но и в протестующем против любой конфессиональности гуманизме и светском атеизме²²⁷.

Еще один аспект понимания псевдорелигиозности раскрывает современная феноменология религии. Радикальный традиционализм «ностальгии по истокам», по подлинности, провозглашает один из классиков современного религиоведения Мирча Элиаде, отрицающий вообще все объективно-центрированное «историческое» ради вневременного и субъекто-центрированного «мифологического». Он понимает «религию» как фундаментально противостоящий современности тип мироотношения, выражающий непосредственность «встречи» индивида с Космосом как проявлениями Сакрального, где верования охотников и земледельцев оказываются гораздо ближе друг другу, противопоставляясь верованиям христиан и «мирских» горожан²²⁸.

С точки зрения М. Элиаде, под «религией», или «космическим христианством»²²⁹, в данном случае понимается целостный и органичный образ личностной жизни, выступающий как высшая подлинность, истинное бытие. В его концепции различие исторического христианства и «язычества», традиционно трактуемое как различие высшего и низшего, религии и мифологии, оборачивается на противоположное²³⁰.

²²⁷ Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992. – С.43.

²²⁸ Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – С.20 – 21.

²²⁹ Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 1995. – С.172.

²³⁰ Элиаде М. Священное и мирское. – С.15, 128 – 132.

На культурную значимость «язычества» обращают внимание и другие современные авторы²³¹. К. Ясперс предложил различать духовность или религиозность двух типов – «осевую», современную, собственно человеческую и архаичную, дочеловеческую, «доосевую»²³², а Б. Малиновский религию, магию и науку рассматривает как совечные измерения отношения человека и мира.

Под «религиозностью», таким образом, может выступать:

- эмпирическая характеристика объективной принадлежности индивида к церкви как институализированному социальному феномену;
- «встреча» индивида с проявлениями Сакрального (бытия), интимное переживание непосредственного единения с Ним в конкретном месте и в конкретное время;
- собственно субъективная живая «вера» как феномен сугубо внутренней устремленности личности к Сакральному (бытию);
- подлинное единство субъективных и объективных аспектов отношения личности с миром.

Только в первом случае религиозность будет выступать одним из оснований для формального разделения мировоззрений на религиозный и нерелигиозный (например, философский, научный) типы в зависимости от социологически фиксируемой самоидентификации по принадлежности к той или иной конфессии. Вместе с тем, когда говорят о религиозности в строго конфессиональном понимании, которая по своему самопониманию, безусловно, является таинственной мистико-целостной принадлежностью к традиции (идентификации и идентичности с ней), неизбежно встают сложные проблемы оценки этой принадлежности, поскольку, строго говоря, оценивает только Бог. Действительно, Л. Толстой был отлучен от церкви, тогда как Ленин и Сталин до сих пор считаются православными...

Во втором – субъективно переживаемое откровение встречи с необычным, которое невозможно ни научно доказать, ни конфессионально

²³¹ Гуревич П. Спасение – в неоязычестве // Общая газета. – № 38. – 1997. – С.7.

²³² Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.76.

идентифицировать. История церкви знает много случаев обвинений в ереси, отлучений, гонений и преследований именно мистиков и пророков...

Третий случай связан с исследованием личной веры в Бога (Сакральное, или бытие), которую также можно лишь косвенно фиксировать при проведении социологических опросов или других исследований, причем этот феномен носит неконфессиональный характер. Здесь религиозные переживания выступают в форме эмоционально-психологической индивидуальной вовлеченности в отношения с трансцендентным, интуитивного чувства бытия Сакрального, Нуминозного, Святого (даже если оно понимается как нечто *подлинно-первоначальное*, что имеет место в атеизме буддистском, натуралистическом или марксистском).

Здесь можно говорить о религиозности как способности к трансцендированию, присущей человеческому сознанию как таковому вообще, не имеющейся у животных; таковая явно или скрыто присутствует во всех культурно-исторических формах мировоззрения и фиксируется социологическими исследованиями даже у тех респондентов, которые сами себя относят к категории «совершенно неверующих» или «атеистов» (ибо, видимо, все они, так или иначе, на протяжении личностного становления, постоянно или от случая к случаю – «на войне атеистов не бывает» – обращаются за помощью к неким «силам», что связано даже с традиционным словоупотреблением – как это высказывают, восклицая «Боже мой!», «Черт попутал» и т.п.).

Четвертый случай вообще, по определению, относится только к компетенции самого Бога.

В этой связи представляется важным охарактеризовать религиозность как универсальный феномен, имеющий многочисленные уровни проявлений в диапазоне от строго-конфессиональной идентичности, до смутного переживания эмоционально-психологической индивидуальной вовлеченности в отношения с трансцендентным, интуитивного чувства бытия Подлинного (Бога, Сакрального, Нуминозного, Святого, бытия). Вне такой субъективно-

центрированной основы религиозность вообще не существует, здесь ее живые и самовоспроизводящиеся корни, ее подлинная субстанция.

В широком смысле факт ее существования признают М. Фичино, Б. Спиноза, Ф. Шлейермахер, И. Кант, Гегель, С. Кьеркегор, О. Конт, К. Маркс, У. Джеймс, Р. Отто, З. Фрейд, М. Хайдеггер, Э. Фромм и многие другие. Но если одни (как, например, Ф. Шлейермахер и Р. Отто) считают ее самую фундаментальным антропологическим фактором, то другие (О. Конт, Э. Дюркгейм и К. Маркс) – только особым рода выражением, проявлением социально-исторических отношений: развития познания (Конт), социальности (Дюркгейм) или экономики (Маркс), т.е. проявлением иного, внерелигиозного содержания²³³.

В последнем случае религиозность рассматривается как объективно-внешнее субъекту отношение, причем здесь совпадают позиции науки и теологии. Для теологии – это вообще не зависящая от воли субъекта встреча с Сакральным (Откровение конкретной конфессии – это послание Бога людям), для науки – это тоже встреча, но только с социальной средой, навязывающей или приобщающей индивида к конкретной признаваемой и/или легитимной конфессиональной или секулярной (как марксистский атеизм) традиции. Именно в этом случае становится возможным научно исследовать особенности мифологического, религиозного и философского мировоззрений как внешних типов и форм личности.

Концепции исторически преходящих типов мировоззрения выявляют особенности предельно общих типов понимания мира и человека, очевидно отличающих в общем античную культуру от культуры господства христианской церкви и от современной светской культуры. Очевидно, однако, что античность и современность не являются безрелигиозными эпохами, как это следует из формального понимания приведенной выше классификации, а язычество и христианство – вненаучными, или внефилософскими, так же как и христианство и философия – немифологическими и внефилософским.

²³³ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография. – Архангельск, 1998. – С.13-61.

Таким образом, мировоззрение может пониматься:

- объекто-центрично, как система общепризнанных истин и легитимных ценностей, которые необходимо принять (иначе индивид обречен на страдания и гибель), поскольку они выступают общим руководством к действию;

- субъекто-центрично, как интимный и вечный поиск фактически-уникальной истины гармонии отношения конкретной личности и бытия.

Социально-философский, научный анализ религиозности мировоззрения, соответственно, должен включать в себя как исследование мировоззренческих аспектов институциональной религиозности вообще, так и личностно-религиозных аспектов любого типологического мировоззрения, их конкретно-исторических форм, основных тенденций в развитии этих форм, их связи с конкретными социальными условиями и влияния на них.

Тем самым, необходимо выделять:

- 1) Субъективную религиозность, фундаментальное религиозное измерение мировоззрения каждого человека, заключающегося в ощущении, переживании и осознании причастности бытию, существу, миру, и одновременно, отчужденности от него, полагании своей зависимости от внешнего бытия, экзистенциальный страх перед силами этого бытия и желание эти силы освоить, установив с ними гармоничные отношения.

- 2) Объективную религиозность, поляризирующуюся в конкретных культурно-исторических условиях на эмпирические институциональные формы, доступные научному (социологическому и антропологическому) анализу:

- а) индивидуальную и коллективную (по степени общности, к примеру: в одной и той же конфессии будут различаться мировоззрение, выражаемое соборным или каноническим положением и высказываниями отдельных верующих, или их групп);

- б) неразвито-интуитивную, обыденную и профессионально-осмысленную (по степени развитости, сложности или эклектичности, синкретичности, к примеру: в одной и той же конфессии будут различаться мировоззрение

пятоголетнего ребенка и взрослого, или неграмотного крестьянина и высокообразованного патриарха);

в) ортодоксально-традиционную и новационно-реформационную (по степени преемственности между поколениями и/или группами верующих, к примеру: в одной и той же конфессии – до определенного предела, за которым следует разрыв, – будут различаться по своему мировоззрению: реформаторы, обновленцы, диссиденты, протестанты, заблуждающиеся, отступники, раскольники, двоеверы, еретики, сектанты, иноверцы, язычники, безбожники, атеисты и т.п.);

г) глобально-макроосевые (в целом, с позиций общечеловеческой истории, философы и ученые различали следующие мировоззренческие макроформы: мифологическую, религиозную, философскую (Трубецкой); магическую, религиозную, научную (Фрезер); доосевую и осевую (Ясперс); доисторические и исторические (Элиаде) и т.п.).

Вопросы для самопроверки

1. Какова этимология слова «мировоззрение»?
2. Что считает Гегель тремя формами мировоззрения?
3. Почему позитивисты рассматривали мировоззрение как совокупность «метафизических псевдопроблем»?
4. Как понималось мировоззрение в марксистской философии?
5. Почему М. Хайдеггер различает понятия «мировоззрение» и «философия»?
6. В чем заключается суть концепции трех типов «овладения» миром М. Бубера?
7. Когда впервые в отечественной философии встречается понятие «мировоззрение» и как оно трактуется?
8. В чем различие между мировоззрением и миропониманием у П. Флоренского?
9. Какова роль диалога в формировании мировоззрения?
10. Каково соотношение категорий «мировоззрение», «мироощущение», «мировосприятие»?

Лекция 2. ФЕНОМЕН ДИАЛОГА И ПРОБЛЕМЫ ЕГО ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ

2.1. Оппозиция «свое»/«чужое» как основа для диалога (на материале интерпретации светскими российскими авторами общей природы католичества)

С.Б. Филатов отмечает, что «...следует признать, что при всем религиозном многообразии российского общества и религиозном эклектизме в сознании большинства наших современников, пожалуй, ни одна конфессия не вызывает столь бурных эмоций и часто столь же бурной неприязни. Антикатолическая нетерпимость не может быть объяснена общей нетерпимостью к инаковерцам»²³⁴. Такое положение дел требует обращения к более широкому контексту современных исследований проблемы образа «чужого», или «иноного», ведущихся в культурологии, истории, психологии, социологии, религиоведении и философии²³⁵.

В исследованиях конца XIX века возникает точка зрения, что в истории общий характер восприятия «инаковости» и «чуждости» католичества менялся. В начальный период формирования русского христианства контакты как с «греками», так и с «латинянами» были обычным явлением. Все они, прежде всего, были «иноземцами» и «христианами», причем в значительной мере контакты определялись политическими интересами. Кирилл и Мефодий, знаменитые просветители славян, создатели азбуки, являются святыми не только православной, но и католической церкви²³⁶.

²³⁴ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов – М. : Логос, 2004. – Т.1. - С.268.

²³⁵ Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов / С.И. Лучицкая. – СПб. : Алетейя, 2001. – С.5.

²³⁶ Кирилл и Мефодий // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. Т.1. – М. : Больш. рос. энцикл., 1993. – С.751.

Упомянутые в наших словарях и энциклопедиях анафемы 1054 года прошли почти незаметно²³⁷. Следы присутствия западного, латинского христианства отчетливо прослеживаются в элементах древнерусской церковной жизни, в литературе (житиях и других памятниках церковной письменности²³⁸), в церковных терминах, имеющих латинское происхождение: крест (crux), агнец (agnus), алтарь (altar), пастырь (pastor), поганый (poganus)²³⁹. Зависимое положение Русской церкви как митрополии Константинополя долгое время не мешало развитию культурных, родственно-династических и личных связей с католиками, не оказывало существенного влияния на повседневную жизнь населения.

Отношение к католицизму как к действительно «внешнему», «чужому» и «враждебному» начинается в XIII веке в контексте общего обострения католико-православных отношений вследствие взятия крестоносцами Константинополя (1204), крестовых походов Тевтонского ордена в земли славянских народов, монгольского завоевания и до настоящего времени вызывающего споры выбора Александром Невским между католическим Западом и Ордой в пользу последней, причем обращает на себя внимание то, что в современной «Православной энциклопедии» этот выбор интерпретируется именно в контексте принципиального неприятия католицизма (дважды приводятся слова Александра Невского папским послан «...от вас учения не принимаем»)²⁴⁰, тогда как в царское время исследователи отмечали собственно патриотическую направленность его деятельности, а противостояние с католицизмом не подчеркивалось²⁴¹. Еще

²³⁷ Чичуров И.С. Бек / И.С. Чичуров // Православная энциклопедия. - М.: Церковно-науч. центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2002. – Т.4. – С.461.

²³⁸ Католицизм в России // Христианство : энцикл. слов. В 3 т. Т.1. - М. : Больш. рос. энцикл., 1995. – С.707-711.

²³⁹ Задворный В. История католической церкви в России / В. Задворный, А. Юдин. - М. : Изд-во Францисканцев, 1995. – С.10.

²⁴⁰ Назаренко, А.В. Русская Православная церковь в X - первой трети XV в. / А.В. Назаренко // Православная энциклопедия. - М. : Церковно-науч. центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2000. - С.49; Назаренко А.В. Александр Ярославич Невский / А.В. Назаренко // Православная энциклопедия. - М.: Церковно-науч. центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2000. - Т. 1. – С.542.

²⁴¹ Александр Невский // Христианство: Энцикл. слов.: В 3 т. Т.1. - М. : Больш. рос.энцикл., 1993. – С.51-52.

более усиливается негативное отношение к католицизму в постмонгольской Московской Руси (XIV-XVII), где формируется идеологема «Москва – третий Рим», переоцениваются результаты Ферраро-Флорентийского собора, а «латиняне» начинают считаться большими врагами, чем турки²⁴².

В.М. Кириллин отмечает, что в 40 – 60 годах XV века появляется целый ряд рукописей, зафиксировавших «динамику общественного осознания на Руси унии в конфессиональном, церковно-политическом, идеологическом аспектах»²⁴³. Симеон Суздальский лексически однозначно отрицательно определяет образ папы Евгения IV, тогда как митрополит Эфесский Марк описывается как «муж честный и святой». Возникают приемы различия древнерусскими книжниками объектов заграничных от функционально тождественных им объектов отечественных, различия, другими словами, того, что в «чужом» мире подобно своему, но не есть свое, что является не таким, как свое. В этом плане замечательно показательными терминологическими примерами являются слова «арцибискуп», «бискуп», «латыня», применяемые к католическим архиереям, тогда как православные архиереи всегда «архиепископы» и «епископы». Подобные имена или прямо означают вообще всех подчиненных понтифику, или подразумевают всех причастных к вере (точнее, к «ереси») последнего, но не к православию и даже не к христианству («римляны», «латыня», «фрязове»), тогда как «своих», то есть тех, кто относится к Вселенской церкви, называют, отмечая их принадлежность либо к вере, либо к этносу или языку общей культуры этносов: «православные», «греки», «православие», «православное христианство», «православные христиане», «от священник греческих» и т. д. Храм мира православного («церковь») противопоставляется чужому миру католическому («божница», «костел»).

²⁴² Овсиенко Ф.Г. Католицизм: учеб. пособие / Ф.Г. Овсиенко. – М. : Изд-во РАГС, 2005. – С.284-285.

²⁴³ Кириллин В. М. «Чужое» в древнерусских сказаниях о Ферраро-Флорентийском соборе // <http://nature.web.ru>

Ситуация несколько меняется только в XVIII веке, когда Петр I после Северной войны (1700-1721) включает в состав России земли Прибалтики с католическим населением и делает отношение к католикам терпимым как к «своим подданным». Еще более меняется ситуация в эпоху правления Екатерины II, которая приглашает «иноверцев» на проживание в России, заключается конкордат с Ватиканом, а раздел Речи Посполитой (1772, 1793 и 1795) делает новыми подданными империи несколько миллионов католиков и греков-униатов. В их среде сохранялось стремление к обретению национальной независимости, что, в свою очередь, вело к неусыпному контролю со стороны правительства. Католики не только церковью, но и властью воспринимались как «поляки», противоречивое и неблагонадежное сообщество «своих-чужих». Католичество и «в начале XX века было представлено исключительно "нерусским" этническим компонентом в империи – поляками, немцами, литовцами ... В общественной жизни контакты Католической церкви с российским православием были предельно формализованы, а внутри латинского духовенства отношение к православию (а через него и ко всей восточной церковной культуре) сохраняло преимущественно пренебрежительный оттенок – как к схизматической, квазиеретической и чужеродной среде. Соответственно и русские католики византийского обряда представлялись большинству духовенства и верующих латинского обряда "чужаками", "недокатоликами", "полусхизматиками", а в области религиозной культуры – "русскими варварами"»²⁴⁴.

В XIX веке появляется феномен русской «филокатолической» интеллигенции (П.Я. Чаадаев, М.С. Лунин, И.И. Гагарин, В.С. Соловьев, Е.Г. Волконская и др.), представители которой, сохраняя принадлежность к Православной церкви или уезжая в эмиграцию и даже переходя в католичество, тем не менее, считали себя свободными критически и научно рассматривать вопросы причин разделения церквей, полагая католичество не

²⁴⁴ Юдин А. Российское католичество между Западом и Востоком: поиски культурно-религиозной идентичности // <http://www.religio.ru>

менее «своим», чем и собственно православие, отстраняясь от слепой приверженности к локальной идентичности, от «эксклюзивизма». Споры славянофилов и западников о судьбах России способствовали усилению общего интереса к вопросам разделения церквей и объективному пониманию их существенных особенностей.

Только начало XX века, царский указ о веротерпимости 1905 года и Февральская революция 1917 года сделали положение католиков более или менее свободным, появились академические публикации о католичестве²⁴⁵. В это время издается большое число переводов латинских философов и богословов, растет интерес к католической культуре и традиции, сформировалась блестящая школа медиевистов во главе с И.М. Гревсом, исследовавшая средневековую мысль (О.А. Добиаш-Рождественская, Л.П. Карсавин, П.М. Бицилли, Г.П. Федотов). После революции 1917 года ситуация вновь радикально меняется и уже к концу 1930-х годов структуры католической церкви в России практически перестали существовать²⁴⁶.

Новые приходы появились в западной части СССР только после Великой Отечественной войны. Н.С. Хрущев способствовал установлению отношений со Святым Престолом, участием российских представителей во II Ватиканском соборе и готовился к личному визиту в Ватикан, который, однако, не состоялся. Анатолий Красиков отмечает, что в СССР «интерес к Ватикану ... был очень велик и действительно имел разную, порой полярную окраску. Позицию крайней нетерпимости по отношению к религии вообще и к католичеству в частности занял идеологический отдел ЦК КПСС ... и советские спецслужбы, прежде всего КГБ. А вот в международном отделе Центрального Комитета и в МИДе ... к переменам в Ватикане отнеслись более взвешенно». При этом о II Ватиканском соборе давалась как «начисто

²⁴⁵ Библиография. Римско-Католическая Церковь // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. Т. 3 - М. : Больш. рос. энцикл., 1995. - С.511-512.

²⁴⁶ Овсиенко Ф.Г. Католицизм: учеб. пособие / Ф.Г. Овсиенко. – М. : Изд-во РАГС, 2005. - С.297.

свободная от пропагандистских штампов типа "Ватикан – злейший враг мира и прогресса"» информация, в том числе первое в истории СССР подробное изложение энциклики Иоанна XXIII "Pacem in Terris" ("Мир на Земле"), так и публикации, в которых «Католическая Церковь буквально обливалась грязью и объявлялась "политическим трупом"»²⁴⁷. Католицизм преимущественно трактовался как «враг», «абсолютно чужая идеология», вместе с тем появились академически нейтральные исследования, где он рассматривается как «одно из основных направлений христианства»²⁴⁸.

Противоречивость общего отношения к католицизму предельно ярко проявилась в выдающихся произведениях лучших российских (советских) кинорежиссеров XX века: фильм «Александр Невский» (1938) С.М. Эйзенштейна и сегодня противостоит фильмам «Андрей Рублев» (1966) и «Ностальгия» (1983) А.А. Тарковского, выражая всю остроту и противоречивость поисков подлинной идентичности в советскую эпоху.

Те же две тенденции сохраняются и на новом этапе, который начался в постсоветской России, когда, по словам Ф.Г. Овсиенко, «в общественном мнении россиян обнаруживаются две противоположные тенденции в отношении к католицизму. Представители первой склонны усматривать в католицизме опасного для православия и даже для страны противника, посягающего на традиционную русскую культуру. Сторонники другой позиции выступают за свободный выбор гражданами страны любого вероисповедания, а также за решение всех спорных вопросов между двумя христианскими конфессиями путем взаимного учета интересов и достижения согласия»²⁴⁹. Последняя тенденция соответствует духу и букве Конституции и законодательству РФ, тогда как первая питает различные охранительные геополитические проекты, направленные на усиление присутствия

²⁴⁷ Интервью: Анатолий Красиков, бывший корреспондент ТАСС в Ватикане и глава пресс-службы президента РФ, о Втором Ватиканском соборе, Папах Иоанне Павле II и Бенедикте XVI // <http://www.portal-credo.ru>

²⁴⁸ Сказкин С.Д. Католицизм / С.Д. Сказкин, М.П. Мчедлов // Большая советская энциклопедия / гл. ред. А.М. Прохоров. - М.: Советская энциклопедия, 1973 – Т.11. - С.533

²⁴⁹ Овсиенко Ф.Г. Католицизм: учеб. пособие / Ф.Г. Овсиенко. – М.: Изд-во РАГС, 2005. - С.303-304.

православия в политической и экономической жизни страны, отражая как современные опасения перед наиболее могущественной христианской организацией современности, так и вековые предрассудки.

Российское отношение к католицизму как «иному», «чужому» или «своему» имело очевидные социальные, исторические и политические основания, причем даже в советских, подчеркнута атеистических академических изданиях, внимание, как мы показали выше, акцентировалось на событиях 1054 года, т.е. феномен рассматривался в неявном контексте этнокультурного и религиозно-богословского противостояния Рима и Константинополя. В.В. Бибихин отмечает, что «случается не так, что за различием в воззрениях следует раскол, а скорее наоборот. Раскол между христианским Востоком и Западом произошел не потому, что Запад якобы добавил в Символ веры, в остальных членах повсюду одинаковый, слова «филиокве». Сначала наметился раскол, и тогда его знаменем стало разное разночтение, проходившее до тех пор незамеченным... Раскол нигде не бывает таким жестоким, как внутри единого мировоззрения»²⁵⁰. Другой стороной такого раскола является возможность изменения самопонимания, так как, «человек по настоящему узнает себя не в похожем, а в другом потому, что сам в своем собственном существе тайно угадывает другого»²⁵¹.

Анализ языковых значений, обозначаемых терминами «иное», «другое», «чужое», показывает, согласно С.И. Ожегову, следующие значения: «иной» – другой, отличающийся от этого²⁵²; «другой» – не этот, не данный, не такой, иной²⁵³; «чужой» – не свой, не собственный, принадлежащий другим, не родной, не своей семьи, посторонний, далекий по духу и по взглядам²⁵⁴. Владимир Даль дает более богатую картину: «иной» – не этот, другой²⁵⁵; «другой» – следующий за первым, второй, (другоженец); иной; такой же

²⁵⁰ Бибихин В.В. Мир / В.В. Бибихин. – Томск: Водолей, 1995. - С.135

²⁵¹ Там же. - С. 131.

²⁵² Ожегов С.И. Словарь русского языка / С.И. Ожегов. - М. : Русский язык, 1988. – С. 203.

²⁵³ Там же. – С. 147

²⁵⁴ Там же. - С.725-726

²⁵⁵ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. - М. : Гос. изд-во иностран. и национальн. словарей, 1956. – Т.2. - С.46.

точно, друг, друган²⁵⁶; «чужой» – не свой, сторонний (незнаемый, незнакомый), не родня (иноземный), чему чуждаются или дивятся, странный, непонятный, удивительный (чуждый, далекий, непричастный)²⁵⁷. Соответственно, «свой» – принадлежащий себе, имеющий отношение к себе; собственный, составляющий чье-либо личное достояние; своеобразный, свойственный только чему-нибудь данному; подходящий; родной или связанный близкими отношениями²⁵⁸; «мой»; родня, друг, сосед, земляк, кто за одно с кем; как природное в человеке, свойство²⁵⁹. Таким образом, значения всех четырех слов перекрываются, намечая разные степени или уровни отношения близости (от родственности природной, кровной, до номинального сходства) явлений, объектов или свойств.

С.И. Лучинская отмечает, что «граница между «своими» и «чужими» не является данной раз и навсегда, а разворачивается в процессе исторического развития. Контакты с другой культурой приводят к изменению этой границы и всякий раз к новому самоопределению культуры»²⁶⁰. Современный католический теолог Л. Джуссани отмечает, что «иное несет некий особый интерес, который как таковой частичен, но в комплексе упорядоченных связей помогает сообща создавать зрелое единство, полноту. Каждый из нас именно потому, что наделен особым складом характера, склонен выделять те или иные вещи; контакт с другими обращает наше внимание на иные вещи или на иные стороны тех же вещей, так что диалог – это производное от тех вселенских, всеохватных горизонтов, который составляют предназначение человека»²⁶¹. Диалог представляет собой не только связь области «я» с областью «иного я», но и способствует самопознанию, самоопределению «я» как в универсуме, тоже «ином» для «своего», так и в самом себе.

²⁵⁶ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль - М. : Гос. изд-во иностран. и национальн. словарей, 1955. - Т.1. - С.495.

²⁵⁷ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. - М. : Гос. изд-во иностран. и национальн. словарей, 1955. – Т.4. - С.613-614.

²⁵⁸ Ожегов, С.И. Словарь русского языка / С.И. Ожегов. - М. : Русский язык, 1988 - С.575.

²⁵⁹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. - М. : Гос. изд-во иностран. и национальн. словарей, 1955. – Т.4. - С.153.

²⁶⁰ Лучицкая, С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов / С.И. Лучицкая. - СПб. : Алетейя, 2001.– с.6

²⁶¹ Джуссани Л. «Рискованное дело» воспитание / Л. Джуссани // Новая Европа – 2000. - №13. – С.99

Здесь важно обратиться к творчеству М.М. Бахтина, который, именно в контексте исследований средневековой католической культуры, одним из первых увидел и теоретически разработал универсальную концепцию диалога, понимаемого не только как форма общения отдельных личностей, но также как способ взаимодействия личности с объектами культуры и различных культур между собой. Он раскрывает динамику отношений понятий «свое» и «чужое» в сложном противостоянии отношений серьезного и смехового, официального и неофициального, формализованного и живого, статичного и динамичного, завершенного и развивающегося, одностороннего и многопланового, нормативного и ненормативного, реалистичного и сказочного, действительного и гротескного, повседневного и карнавального, элитарного (высокого) и народного. Интересно, что на его творчество не обратили внимание авторы и составители как «Католической», так и «Православной» энциклопедий, где, однако, нашлось место для статей общекультурного характера даже по таким совсем «некатолическим» темам как «Бахаизм», «Карл Барт» или «Чарльз Дарвин»²⁶², т.е. Бахтин показался им «чужим», как, впрочем, и составителям энциклопедического словаря «Религиоведение»²⁶³.

Бахтин выявляет два уровня образного понимания дихотомии «свой-чужой», первый из которых включает древнейшую деревенскую сказку и новейший реализм (рационализм) Просвещения²⁶⁴, поскольку они статично воспринимают «чужое» как вечно (абсолютно, абстрактно) и «природно» чуждое. Очевидно, хотя об этом и не говорилось, что такой же подход свойственен как конфессиональному (католическому и православному) эксклюзивизму, так и советской идеологии того времени.

Всем им он противопоставляет городскую культуру сократовских Афин²⁶⁵, средневековой католической Европы и философов романтизма

²⁶² Католическая Энциклопедия. - М. : Изд-во Францисканцев, 2002 – С.482, 471.

²⁶³ Религиоведение : энцикл. слов. – М. : Академ. Проект, 2006. – С. 94-95, 97-98.

²⁶⁴ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990. – С.62.

²⁶⁵ Там же. – С.136.

XIX века²⁶⁶, где мертвая неподвижность этого отношения сменяется динамикой и относительностью, поскольку еще, к примеру, в средневековом гротеске, то, «что было для нас своим, родным и близким, внезапно становится чужим и враждебным...», причем, все страшное и пугающее делается «предельно нестрашным и потому предельно веселым и светлым»²⁶⁷. Превращение мира в чужой происходит потому, что «раскрывается возможность подлинно родного мира, мира золотого века, карнавальной правды... Мир разрушается, чтобы возродиться и обновиться»²⁶⁸.

Непосредственно «свой» мир оказывается «не совсем своим» перед лицом «подлинно своего» золотого века, в свете которого «реальность утрачивает свою статичность, свою натуралистичность..., в нее начинает входить реальное будущее в форме тенденций, возможностей, предвосхищений, ... реальность получает существенное отношение к свободе, преодолевает узкий и абстрактный детерминизм и механицизм»²⁶⁹.

Согласно Бахтину, за действительным миром интуитивно ощущается незримое вселенское ««оно» – ... чуждая, нечеловеческая сила, управляющая миром, людьми, их жизнью и их поступками»²⁷⁰, его образ сочетает память «о космических переворотах прошлого» и смутный страх «перед грядущими космическими потрясениями», противостоять которым в человеческой душе может только «бесстрашное самосознание»²⁷¹, проявляющееся, прежде всего, в уникальной способности к смеху, «даре бога»²⁷². То же «оно» может являть себя в переживании сумасшествия, «ненормальности», в которых «мы всегда ощущаем что-то чужое, точно какой-то нечеловеческий дух проник в его душу», однако и здесь мы встречаем форму бытия, которая позволяет «освободиться от ложной «правды мира сего», чтобы взглянуть на мир свободными от этой «правды» глазами»²⁷³. «Оно» выступает некоей реальностью, которая

²⁶⁶ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990. – С.138.

²⁶⁷ Там же. – С.56.

²⁶⁸ Там же. – С.57

²⁶⁹ Там же. – С.139.

²⁷⁰ Там же. – С.57.

²⁷¹ Там же. – С.371.

²⁷² Там же. – С.80-81.

²⁷³ Там же. – С.58.

порождает как внешнюю, так и внутреннюю для личности действительность, причем так или иначе оказываясь в диалоге с «я» («самосознанием»), при этом, если смех над космосом свидетельствует о «бесстрашии», то смех над болезнью или инаковостью – о бесчеловечности, ибо инаковость, юродство, иноверие – это возможность освобождения от односторонности «нормативизма», «окостенелости», «фанатизма».

Смешное здесь необходимо дополняет серьезное, «настоящий смех, амбивалентный и универсальный, не отрицает серьезности, а очищает и восполняет ее», освобождая «от догматизма, односторонности, окостенелости, от фанатизма и категоричности, от элементов страха или устрашения, от дидактизма, от наивности и иллюзий, от дурной одноплановости и однозначности, от глупой истошности», так как именно «смех не дает серьезности застыть и оторваться от незавершимой целостности бытия», поскольку он «восстанавливает эту амбивалентную целостность»²⁷⁴. При этом эта цельность мира является «принципиально не замкнутой, не самоудовлетворенной», причем это «не простое нарушение нормы, а отрицание всяких абстрактных, неподвижных норм, претендующих на абсолютность и вечность ... ради неожиданности и непредвидимости правды ... “чуда”»²⁷⁵.

Любая серьезная картина мира, претендующая на безусловное и непререкаемое господство в конкретную эпоху, разрушается самым простым фактом исторически преходящего характера таких образов, в связи с чем «смеховое начало и карнавальное мироощущение ... разрушают ограниченную серьезность и всякие претензии на вневременную значимость и безусловность представлений о необходимости и освобождают человеческое сознание, мысль и воображение для новых возможностей... Большим переворотам даже в области науки всегда предшествует, подготавливая их, известная карнавализация сознания»²⁷⁶. Действительно

²⁷⁴ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990. – С.137.

²⁷⁵ Там же. – С.535.

²⁷⁶ Там же. – С.58.

научная серьезность «лишена всякого догматизма и всякой односторонности, она проблемна по своей природе, самокритична и незавершима»²⁷⁷.

Бахтин, описывая католическое средневековье, которое считалось отсталым, неразвитым и «темным», показал совершенно «иную» возможную форму отношений священно-серьезного и пародийно-смехового, подчеркнув, что тогда «отдельные пародии на священные тексты и обряды прямо предназначались для исполнения на празднике глупцов и были с ним непосредственно связаны», что участники карнавалов «не только отдыхали от всей официальной системы мировоззрения, от школьной премудрости и школьного регламента, но и разрешали делать их предметом веселой снижающей игры и шутки», освобождаясь «от тяжелых пут благоговения и серьезности (от «непрерывного брожения благоговения и страха божия») и от гнета таких мрачных категорий, как «вечное», «незыблемое», «абсолютное», «неизменное»», противопоставляя всему этому «веселый и вольный смеховой аспект мира с его незавершенностью и открытостью, с его радостью смен и обновлений»²⁷⁸. Такой образ очень близок по духу известному фильму Эльдара Рязанова «Карнавальная ночь» (1956).

Бахтин создает совершенно необычный образ католического Запада позднего средневековья, где «все без всякого исключения смешно; смех так же универсален, как и серьезность: он направлен на мировое целое, на историю, на все общество, на мировоззрение», он – «вторая правда о мире, которая распространяется на все, из ведения которой ничто не изъято... Праздничный аспект всего мира во всех его моментах, как бы второе откровение о мире в игре и смехе»²⁷⁹. Такой смех «раскрывал глаза на новое и будущее ... не только позволял высказывать антифеодальную народную правду, но он помогал и самому ее раскрытию, и внутреннему формированию», и, в этом качестве, «смех менее всего мог становиться орудием угнетения и одурманивания народа ... его никогда не удавалось

²⁷⁷ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990. – С. 136.

²⁷⁸ Там же. - С. 96.

²⁷⁹ Там же. - С. 97.

сделать до конца официальным» и он «всегда оставался свободным оружием в руках самого народа», тогда как «средневековая серьезность была изнутри проникнута элементами страха, слабости, смирения, резиньяции, лжи, лицемерия или, напротив, – элементами насилия, устрашения, угроз, запретов»²⁸⁰.

В условиях советской системы католическое народное средневековье начинало видеться здесь как более «свое», чем официоз «своей» большевистской идеологии, поскольку «за смехом никогда не таится насилие, что смех не воздвигает костров, что лицемерие и обман никогда не смеются, а надевают серьезную маску, что смех не создает догматов и не может быть авторитарным, что смех знаменует не страх, а сознание силы, что смех связан с производительным актом, рождением, обновлением, плодородием, изобилием, едой и питьем, с земным бессмертием народа, что наконец смех связан с будущим, с новым, с грядущим, очищает ему дорогу», в связи с чем и раньше «стихийно не доверяли серьезности и верили праздничному смеху», так как «средневековые люди были равно причастны двум жизням – официальной и карнавальной, двум аспектам мира – благоговейно-серьезному и смеховому»²⁸¹.

Бахтин отмечает, что и Гоголь «глубоко чувствовал миросозерцательный и универсальный характер своего смеха и в то же время не мог найти ни подобающего места, ни теоретического обоснования и освещения для такого смеха в условиях «серьезной» культуры XIX века», поскольку в «существовавшие и возможные тогда объяснения этот смех (самый факт его как «действующего лица») не укладывался»²⁸², да и «во многом он не понят и до сих пор»²⁸³. Действительно, такие представления в «абстрактном нормативном языке ... не имели никаких прав, чтобы войти в систему мировоззрения, потому что это не система понятийных значений, а сама говорящая жизнь»,

²⁸⁰ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990. – С.108.

²⁸¹ Там же. – С.109.

²⁸² Там же. – С.531.

²⁸³ Там же. – С.532.

которая отменяет «примитивное представление, обычно складывающееся в нормативных кругах, о каком-то прямолинейном движении вперед», так как на самом деле «всякий действительно существенный шаг вперед сопровождается возвратом к началу («изначальность»), точнее, к обновлению начала»²⁸⁴.

Диалогизм, «двухтонность», по Бахтину, присущи самой природе живой речи, где «нейтральных, равнодушных слов вообще нет, – могут быть только искусственно нейтрализованные слова», что «позволяло смеющемуся народу, который был менее всего заинтересован в стабилизации существующего строя и господствующей картины мира (официальной правды), схватывать становящееся целое мира, веселую относительность всех его ограниченных классовых правд и истин, постоянную неготовность мира, постоянное смешение в нем лжи и правды, зла и добра, тьмы и света, злобы и ласки, смерти и жизни»²⁸⁵. Если в «официальных сферах искусства и идеологии почти всегда господствовала однотонность мысли и стиля», то «древнее двухтонное слово есть отражение в стилистическом плане древнего двутелого образа», классическим образцом которых М.М. Бахтин считает опять же католические литературные образы Дон Кихота и Санчо, причем их диалоги есть «двухтонное слово в стадии своего неполного распада»²⁸⁶. В их спорах он видит диалоги самих «разновременных сил и явлений, ... времен, двух полюсов становления, начала и конца совершающейся метаморфозы», отражая «амбивалентность, двутелость и незавершенность (вечную неготовность) мира»²⁸⁷.

Таким образом, исследование позднего католического средневековья превращается у М.М. Бахтина в повествование о символическом выражении соотношения статичного и динамичного аспектов социального бытия любого социума (в том числе и религиозных сообществ), в критику статических и

²⁸⁴ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990. – С.533.

²⁸⁵ Там же. – С.477.

²⁸⁶ Там же. – С.478.

²⁸⁷ Там же. – С.479.

одномерных идеологий, репрессивных политических институтов, поляризующих власть и народ, клир и мирян. Его идеи развивались в контексте работ таких философов и историков русской эмиграции, как С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, А.В. Карташев, Г.А. Флоровский и другие.

Перспективным исследованием, продолжающим работы М.М. Бахтина, представляется феноменологическая теория диалога с чужим, развиваемая Бернхардом Вальденфельсом²⁸⁸. Он полагает, что философия призвана мыслить «исходя из напряжения между нормой и тем, что находится за ее пределами»²⁸⁹. Поэтому теория диалога является только другой стороной опыта обхождения с «чужим», предполагая «чуткость к чужому»²⁹⁰. Важно, чтобы была «возможность высказаться», которой бы не угрожали «тотчас последствиями», поскольку любое строго «ответственное мышление ... стало бы руинами философии»²⁹¹. Данный подход позволяет понять важность личных контактов на межконфессиональных экуменических встречах, конференциях или круглых столах, где при общем признании существующих «нормативных богословских разногласий», признается ценность свободного личного общения и знакомства с иным религиозным опытом.

Именно «инаковость», «сеть разнообразных жизненных миров, при всей инаковости в той или иной мере пересекающихся», но не требующих приведения «к принудительному единству или цельности мира», составляет важнейшую методологическую предпосылку диалога²⁹². Любая «принудительная монокультура» оказывает только парализующе-отупляющее действие, альтернативой чему является живопись, которая, изумляя своим многообразием, никогда не «заявляла претензии достичь некоей абсолютной живописи или воплотить само прекрасное». В этой связи, он уверен, что

²⁸⁸ Вальденфельс Б. Мотив чужого: сб. пер. с нем. / Б. Вальденфельс; науч. ред. А.А. Михайлов; отв. ред. Т.В. Щитцова. – Минск. : ПроPILEI, 1999. – С.16.

²⁸⁹ Там же. – С.7,10.

²⁹⁰ Там же. – С.8,16.

²⁹¹ Там же. – С.11.

²⁹² Там же. – С.15-16.

«...нам, как в живописи, так и в философии, следует учиться отказываться от абсолютных претензий, претензий на абсолютный порядок, но при этом необходимо быть чуткими в отношении тех необходимых претензий, которые предупреждают нас от того, чтобы довольствоваться вариацией произвольных возможностей»²⁹³. Очевидно, что такой подход может быть полезен и в межконфессиональных отношениях.

Б. Вальденфельс замечает, что М.М. Бахтин преодолевает такое понимание диалога, «в котором полагается строгое обособление говорящих», тогда как в действительности, «нет абсолютно индивидуализированных собеседников, но в моей речи, в моем говорении говорят другие...», собственно цитирование «означает: я даю возможность говорить Платону», хотя «можно также заставить его замолчать, ... чужое может вступать в разговор даже тогда, когда этого не хотят», а «Аристотель цитирует Платона, даже если не называет его», в связи с чем, «мы имеем, таким образом, изначальное взаимопроникновение собственного и чужого»²⁹⁴.

В этой связи, отмечает Б. Вальденфельс, «как показала герменевтика, применительно к каждому выражению можно спрашивать не только о том, какой оно имеет смысл, является ли оно истинным или ложным, но можно задать вопрос, почему именно это выражение оказалось именно на этом месте. На что это выражение является ответом, что побуждает меня к соответствующему высказыванию?», полагая, что «любая речь ... начинается не здесь»²⁹⁵. Действительно, когда современные СМИ используют термины «костел» вместо «церковь» и «ксендз», вместо «священник», они фактически воспроизводят упомянутые выше клише Симеона Суздальского, описывающего пребывание русских на Флорентийском соборе. В этом контексте, очевидно, что когда журналисты пишут в 2006 году, что католической церковью руководит «секта “Опус Деи”», что «Ватикан оправдывает инквизицию», а Европе уготован новый раздел по «Пакту

²⁹³ Вальденфельс Б. Мотив чужого: сб. пер. с нем. / Б. Вальденфельс; науч. ред. А.А. Михайлов; отв. ред. Т.В. Щитцова. – Минск. : ПроPILEI, 1999. – С.21-22.

²⁹⁴ Там же. – С.30-31.

²⁹⁵ Там же. – С.32.

Гундяева-Пупара», то можно обоснованно подозревать, что сказанное характеризует не столько католичество, сколько квалификации авторов или намерения неких политтехнологов.

Проблема «другого» или «иного» ставится Вальденфельсом еще и в связи с вопросом о том, имеем ли мы в виду «конструирование Другого или его открытие», что, на его взгляд, «есть тема не столько открытия / конструирования Другого, сколько открытия / конструирования себя самого как саморазмыкания, нацеленного на Другое, для того, чтобы Другое стало возможным в событии встречи. Без открытия (и его держания) себя для Другого никакое подлинное общение «Я» и «Ты» невозможно. В определенном смысле это двуединый процесс (открытие Другого и открытие себя для Другого). Другое может интерпретироваться как граница для «самости»²⁹⁶. В этом контексте любой светский или конфессиональный эксклюзивизм начинает видеться уже изоляционизмом, ведущим, в конце концов, к маргинализации и утрате связи с мировым целым. Близкие идеи развивали В.С. Соловьев в XIX веке и такие его последователи, как Л.П. Карсавин и А.В. Карташев в XX веке, изучавшие отношения православия и католичества.

Феноменологии «подозрения» противопоставляет свои идеи «философия доверия», развиваемая В.П. Визгиным. Следует признать, что каждая культура вырабатывает соответствующие правила отбора, нацеленные на ее самосохранение и самовоспроизведение на основе смыслового ядра (ее «телоса»)²⁹⁷, ее особого языка, в котором репрезентировано для нас это «Другое». Право «Другого» жить по своим законам, в соответствии со своим собственным характером, «не может не вносить в отношения «своего» и «чужого» ту или иную степень напряженности», в связи с чем «вопрос о соотношении культурных различий ... не может быть продуктивно поставлен и тем более решен без обращения к принципу их общности, в частности к их общему происхождению, к охватывающему и единящему их смыслу»²⁹⁸.

²⁹⁶ Визгин В.П. На пути к другому : От школы подозрения к философии доверия / В.П. Визгин. - М. : Языки славянской культуры, 2004. - С.655.

²⁹⁷ Там же. - С.748.

²⁹⁸ Там же. - С.749.

Напряжение оппозиции «свое/чужое» может быть разрешено разными способами, к примеру тем, что общность, «тождество “проглатывает” Иное, не испытывая при этом никакого самоизменения по существу (не считая, быть может, чисто количественного роста), или оно перед лицом Другого оказывается способным к самоизменению», что, однако, таит в себе опасность «самоутраты»²⁹⁹. Последнее выясняется только в не менее опасном имитировании или «маскировки встречи с собой под встречу с Другим», поскольку «диалог не трудно имитировать, замыкаясь в игре с самим собой», что, в свою очередь, приводит к тому, что «находя и избавляясь от «чужого» в себе, существует опасность лишиться «своего», т.е. опасность самоутраты» уже в процессе самообретения.

В этом контексте очень интересно замечание П.А. Флоренского о творчестве известного славянофила А.С. Хомякова, о котором он пишет, что нет необходимости «доказывать значительность Хомякова-мыслителя и благородство его личности», что «все возраставшая доселе слава Хомякова в последнее время готова вспыхнуть ярким пламенем, в связи с возникшим отвращением от западной культуры и поднявшим голову славянофильством», вместе с тем подчеркивая, что все «пленяющее в нас в Хомякове может оказаться и не столь пленительным и не столь правым во всех смыслах этого слова», что «выпалывая плевелы католицизма, не рискует ли такая полемика вырвать из почвы и пшеницу православия», что «Хомяков и хомяковство ... не перестали быть проблемой для нас», что главным вопросом остается «вопрос о церковности самого Хомякова», поскольку так и не ясно, «основал ли он новую школу богословия, наконец воистину православного, а не католического и не протестантского, или же это учение его – утонченный рационализм, «гегельство», ... система ... наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности?»³⁰⁰. «Самообретение» на пути противостояния с католичеством и Западом не является, по Флоренскому, подлинным смысловым ядром

²⁹⁹ Визгин В.П. На пути к другому : От школы подозрения к философии доверия / В.П. Визгин. - М. : Языки славянской культуры, 2004. - С.751.

³⁰⁰ Флоренский П.А. Около Хомякова / П.А. Флоренский // Сочинения в четырех томах. Т.2. – М. : Мысль, 1996. - С.287-289

православия, даже если такой путь и встречает массовую поддержку в обществе. Смысл православия как христианства, религии, духовной традиции – в противоборстве с бездушием, «мещанством», «обмирщением», самозамыканием.

В.П. Визгин отмечает, что «для того, чтобы найти в себе «свое», нужно в начале выявить в себе «другое», что намного сложнее, поскольку зачастую мы не готовы к открытому проникновению в область «своего» области «чужого», и тем более не готовы найти в себе и открыто признаться в существовании в «своем» «другого». Тем не менее, для процесса самоидентификации подобные «самооткрытия» просто необходимы. Этот процесс оказывается двуединым: для того, чтобы стать открытым для самого себя, нужно в первую очередь стать открытым и для «другого» («иногo», «чужогo»). Чужое, при «более близком рассмотрении может оказаться «своим» и только «своим», и наоборот. Познать, изучить себя, выявить, что является «своим» возможно при общении с «другим», сравнении с «другим» и именно в «другом» («ином», «чужом») познается «я» и определяется «свое». Поскреби «не-Я» и откроешь за ним «Я» и только “Я”»³⁰¹. Действительно, в 2006 году РКЦ и РПЦ МП сблизилась перед лицом угрозы «воинствующего секуляризма», эти идеи близки размышлениям Ю. Хабермаса и кардинала Йозефа Ратцингера (нынешнего Папы Римского) о современных судьбах секуляризма и межконфессионального диалога, концепции «социального конструирования реальности» классиков современной зарубежной социальной философии П. Бергера и Т. Лукмана.

П. Бергер и Т. Лукман обосновали идею того, что, по словам Е.Д. Руткевича, «как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека»³⁰². Любое знание о реальности «развивается, передается и сохраняется в социальных ситуациях» в результате определенных процессов,

³⁰¹ Визгин В.П. На пути к другому : От школы подозрения к философии доверия / В.П. Визгин. - М. : Языки славянской культуры, 2004.- С.758

³⁰² Бергер П., Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – С. 5

«посредством которых это происходит и в результате чего “знание” становится само собой разумеющейся “реальностью” для рядового человека», т.е. происходит «социальное конструирование реальности»³⁰³. Наука должна объяснить как «эмпирическое многообразие “знания”», существующего в различных человеческих обществах, так и процессы, «с помощью которых любая система “знания” становится социально признанной в качестве “реальности”», ибо то, «что “реально” для тибетского монаха, не может быть “реальным” для американского бизнесмена», или как «“реальность” того или иного понятия поддерживается в том или ином обществе или, другими словами, как эта “реальность” может быть однажды утеряна индивидом или всем коллективом»³⁰⁴. Действительно, католичество как реальность для православных российских авторов, для российских филокатоликов, российских католиков и воинствующих атеистов обретает совершенно различные образы, которые могут получить свое универсальное объяснение в терминах «социального конструирования».

В этом контексте интересна дискуссия конца 2004 года о природе секуляризма между известным секулярным гуманистом Юргеном Хабермасом и кардиналом Йозефом Ратцингером, нынешним Папой Римским Бенедиктом XVI. Хабермас тогда утверждал, что сейчас необходим переход к «постсекулярному» обществу, основой которого станет новый тип коммуникации, «двусторонний процесс обучения», в котором секулярное общество сможет «обогатиться» религиозными понятиями для укрепления мотивации. Ратцингер в ответ на это отмечал, что в современных условиях невозможно создать некую универсальную модель взглядов, которая обусловила бы развитие всего мирового сообщества, что более реалистичным является признание «культурной полифонии»³⁰⁵.

Эти взгляды оказываются близки позиции В.В. Зеньковского, согласно которому «секуляризм», светская установка, имеет две формы бытия, первая

³⁰³ Бергер П., Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – С. 12-13

³⁰⁴ Там же. – С. 12.

³⁰⁵ Селиверстов М. Полифония веры и разума // <http://religion.ng.ru>

из которых выступает как утверждение «свободы исследования, свободы философской научной мысли», тогда как вторая предполагает «принципиальное отвержение религиозной установки духа»³⁰⁶, т.е. особый эксклюзивизм. В этой связи значительный интерес и сегодня представляют пионерские работы В.С. Соловьева и его последователей, особенно Л.П. Карсавина и А.В. Карташева, стоявших у истоков светского понимания католичества православными по своему вероисповеданию исследователями, российскими и советскими медиевистами, филологами и культурологами, развивавшими семиотическую методологию и феноменологию диалога, среди которых особенно следует отметить работы М.М. Бахтина и С.С. Аверинцева.

С.И. Лучинская отмечает, что «отношение к чужой культуре связано в каждом обществе с присущей ему картиной мира и взглядами на историю»³⁰⁷. Она отмечает смену в развитии европейской цивилизации евроцентрированной оппозиции «культуры (своего) – варварства (чужого)», проходящей в своем развитии от «эллинов-варваров» (сменившуюся на «римлян-варваров») до «христиан-язычников» (дополненную позднее оппозициями «христиане-раскольники (еретики, нехристи)», которые, однако, все это время были связаны с пространством (включенностью в границы Священной Римской Империи).

М. Монтень начал утверждать современную «цивилизационную» гуманистическую парадигму, где стала господствовать оппозиция «нравственное – безнравственное», эпоха Просвещения приносит оппозицию «просвещенное – невежественное». Здесь «само представление о Другом не подразумевает его исключения из общества... Другой не отделяется в пространстве, но рассматривается в перспективе развития и движения к высшим ступеням познавательной деятельности..., различия между «своими» и «чужими» приобретают историческое измерение»³⁰⁸. Расцвет

³⁰⁶ Зеньковский В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – М. : Академ. Проект: Раритет, 2001. – С. 868

³⁰⁷ Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов / С.И. Лучицкая. - СПб. : Алетейя, 2001. – С.6

³⁰⁸ Там же. – С.10

национальных государств и крушение Священной Римской Империи в XIX веке утверждают позитивистскую историко-эволюционную парадигму, исповедующую «евроцентризм», в свете которого все другие культуры воспринимались уже не как пространственно иные, но как исторически иные, так как все они считаются погруженными в «одно и то же однородное историческое время, находясь на разных ступенях исторического развития»³⁰⁹.

В XX веке рождается новое понимание «иной культуры». Различие культур впервые начинает пониматься не как отличие «высшего» и «низшего», или вообще «единства в многообразии», но как богатство разнообразия самобытных единств, где «люди по существу всюду одни и те же, а «культурные различия» являются всего лишь различными образами мира...»³¹⁰. Это делает «других» полноправными субъектами, при этом утверждается понимание того, что «объект» и «субъект» не заданы заранее, что необходимо самому «объекту» дать возможность говорить о себе и использовать этот язык при построении модели объекта. Монологизм евроцентризма сменяется диалогизмом, учитывающим объективную несводимость одной культуры к другой, а человечества – к Европе. «Объяснение» иных культур и традиций, когда их сводили к «ясной» («своей») евроцентричной концепции, сменяется на диалогичное «понимание», осознающее самобытность представлений и ценностей каждой культуры. В первом случае важно отделить истину (факт) и вымысел, тогда как во втором – вжиться во внутренние драмы и поиски иной культуры, ощутить ее «изнутри», увидеть найденный «факт» в другой системе координат, переосмыслив его в новом контексте.

«Истинная реальность» начинает осознаваться именно как образ, при этом исследователь, «изучая создаваемый в источниках образ реальности, не может не сознавать, что этот диалог с чужой культурой вовлекает в историческое исследование и его собственную систему ценностей», что «как

³⁰⁹ Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов / С.И. Лучицкая. – СПб. : Алетейя, 2001. – С.11.

³¹⁰ Там же. – С.11-12

создатель исторического памятника, так и автор исторического труда зависят от культурной традиции, системы представлений, господствующих в обществе»³¹¹.

2.2. В.С. Соловьев как вдохновитель диалога католичества и православия

В.С. Соловьев стал одним из первых российских мыслителей, для которого фактическое католичество выступило не «чужим», но и не «своим», оказавшись, скорее, «иным» для его личной религиозности, как, впрочем, и фактическое православие его времени. Нередко это объясняется тем, что он тайно принял католичество, став его апологетом. В этой связи Н. Котрелев, известный исследователь творчества знаменитого русского философа, пишет, что и сегодня достоверно неизвестно, принял ли В.С. Соловьев перед смертью католическую веру, и, хотя известно, что он причащался у католического священника, а перед кончиной исповедовался у православного батюшки, тем не менее, нет сведений, что он предпочитал католичество православию и, возможно, именно потому Соловьев так и не получил ответа на свое письмо (о взглядах на Вселенскую Церковь и теократическое государство), отправленное Папе³¹². В то же время, архимандрит Августин (Никитин) сообщает, что 18 февраля 1896 г. в Москве, в небольшой домовый церкви русского католического священника о. Николая Толстого, Владимир Соловьёв официально присоединился к Римско-Католической Церкви, так как исповедался и прочитал Тридентский Символ веры, при этом заявив: «Я принадлежу к истинной Православной Церкви, ибо именно для того, чтобы в неповреждённости исповедовать истинное Православие, я, не будучи латиняном, признаю Рим центром вселенского христианства»³¹³.

³¹¹ Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов / С.И. Лучицкая. – СПб. : Алетейя, 2001. – С.13.

³¹² Исследователь творчества Соловьева Николай Котрелев отверг старинные попытки сделать его католиком // <http://www.portal-credo.ru>.

³¹³ Архимандрит Августин (Никитин). Владимир Гетте: свой среди чужих, чужой среди своих // <http://istina.religare.ru>.

Он сам в своей полемической переписке со славянофилами не раз отрицал информацию о его переходе в католичество и настаивал на том, что принадлежит к православной церкви: «...имея и открыто – насколько это от меня зависит – высказывая свои особые мнения по спорным церковным вопросам, я остаюсь и уповаю всегда остаться членом православной церкви не только формально, но и действительно, ничем не нарушая своего исповедания и исполняя соединенные с ним религиозные обязанности»³¹⁴. Он был далек от понимания религиозной идентичности в духе «конфессионального эксклюзивизма».

Н. Бердяев отмечал: «Соловьев не славянофил и не западник, не православный и не католик, потому что всю жизнь свою он подлинно пребывал в церкви вселенской»³¹⁵. Соловьев «совершил первый великое дело простого христианина: выдал из сердца своего черную каплю «разделения вер», будучи лично ни с кем не разделенным и со всеми примиренным»³¹⁶. «Своим» для него католичество в том виде, в каком оно существовало, никогда не было и «“Идти под папу” означало, по Соловьеву, точно так же “идти под русского Царя”»³¹⁷. Таким образом, католичество для В.С. Соловьева, став не «чужим» и не «своим», оказалось скорее «иным», как и официальное православие того времени.

Возражал он и против обвинений со стороны славянофилов в том, что он стремился навязать России унию: «Никакой внешней официальной унии с Римом (в смысле А.А. Киреева) я никогда не предлагал, во-первых, потому, что считаю ее невозможной, во-вторых, потому, что нахожу ее нежелательной, и, в-третьих, потому, что никаких полномочий для

³¹⁴ Соловьев В.С. Письмо в редакцию газеты «Новое время» / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. - М. : Правда, 1989. - С. 203.

³¹⁵ Журавский А.В. Тема востока и образы востока в религиозно-философской мысли В. Соловьева / А.В. Журавский // Россия и Вселенская Церковь. В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. - М. : Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2004. – С.229.

³¹⁶ Козырев А.П. Соединение или примирение? В. Соловьев и В. Розанов о разделении церковью / А.П. Козырев // Россия и Вселенская Церковь. В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. - М. : Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2004. – С.42.

³¹⁷ Там же. – С.43.

переговоров о ней никогда не имел от предержавших властей той или другой стороны»³¹⁸. В.С. Соловьев не раз в разных работах подчеркивал, что процесс объединения, соединения церквей не может быть осуществлен на основе поглощения одной церкви другой, он был явным противником «латинизации России».

20 июня 1894 г. Папа Лев XIII выпустил Энциклику “*Praeclara gratulationis*”, в которой выступил с очередным призывом к объединению православных и католиков и изложил условия, на которых это объединение может осуществиться. Одним из главных условий соединения церквей документ утверждал признание главенства Папы Римского: «Главный предмет разногласий – это учение о первенстве Римского Первосвященника. Но пусть они обратят свои взоры ранним годам их существования, пусть рассмотрят настроения их предков и изучат свидетельства древних преданий, и тогда они ясно увидят, что божественное высказывание Христа «ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» несомненно относилось к Римским Первосвященникам...»³¹⁹.

Документ подтверждал сохранение местных обычаев и обрядов: «Для вас нет оснований опасаться, что Мы или Наши преемники в чем-то умалят ваши права, привилегии ваших патриархов или установленный обряд какой-либо из ваших Церквей. Всегда было и всегда будет намерением и традицией Апостольского престола широкое принятие первоначальных традиций и особых обычаев каждого народа в той степени, в которой они правильны и хороши»³²⁰. Рим настаивал на главенстве папы не только в духовной сфере, но и в государственной: «Руководствуясь отнюдь не человеческими интересами, а божественной любовью и желанием общего спасения, Мы советуем вам примириться и воссоединиться с Римскою Церковью; Мы имеем в виду полное и совершенное соединение, а не просто определенную степень

³¹⁸ Соловьев В.С. Письма в редакцию / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. – М. : Правда, 1989. – С.622.

³¹⁹ Папа Лев XIII. Энциклика “*Praeclara gratulationis*”. 20 июня 1894г. // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / сост. А. Юдин. – М. : Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2001. - С.142.

³²⁰ Там же. – С. 143.

согласия в догматах веры и общение в братской любви. Истинное единение между христианами, какое установил и какого желал Основатель Церкви Иисус Христос, – это единство веры и единство управления»³²¹.

В.С. Соловьев говорит лишь о духовном главенстве папы Римского, но ни в коем случае не об административном или государственном, поскольку это будет именно поглощение одной церкви другой. Для В.С. Соловьева существовала одна вселенская Церковь в разных воплощениях: восточном и западном. Высоко оценивая универсализм католичества, жестко критикуя византийско-московское православие, он был привержен, образно говоря, содержанию Православия как такового (1891): «Свое понимание христианства я считаю совершенно согласным с учением Св. Православной Церкви, которое находится в Священном Писании, в вероопределениях семи Вселенских соборов и в творениях св. отцов».

Проблема критики римско-католической церкви со стороны русских православных авторов всегда волновала Владимира Соловьева. И дело вовсе не в том, что, полемизируя со славянофилами, он пытался оправдать римский католицизм в глазах российских читателей; он доказывает нравственную несправедливость некоторых обвинений в адрес католицизма и научную несостоятельность их критики. Полемика со славянофилами ясно показала, насколько «Римское Католичество претит русскому народному духу и чувству»³²².

Подобные обвинения основываются, согласно В.С. Соловьеву, на неразработанности понятия о церкви. По мнению славянофилов, «самостоятельность церкви исключает папский авторитет: ему нет места в церкви. По католическому учению, напротив, церковь включает в себя папский авторитет как один из основных элементов своего правильного устройства»³²³. Но данное учение католической церкви относительно папской

³²¹ Папа Лев XIII. Энциклика “*Praeclara gratulationis*”. 20 июня 1894г. // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / сост. А. Юдин. – М. : Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2001. – С. 143.

³²² Соловьев В.С. Догматическое развитие церкви (в связи с вопросом о соединении церквей) / В.С. Соловьев. – СПб. : Алетейя, 1994. – С.22.

³²³ Соловьев В.С. Письмо в редакцию. Из журнала «Известия Спб. Славянского благотворительного общества». Приложение / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.1. - М. : Правда, 1989. – С. 406.

власти и авторитета оформилось не сегодня и не вчера, и более того, представители древней, еще единой церкви, признавали такое положение вещей; следуя логике славянофилов, их мы тоже можем назвать еретиками, а их учения ложными, но никому и в голову не придет упрекать их в этих грехах.

Согласно учению римско-католической церкви Папа может формулировать церковные догматы, но ни в коем случае не выдумывать свои собственные. О силе или насилии со стороны папы, согласно В. Соловьеву, не может быть и речи, поскольку авторитет папы базируется на доверии, любви и уважении: «Как бы кто ни относился к этому учению, во всяком случае, должно признать, что в нем нет ничего уничтожающего церковный характер католичества: авторитет здесь не отделяется от предания, папа не отделяет себя от церкви, не присваивает себе никакого безусловного авторитета, не дает себе никакой произвольной и деспотической власти, ибо он пользуется *per assiatentiam divinam* только тою властью, которою Христос благоволил снабдить свою церковь»³²⁴.

Идеи о демократическом устройстве церкви, высказанные А.А. Киреевым (право голоса мирян на вселенских соборах, через представителей – епископов), с точки зрения В. Соловьева, вообще отрицают саму церковь, поскольку она не может управляться снизу, управляясь всегда сверху – Богом, а в данном случае идея Бога, Бога всемогущего, заменяется идеей человека, человека смертного, и функции Бога передаются человеку. В основе церковного устройства, по Соловьеву, лежит не демократия, а теократия. И восточное православие, которое не оформило и не сформулировало на вселенских соборах своего учения о Церкви, не имеет права обвинять в ереси западное католичество.

Проблемой является вопрос возможности критики вероучения как такового, так как «метафизические догматы истинного христианства при

³²⁴ Соловьев. В.С. Письмо в редакцию. Из журнала «Известия Спб. Славянского благотворительного общества». Приложение / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.1. - М. : Правда, 1989. – С. 406.

всей их внутренней достоверности, несомненно, превышают уровень обыкновенного человеческого рассудка и потому не могут служить и никогда не служили начальными средствами убеждения в истине нашего исповедания людей, ему чуждых. Чтобы постигать эти догматы верою, нужно уже быть христианином, а чтобы понять их смысл в области высших умозрений разума, нужно быть философом Платонова или Шеллингова направления»³²⁵.

В качестве выхода, Восточная и Западная Церкви стремятся акцентировать внимание на своем нравственном превосходстве над иной стороной. Аргументы, приводимые католической церковью в свою пользу: «крепкую солидарность и энергичную деятельность своего духовенства, объединенного религиозно-нравственной силой папской монархии, ставят на вид незаменимое нравственное влияние этого духовенства на народные массы, выставляют роль папы как универсального защитника справедливости, как верховного судьи и миротворца, особенно же указывают они на обилие дел милосердия в своих внешних и внутренних миссиях»³²⁶, вызывают критику со стороны православных апологетов, которые упрекают католиков «за гордость и властолюбие, за стремление присвоить своему иерархическому главе как то, что принадлежит Богу, так равно и то, что принадлежит кесарю, укоряют католическую иерархию в фанатизме, в привязанности к миру, в корыстолюбии, делают ее ответственной за общий грех преследования еретиков и неверных, постоянно возвращаются (в согласии с протестантами) к трем главным обвинительным пунктам инквизиции, индульгенциям и иезуитской морали, наконец, (независимо от протестантов), вносят в этот обвинительный акт грех нравственного братоубийства, выразившийся в самовластном узаконении (без ведома восточной церкви) местных западных преданий...»³²⁷.

В.С. Соловьев стремится занять объективную позицию, хотя «вследствие исторических условий католичество являлось всегда злейшим врагом нашего

³²⁵ Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1 / В.С. Соловьев. - М. : Мысль, 1988. – С.103.

³²⁶ Там же. – С. 103.

³²⁷ Там же. – С. 103-104

народа и нашей церкви, но именно поэтому нам следует быть к нему справедливыми»³²⁸. Он, таким образом, не призывает оправдывать католичество, не видит в нем единственного идеала, но ставить на католической церкви печать чужой враждебной силы – тупик, который никогда не приведет человечество к истинному христианству, так как все эти упреки безосновательны, поскольку нравственные нормы и принципы, этические критерии являются едиными как для католиков, так и для православных. И Католическая и Православная Церкви признают одни и те же морально-нравственные ценности, которые идут не от какой-то конкретной Церкви, а от Бога, следовательно, они выше любой отдельной Церкви и, не могут зависеть от особенностей конкретного вероисповедания.

С его точки зрения Восточная Церковь не смогла создать христианскую культуру и осуществить христианскую истину, которая проявляется в установлении «во всем обществе человеческом и во всех его деятельности того отношения трех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение, как мы знаем, состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному чрез их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу. Для такого свободного подчинения низших начал высшему, для того, чтобы они сами от себя пришли к признанию высшего начала как блага, нужно, чтобы они имели самостоятельность»³²⁹. Без самостоятельности и без свободы христианская истина не сможет осуществиться. Но в православной Церкви, в отличие от католической, по мнению В. Соловьева, свобода отсутствует, большинство пришло в лоно православной Церкви не самостоятельно, ведомые своим желанием и волей, а путем непосредственного влечения или принуждения. «Вследствие этого собственно человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения

³²⁸ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. - М. : Правда, 1989. - С.17

³²⁹ Там же.- С. 167.

божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (т.е. материальная действительность) пребывала вне божественного начала, и христианское сознание не было свободно от некоторого дуализма между Богом и миром»³³⁰.

Проблему принуждения в православной Церкви признавали и славянофилы, считавшие, что значительная часть русского общества принадлежит к православию лишь внешне, и при допущении религиозной, духовной свободы «половина православных крестьян отпадет в раскол (схизма староверов, весьма многочисленных, несмотря на все преследования), а половина высшего общества перейдет в католичество»³³¹. Таким образом, получается, что православная Церковь является единой только внешне, а внутренне – раздираема противоречиями; и вместо того, чтобы стать основой истинного объединения России, консолидирует внутри себя религиозную вражду. «Если кто-нибудь из членов римско-католической церкви станет отрицать *Filioque* или *infallibilitatem ex cathedra*, он тем самым отлучит себя от Церкви. А у нас можно открыто отрицать мнимоправославные учения «*a Patre solo*» и «*de nullitate Romanei Pontificis*», оставаясь в лоне Восточной Церкви. Итак, прежде, чем обращаться к католикам с какими бы то ни было требованиями или предложениями, нам нужно определить наше собственное обязательное отношение к спорным (для нас, а не для них) вопросам»³³².

Внешнее единство духовно расколотого на деле общества, по В. Соловьеву, основывается лишь на общем отрицании «господствующей» церкви и на общей неприязни к католичеству. Но «где же у «латинян» подобное внутреннее противоречие? Найдите у них хоть одно малейшее догматическое утверждение, которое не опиралось бы прямо на решение одного из признаваемых ими Вселенских соборов или на постановление папы *ex cathedra*, имеющего, по католическому учению, непогрешительный догматический

³³⁰ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. - М. : Правда, 1989. – С.167.

³³¹ Соловьев В.С. Русская идея / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. – М. : Правда, 1989. – С. 232.

³³² Соловьев В. О христианском единстве / В. Соловьев. - М. : Рудомино, 1994. – С. 295-296.

авторитет. Итак, вместо того, чтобы прекоряться с «латинянами», не лучше ли нам, отмечает он, «прежде потолковать между собою? Ведь это у нас дом без крыши, а у них она, слава Богу, железная»³³³.

Но, несмотря на отсутствие практической связи между частями православной Церкви, единства и порядка в организации, несмотря на неподвижность и бездеятельность, Восточная Церковь все-таки, с точки зрения В. Соловьева, сохранила особую религиозную крепость, которая выражается в единстве ее основ и в сохранении своих церковных особенностей. Благодаря внутренней духовной связи, своей церковной идее «латинству» так и не удалось «разобрать христианский Восток по частям» и православная Церковь осталась необходимой частью Вселенской Церкви. Будучи обязательным звеном в единой Вселенской Церкви, православным не стоит забывать о своих обязанностях по отношению к последней.

Церковным принципом православия является неприкосновенность святыни и неизменность божественной основы, но этого, по В.С. Соловьеву, недостаточно. Опираясь на божественную основу, необходимо осуществлять истину Христову: «Мы должны заботиться о том, чтобы на благодатной основе Церкви воздвигалось здание истинно христианской, а не западной и не восточной, а вселенской богочеловеческой культуры. А для дела этого созидания с человеческой стороны необходимо не одно только сохранение церковной истины, но и организация церковной деятельности. Такая организация невозможна без строгого порядка и без крепкой власти. Власть Церкви должна быть крепка внутреннею силою и вместе с тем должна производить могущественное действие на внешний мир. Чтобы иметь внутреннюю силу, церковная власть должна быть единой, чтобы быть деятельной во внешнем мире, — она должна быть свободна ото всякого внешнего подчинения и принуждения, должна быть безусловно самостоятельной»³³⁴.

³³³ Соловьев В.С. Письмо к г. К. по поводу запрещения духовной цензурой книги «История и будущее теократии» / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. - М. : Мысль, 1988. - С.214.

³³⁴ Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.1. - М. : Правда, 1989. - С. 163-164.

Проблема православного Востока, по В. Соловьеву, православного в богословии и не православного в жизни, заключается в том, что, приняв богочеловечность Христа, он, тем самым, забыл о богочеловеческом значении Церкви. Для православия важно божественное, а не богочеловеческое начало. Православие понимает Церковь только как святыню, данную свыше; христианская истина, представляемая Церковью, с точки зрения православия была прежде человечества и выше человечества, при этом забывается, что истинное христианство представляет собой внутреннее соединение Бога и человечества, т.е. носит богочеловеческий характер.

Церковь, по мнению В. Соловьева, не может быть только над нами, не может быть исключительно объектом поклонения и почитания, она должна быть в человечестве и для человечества. Она не только святыня, но также и власть, и свобода – это триединство и является истинной жизнью в Церкви: «Утверждать одну религиозную свободу, отвергая святыню церковного предания и авторитет духовной власти, значит возводить венец здания без основания и без стен. Но, с другой стороны, крепко держаться за основу и начаток истинной религии в церковном предании, забывая о ее цели – свободном богочеловеческом общении и о главном средстве для этой цели – об организации духовной власти, – это значит, обрадовавшись прочности фундамента, бросить постройку стен и крыши. В этом последнем положении – на крепчайшем основании, но без стен и сводов – оказался христианский Восток благодаря своему одностороннему пониманию церкви»³³⁵.

Истинное христианство В. Соловьев связывает с понятием Вселенской церкви, не совпадающей с какой-либо исторической церковью. «Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, – оно должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие. И если Христос есть действительно воплощение истины, то Он не должен оставаться только храмовым

³³⁵ Соловьев, В.С. Великий спор и христианская политика / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.1. – М. : Правда, 1989. – С. 105.

изображением или же только личным идеалом: мы должны признать Его как всемирно-историческое начало, как живое основание и краеугольный камень всечеловеческой Церкви. Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которое признаем в своей домашней жизни, т.е. началом любви, свободного согласия и братского единения»³³⁶. Но, если, с точки зрения В.С. Соловьева, храмовое и домашнее христианство существует, то Вселенское христианство есть только цель, к которой нужно стремиться, мобилизовав все человеческие силы и возможности. Истинное христианство называется у В. Соловьева Вселенским, т.е. «всечеловеческим» не только потому, «что оно должно соединить все народы одной верой, а, главное, в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие дела в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом»³³⁷.

С понятием истинного христианства тесно связано понятие истинной духовности. По В. Соловьеву христианская церковь есть церковь, состоящая из людей, принявших Христа, но принять Христа можно внутренне и внешне. Внутреннее принятие Христа заключается в духовном возрождении, в возрождении свыше или от духа, т.е. «когда человек, сознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой истинной жизни (независимый ни от плоти, ни от ума человеческого), закон, который дан в откровении Христовом, и, признав эту новую жизнь, открытую Христом, за безусловно должную как благо истину, добровольно подчиняет ей свою плотскую и человеческую жизнь, внутренне соединяясь с Христом как родоначальником этой новой духовной жизни, главою нового духовного царства»³³⁸. Именно такое внутреннее принятие Христа и формирует истинную духовность, образует духовного человека. В противоположность этому

³³⁶ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. - М. : Мысль, 1988. – С. 303.

³³⁷ Там же. – С. 305.

³³⁸ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. - М. : Правда, 1989. – С. 162.

возможно и внешнее принятие Христа, которое заключается только в «признании чудесного воплощения Божественного существа для спасения людей и принятие Его заповедей по букве как внешнего, обязательного закона»³³⁹. Такая форма принятия Христа предполагает, по В.С. Соловьеву, возможность соблазна злым началом.

Исторически с появлением христианства мир оказался разделенным на две части: христианскую Церковь, обладающую Божественной истиной и олицетворяющую собой добро; и оставшийся вне христианства мир, не знающий истинного Бога и лежащий во зле. С точки зрения В. Соловьева, искушение злым началом заключается в том, что «внешние христиане» открывают в себе потребность привести в лоно христианской Церкви оставшийся «за бортом христианства» мир; и приход к Христу осуществляется, как правило, не добровольно, а при помощи силы. Но таким образом отрицается могущество христианской Церкви: если христианство есть изначально благо и доброта, то применение насилия и обмана ставят под сомнение духовно-нравственные возможности христианской Церкви в борьбе со злом.

Если для приобщения к христианской истине используется сила, следовательно, сама христианская истина признается бессильной, а это значит, поверить в то, что зло сильнее добра, не верить в силу добра и, следовательно, не верить в Бога: «это неверие, сначала незаметным зародышем скрывавшееся в католичестве, впоследствии явно обнаруживается. Так, в иезуитстве – этом крайнем и чистейшем выражении римско-католического принципа – движущим началом становится уже прямо властолюбие, а не христианская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, от них уже не требуется действительного исповедания христианской веры, – достаточно признания папы и подчинения церковным властям»³⁴⁰. Но католический Запад, поддавшийся искушению злого начала,

³³⁹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. - М. : Правда, 1989. – С. 162.

³⁴⁰ Там же. - С. 162.

по мнению В. Соловьева, рано или поздно должен обратиться к христианской, богочеловеческой истине.

Истинному христианству должно соответствовать и человечество, т.е. должно присутствовать истинное человечество или совершенный человек. С точки зрения В. Соловьева, «совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией человеческого начала, сам добровольно и безусловно подчиняет все человеческое в себе высшему Божеству»³⁴¹.

И православный Восток и католический Запад пытались найти у себя и совершенное Божество и совершенное человечество, но безуспешно, поскольку истинное решение этого вопроса заключается в личном соединении совершенного Божества с совершенным человечеством, а это в свою очередь, свидетельствует об открытии нового мира, мира, в котором нет деления на восточную и западную культуру, а есть единое истинное человечество.

Разделение двух начал – божественного и человеческого, что свойственно и для Запада, с его «безбожным человеком», и для Востока с его «бесчеловечным богом» – не может представлять собою истинного человечества: «Для истинного человечества одинаково необходимы и энергия человеческого начала, свободное действие всех человеческих элементов, без чего человечество будет только стадом, – и приложение этой энергии к общему делу Божию, добровольное соглашение ее с высшим началом, без чего человеческая самодеятельность, лишенная содержания, превращается в бессмысленный произвол, ведущий к розни и взаимному истреблению или к деспотизму и рабству, т.е. к нравственной смерти»³⁴².

С точки зрения В. Соловьева, истинное богочеловеческое общество, т.е. общество, созданное «по образу и подобию самого Богочеловека» представляет собою сочетание божественного и человеческого начала, причем божественное начало представляется православным Востоком, а

³⁴¹ Соловьев, В.С. Великий спор и христианская политика / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.1. – М. : Правда, 1989. – С. 85.

³⁴² Там же – С. 86.

человеческое – католическим Западом. Следовательно, для того, чтобы общество стало богочеловеческим, необходимо соблюдение двух обязательных условий: сохранение в чистейшем виде божественного начала и развитие человеческого начала.

Высшего идеала общества, по В.С. Соловьеву, невозможно достигнуть мгновенно: для того, чтобы эти два начала соединились, необходимо разделение, что и произошло с христианским миром, который разделился на две половины, «причем Восток всеми силами своего духа привязывается к божественному и сохраняет его, вырабатывая в себе необходимое для этого консервативное и аскетическое настроение, а Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала...»³⁴³. Из этого В. Соловьев делает следующий вывод: «оба эти исторические направления не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве»³⁴⁴, поскольку, если бы христианство «пошло западным путем», направляя все свои силы и энергию на развитие человеческого начала, то христианская истина не имела бы смысла и мир пришел бы к хаосу. В то же время, если бы история пошла по пути Византии, то из-за отсутствия человеческого начала христианская истина осталась бы несовершенной.

Сейчас, с точки зрения В. Соловьева, у нас есть уникальная возможность достигнуть истинного христианства, объединив два основных элемента богочеловеческого общества, т.е. придти к Всеединству, Всечеловечеству, Вселенской Церкви, в которой прошлое и будущее не исключают друг друга, а взаимодополняют; и более того для существования истинного человечества нужно образовать устойчивую связь «между тремя основными действующими силами социального и исторического человечества, между представителями его прошлого единства, его настоящей множественности и его будущей целостности»³⁴⁵.

³⁴³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. – М. : Правда, 1989. – С. 168.

³⁴⁴ Там же. – С. 168.

³⁴⁵ Соловьев В.С. Русская идея / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. – М. : Правда, 1989. - С.240.

«Принцип прошлого» осуществляется в Церкви через «Вселенское, или интернациональное, священство с Верховным Первосвященником как единственным центром», которое «отображает, одухотворяя его, первый возраст человечества, когда все народы в действительности были соединены общностью происхождения и тождественностью религиозных идей и правил жизни»³⁴⁶. Принцип прошлого является прочной основой для настоящего, которая не исключает будущего. Настоящее, по В. Соловьеву, представлено многообразием наций и народов, стремящихся к объединению в государства, но светские власти не способны выразить и удовлетворить интересы человечества в целом, поскольку выражают интересы исключительно своего государства и своей нации. Вселенская Церковь, призвана, объединить все народы и нации под властью единого государственного правителя.

Итак, будущее предстает, с точки зрения В. Соловьева, во Всеединстве, во вселенском братстве, которое невозможно без «вселенского сыновства»: «прежде чем объединиться в свободе, нужно объединиться в послушании. Чтобы возвыситься до вселенского братства нации, государства и властители должны подчиниться сначала вселенскому сыновству, признав моральный авторитет общего отца. Забвение тех чувств, которые народы должны питать к религиозному прошлому человечества, было бы весьма плохим предзнаменованием для будущего этого последнего. Когда сеешь нечестие, пожинаешь отнюдь не братство»³⁴⁷.

Другими словами, деятельность Вселенской Церкви – есть единство трех основных сил: Верховного Первосвященника, олицетворяющего собою истинное прошлое человечества; «светской власти национального государя», представляющего настоящее и Пророка, проводника к идеальному будущему. Только гармонично согласованная деятельность этих трех сил дает возможность достигнуть Всеединства.

Идея Всеединства, выраженная в единстве прошлого, настоящего и будущего человечества, по В. Соловьеву, только отображает образ Троицы:

³⁴⁶ Соловьев В.С. Русская идея / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. – М. : Правда, 1989. – С. 240.

³⁴⁷ Там же. – С. 242.

«как в Троице каждая из трех ипостасей есть совершенный Бог, и тем не менее, в силу их единосущности, существует только один Бог, ибо ни одно из этих трех лиц не имеет отдельного бытия и никогда не находится вне субстанционального и нераздельного единства с двумя другими, точно так же каждый из трех главных чинов теократического общества владеет действительной верховной властью, причем, однако, это не предполагает трех различных абсолютных властей во Вселенской Церкви или в какой-либо ее части, ибо три представителя богочеловеческой верховной власти должны быть безусловно солидарны между собой, являясь лишь тремя главными органами единого общественного тела, выполняющими три основные функции единой коллективной жизни»³⁴⁸.

Актуальной целью становится создание на земле подобия Троицы, как «новый аспект самой христианской идеи», а для этого необходимо единство, единство религиозное, государственное, национальное, духовное: «Христос открыл человечеству истину и дал ему задачу – преобразовать свою жизнь согласно истине. По истине все – едино, и Бог – абсолютное единство – есть все во всех»³⁴⁹.

Для того, чтобы «заложить новое единящее основание для самой человеческой жизни, восстановить ее связь с абсолютным началом истинного единства»³⁵⁰, необходимы действия: «Богочеловеческая связь должна выражаться не только в том, что дается людям, – догматы веры, непрерывность благодати в таинствах и иерархии, но и в том, что делается самими людьми, – это есть второе, актуальное единство, без которого наша текущая действительность и исторический процесс оставались бы вне христианства, а тогда и цель самого христианства не была бы достигнута»³⁵¹.

Совершенное христианское общество, Вселенская Церковь – не могут осуществиться, пока восточная и западная Церкви разделены, так как

³⁴⁸ Соловьев В.С. Русская идея / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. – М. : Правда, 1989. – С. 243-244.

³⁴⁹ Соловьев В.С. Из философии истории / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.2. - М. : Правда, 1989. – С. 338-339.

³⁵⁰ Там же. – С. 339.

³⁵¹ Там же. – С.340.

«Христианская Церковь в историческом смысле представляет собою примирение двух образовательных начал: восточного, состоящего в пассивной преданности божеству, и западного, утверждающего самодеятельность человека»³⁵². Для христианской Церкви в равной степени необходимы и ценны и божественное и человеческое начала, выражающиеся в признании человечеством над собою Божьей воли.

Церковь представляет собой реально-мистическую связь людей с Христом, причем эта связь, выражающая сочетание божественного элемента с человеческим, не зависит от желаний и действий отдельных людей, является одинаковой для всех, т.е. носит вселенский характер. Для того чтобы Церковь обрела его необходимо, по В. Соловьеву, выполнение следующих условий: «во-первых, признание богочеловеческой власти и церковной иерархии, чрез апостольское преемство от Христа происходящей (путь Христов); во-вторых, исповедание богочеловеческой веры, т.е. православного догмата об истинном и совершенном Божестве и истинном и совершенном человечестве Христа, согласно определениям Вселенских соборов (истина Христова); в-третьих, участие в богочеловеческой жизни чрез приобщение св. таинствам как начаткам новой духовной телесности и благодатной жизни (Христос как жизнь в нас)»³⁵³. Другими словами, эти условия сводятся к признанию «отеческой власти апостольской иерархии», вере в Иисуса Христа, участию «в благодатных дарах Духа Святого», и только те, кто выполняют эти условия, принадлежат к Христианской Церкви, таким образом, и православные и католики, одинаково принадлежат к Христианской Церкви.

С этой точки зрения, по В.С. Соловьеву, можно говорить о существовании внешнего единства во Вселенской Церкви, поскольку и Восточная Церковь и Западная выполняют необходимые условия и, несмотря

³⁵² Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.1. – М. : Правда, 1989. – С. 103.

³⁵³ Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.1. – М. : Правда, 1989. – С. 159.

на разногласия, не теряют связи с Христом и составляют одно нераздельное тело Христово. «Единая святая соборная (кафолическая) и апостольская Церковь существенно пребывает и на Востоке и на Западе и вечно пребудет, несмотря на временную вражду и разделение двух половин христианского мира. Ибо хотя каждая из них имеет свой принцип в истории, а именно: Восток стоит на страдательном, а Запад на деятельном отношении к божеству, но в основе Церкви эти принципы не исключают, а восполняют друг друга; они различались и в древней Церкви, но не были причиной разделения: следовательно, разделение и противоборство между Христианским Востоком и Христианским Западом не вытекает из их церковных начал самих по себе, а только из их временного отрицательного положения, которое касается лишь исторического явления Церкви, а не ее истинной религиозной сущности»³⁵⁴.

С этой позиции получается, что нет необходимости стремиться к единству, поскольку это единство уже присутствует, т.к. и православные и католики, в независимости от «междоусобных» противоречий, принадлежат к единой Церкви и, несмотря на разногласия, не теряют своей связи с Христом, находятся с ним в богочеловеческом союзе. Но, поскольку истинная Церковь включает в себя как божественный элемент, так и человеческий, то человеческая сторона Церкви должна выражаться в братском единении людей между собою. Богочеловеческая основа дается нам свыше независимо от нас, а человеческая основа целиком и полностью зависит от наших действий и поступков, поскольку мы должны не только принимать Божественную благодать, но и употреблять ее во благо людей. Разделение христианского мира, таким образом, не может способствовать развитию человеческого элемента в Церкви и, следовательно, служит препятствием для установления Всеединства. Для того, чтобы установилось единство между Западной Церковью и Восточной, для того, чтобы установить эти братские отношения, и православным и католикам, с точки

³⁵⁴ Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.1. – М. : Правда, 1989. – С. 159-160.

зрения В. Соловьева, необходимо признать невидимое, но уже существующее братство во Христе.

И если бы эти Церкви были действительно чуждыми друг другу, то между ними были бы возможны только такие отношения, при которых осуществилось бы только поверхностное сближение, но Церкви при этом остались бы чуждыми друг другу и при любых изменениях условий незамедлительно бы разошлись; или под видом сближения, объединения одна из Церквей подавила бы другую. Но, Восточная и Западная Церковь в действительности не являются чуждыми друг другу, а являются частями единого тела Христова, т.е. единой Вселенской Церкви. Таким образом, получается, что не нужно создавать Вселенскую Церковь, поскольку она уже существует, и Западная и Восточная Церковь уже есть Вселенская Церковь, но не в отдельности, а в единстве; а необходимо сделать все, чтобы «сообразовать видимое явление Церкви с ее существом»³⁵⁵. Церкви только в единстве представляют Вселенскую Церковь, поскольку каждая выполняет свою задачу: православный Восток сохраняет церковную истину, а католический Запад организует церковную деятельность под руководством единой власти; и эти задачи не могут исключать друг друга и мешать друг другу.

Неуспехи христианской политики, таким образом, В. Соловьев связывает не с действиями Востока или Запада, а причину видит в их антихристианском разделении: «мы, восточные, правы в том, что стоим за святыню церковного предания, католики правы, что стоят за единство и самостоятельность церковной власти. Виновны же более или менее и мы и они в том, что не хотим признавать нераздельности этих начал в полноте церковной жизни, их одинаковой необходимости для совершения церкви»³⁵⁶. Для того чтобы осуществилось истинное соединение Церквей, необходимо искреннее желание и способность принять чужую церковную правду, сохраняя свою,

³⁵⁵ Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.1. – М. : Правда, 1989. – С. 162.

³⁵⁶ Там же. – С. 164.

тем самым, избавляясь от ненужного самомнения и эгоизма. Если мирное и свободное соединение между восточной и Западной Церковью осуществится, то к нему, по В. Соловьеву, присоединится и протестантство, поскольку свободное нравственное примирение сведет на нет тот принудительный характер, который и вызвал историческое протестантское движение.

Несмотря на наши узконациональные особенности, мы принадлежим к единой христианской Церкви, которая носит не узконациональный, а универсальный характер, «и пока мы утверждаем свою религию, во-первых, в ее конфессиональной особенности, а потом уже как вселенское христианство, мы лишаем ее не только здоровой логики, но и нравственного значения и делаем ее препятствием для духовного перерождения человечества. ... Универсальность выражается не только в отсутствии внешних, национальных, конфессиональных и других преград, но еще более в свободе от ограниченности внутренней: чтобы быть истинно универсальной, религия не должна отделяться от умственного просвещения, от науки, от общественного и политического прогресса. Религия, которая боится всего этого, очевидно, даже не верит в собственные свои силы, она внутренне проникнута неверием, и при ее притязании на монополию нравственной нормы для общества ей недостает самого элементарного нравственного условия – искренности»³⁵⁷. Путь национального самоотречения и есть подлинный патриотизм, чтобы проявить себя, нам нужно стать открытыми для Запада, иначе мы не сможем решить свою религиозную задачу: «Мы доселе смотрим на западную церковь с таким же враждебным недоверием и предубеждением, с каким наши предки смотрели на западную цивилизацию; если бы они не победили в себе этого отвращения и не вступили бы в культурное общение с Европой, Россия теперь не существовала бы как историческая сила, как полноправный и важный член исторического человечества; и точно так же, если мы теперь не откажемся от

³⁵⁷ Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1 / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1988. – С.354-355.

своей религиозной исключительности и предубеждения, Россия не будет в состоянии явиться как всемирно-религиозная сила для служения вселенскому христианскому делу»³⁵⁸.

Идеи В.С. Соловьева оказали большое влияние на многих русских религиозных философов, на переоценку природы католичества и в академических научных и богословских исследованиях, одним из которых стал и Е.Н. Трубецкой, который писал: «Сохраняя свою правду, мы вполне можем признать вместе с тем и правду католического принципа: только этим способом мы можем нашу частную правду превратить в правду вселенскую. Признать чужую правду – значит освободиться от исключительности, от благовидного самомнения и эгоизма. А это и есть то настроение, которое, безусловно необходимо для соединения церквей»³⁵⁹. Вместе с тем и сегодня, в начале XXI века, очевидна вся сложность и многоаспектность проблемы «освобождения от исключительности» и соединения христианства в одно целое, как, к примеру, объединения даже таких близких церквей, как широко обсуждаемое в последнее время воссоединение РПЦ МП и РПЦЗ³⁶⁰.

В начале XXI века, как отмечает А. Содано, «о встрече Патриарха и Папы католики могут лишь молиться... Подобная встреча была бы просто чудом. Или, как когда-то сказал кардинал Рамполо, имея в виду проект Владимира Соловьева о воссоединении Церквей, "прекрасная, но неосуществимая идея"»³⁶¹.

³⁵⁸ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.1. - М. : Правда, 1989. – С. 231.

³⁵⁹ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева / Е.Н. Трубецкой. - М. : Медиум, 1995 – Т. 1. – 606 с. – С.442.

³⁶⁰ Синод Русской православной церкви рассмотрит процедуру окончательного воссоединения с РПЦЗ // <http://www.interfax-religion.ru>.

³⁶¹ Минин С. Униаты – козырная карта Ватикана. Заявления Святого Престола о необходимости примирения с православием все чаще расходятся с делом / С. Минин // НГ-Религия. – № 16 (169). – 2 ноября 2005 г. – С.4.

Вопросы для самопроверки

1. Каким образом менялось отношение к католицизму на протяжении российской истории?
2. Чем характеризуются две тенденции в отношении к католицизму в постсоветской России?
3. Что означают термины «иной», «другой», «чужой», «свой»?
4. Есть ли «граница» между «своим» и «чужим»?
5. Что представляют собой два уровня образного понимания «своего» и «чужого» у М. Бахтина?
6. Какова роль диалога в понимании отношения «свое» / «чужое»?
7. В чем заключается суть «философии доверия» В.П. Визгина?
8. Что необходимо сделать, чтобы «найти в себе свое»?
9. Что собой представляет идея «реальности» П. Бергера и Т. Лукмана?
10. В чем состоит новое понимание «иной культуры»?
11. Что представляет собой феномен религиозной идентичности В.С. Соловьева?
12. Почему мировоззрение В.С. Соловьева называют «ни православным, ни католическим»?
13. Каковы, согласно В. Соловьеву, недостатки разделенного католицизма?
14. Почему В. Соловьев отрицает идею демократического устройства церкви?
15. Как В. Соловьев понимает вселенскость православия?
16. В чем, по мнению Соловьева, заключается религиозная крепость Восточной Церкви?
17. Что представляет собой истинное христианство, согласно В. Соловьеву?
18. Что такое, по Соловьеву, истинная духовность?
19. В чем, по Соловьеву, заключается истинное богочеловеческое общество?

Список рекомендуемой литературы

1. *Аринин, Е.И.* Религиоведение / Е.И. Аринин. – М.: Академ. проект, 2004. – 320 с. – ISBN 5-8291-0457-1.
2. *Бахтин, М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с. – ISBN 5-280-00710-2.
3. *Бергер, П.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 223 с. – ISBN 5-85691-036-2.
4. *Бибихин, В.В.* Мир / В.В. Бибихин. – Томск: Водолей, 1995. – 144 с.
5. *Вальденфельс, Б.* Мотив чужого: сб. пер. с нем. / Б. Вальденфельс; науч. ред. А.А. Михайлов; отв. ред. Т.В. Щитцова. – Минск. : Пропилеи, 1999. – 176 с. – ISBN 985-6329-13-2.
6. *Визгин, В.П.* На пути к другому : От школы подозрения к философии доверия / В.П. Визгин. – М. : Языки славян. культуры, 2004. – 800 с. – ISBN 5-94457-142-X.
7. *Зеньковский, В.В.* История русской философии / В.В. Зеньковский. – М. : Академ. Проект: Раритет, 2001. – 880 с. – ISBN 5-8291-0127-0, ISBN 5-85735-139-1.
8. *Лучицкая, С.И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов / С.И. Лучицкая. – СПб. : Алетейя, 2001. – 412 с. – ISBN 5-89329-451-3.
9. *Мень, А.* Трудный путь к диалогу: сборник / А. Мень; предисл. Митрополита Суражского Антония. – М. : Радуга, 1992. – 464 с. – ISBN 5-05-004075-2.
10. Религиоведение : энцикл. слов. – М. : Академ. Проект, 2006. – 1256 с. – ISBN 5-8291-0756-2.
11. Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: хрестоматия / сост. А. Юдин. – М. : Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2001. – 535 с. – ISBN 5-89647-038-X.
12. *Кант, И.* Трактаты и письма / И. Кант. – М. : Наука, 1980. – 709 с.

13. *Соловьев, В.* О христианском единстве / В. Соловьев. – М. : Рудомино, 1994. – 335 с.

14. *Он же.* Догматическое развитие церкви (в связи с вопросом о соединении церквей) / В.С. Соловьев. – СПб. : Алетейя, 1994. – 84 с.

15. *Трубецкой, Е.Н.* Мирозерцание В.С. Соловьева / Е.Н. Трубецкой. – М. : Медиум, 1995 – Т. 1. – 606 с. – ISBN 5-85133-031-7.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Лекция 1. ФЕНОМЕН МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ.....	3
1.1. Постановка проблемы мировоззрения в западноевропейской философии.....	3
1.2. Проблема анализа мировоззрения в контексте отечественной философской мысли.....	29
1.3. Проблема особенностей религиозного и нерелигиозного мировоззрений.....	57
Лекция 2. ФЕНОМЕН ДИАЛОГА И ПРОБЛЕМЫ ЕГО ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ.....	76
2.1. Оппозиция «свое»/«чужое» как основа для диалога (на материале интерпретации светскими российскими авторами общей природы католичества).....	76
2.2. В.С. Соловьев как вдохновитель диалога католичества и православия.....	98
СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	120

Учебное издание

АРИНИН Евгений Игоревич
АНДРЯКОВА Татьяна Вячеславовна
МАРКОВА Наталья Михайловна

ДИАЛОГ РЕЛИГИОЗНЫХ И НЕРЕЛИГИОЗНЫХ
МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Курс лекций

Подписано в печать 07.07.08.
Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 7, 21. Тираж 100 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.