

из его эссе поэтической формулой «Рыцарь – монах». Рыцарство самой идеи «софийности», рыцарство его поэзии и его отношения к людям, которое можно обозначить, вслед за А. Гулыгой, «философией любви». Монах или монашество – отчасти в той высокой чистоте и одновременно наивности, с которой он реагировал на перипетии жизни, в том числе – столь недолгих испытаний его преподаванием в университетах – как Московском, так и Петербургском. Как известно, закончилась его преподавательская деятельность в 1881 г., после прочтения им публичной лекции, в которой он призывал судей помиловать убийцу Александра II. Как писал об этом поступке А. Лосев, он был продиктован «наивным, искренним и вполне честным его убеждением в необходимости ХРИСТИАНСКОГО ВСЕПРОЩЕНИЯ».

Необходимо отметить обостряющийся в последнее время исследовательский интерес к феномену так называемого «биографизма» или глубинной герменевтики в работах одесской школы и ростовских коллег (в том числе С. А. Титаренко). В какой-то мере это и есть продолжение и углубление тенденции к более глубокому интровертному проникновению в процессы становления аксиологических этапов и формирования личности и стиля философствования. Этот психологизм и биографизм вовсе не оказываются лишними и при наших попытках открыть те страницы «Книги судеб» Владимира Соловьева, которые ранее были или скрыты или оставались в тени. И светский и религиозный миры при всей контрастности и противоречивости картин их соотнесения имеют каждый свою ритуальность и в этических и особенно в эстетических аспектах. Религиозный мир Владимира Соловьева, который в своем «Оправдании Добра» предлагает картезианскую формулу «Cogito ergo sum», заменив формулой «Стыжусь, значит, я человек» («Бремя стыда». Б. Пастернак). Таким образом, исходную идею Декарта о самоочевидности мышления Вл. Соловьев считал необходимым заменить самоочевидностью переживания: «Я стыжусь, значит, я существую».

А светский мир В. Соловьева обогащен многоцветием красок его эссе «Красота Природы» и темой вечной женственности во всей его философской лирике.

УДК 215

ХРИСТИАНСТВО: БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ. ЗАПАДНО-ВОСТОЧНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

*Р.А. Евтушенко, В.И. Пронякин
Днепропетровск, Украина*

В свое время К.Г. Юнг высказал мысль о том, что едва ли не единственным средством выживания христианства в условиях современного секулярного (цивилизационного) социума является символизация предмета религиозной веры. Вера в символ, полагал швейцарский мыслитель, дает человеку уверенность и силу в противостоянии чудовищу, которым является «мир в его целом», чтобы не быть раздавленным им. Хотя символ, с точки зрения реальной действительности и обманчив, однако психологически он – истина, «ибо всегда был мостом, ведущим ко всем величайшим достижениям человеческого духа». Рассуждая подобным образом, Юнг заключал, что веру следует замснить понимани-

ем, с целью освобождения от угнетающих последствий порабощения верой при сохранении красоты символа. В этом, согласно Юнгу, должно было бы заключаться «психоаналитическое исцеление как от веры, так и от безверия» [3, с. 235–236].

Существует весьма распространенное мнение, что на рубеже XIX и XX вв. обнаруживается тенденция «считать доминирующей культурологическую характеристику христианства, его «погруженность» в культуру, в контекст» [2, с. 127]. Признается весьма показательным сам факт возможности развития теологии в русле современного мышления [2, с. 113]. Этому способствует герменевтическая («понимающая») установка на символичность предмета веры, необходимость которой и спрогнозировал своими инструментальными (психоаналитическими) методами К.Г. Юнг.

Учитывая сказанное, необходимо подчеркнуть, что проблема выживаемости теологии (как и христианства вообще) в постмодернистскую эпоху лишь на первый взгляд относится к разряду чисто теоретических проблем; она актуальна, прямо-таки вопиюще злободневна – с точки зрения выживания культуры как таковой. По мысли А. Мальро, XXI век будет религиозным, или его вообще не будет. Это – не просто изящная фраза. Ведь в противовес цивилизации, обеспечивающей движение (развитие) социума, культура «организует» его статику, тем самым обеспечивая условие существования социума как такового. В свою очередь религия, выступающая консервативной стороной культуры, выполняет в отношении последней охранительную роль, причем во многом – за счет поддержания в ней аксиологической интенционально-ориентационнойкумулятивности. Поэтому не случайным выглядит интерес западных интеллектуалов (не одних лишь теологов) к богословской тематике: самосознание культуры находится в поисках надежных оснований, на которые можно было бы опереться в ситуации глобального мировоззренческого релятивизма и смысловой дезинтеграции. Именно релятивизм и прагматизм смысложизненных установок грозит, как полагают некоторые гуманитарии, обернуться окончательной деаксиологизацией общественного самосознания Запада; реальность такой угрозы обнаруживается в культурном «овеществлении» некоторых влиятельных теоретических доктрин, в частности – постструктурализма; широкая распространенность и популярность последнего, признают сейчас на Западе, свидетельствует об утрате частью интеллектуальной элиты способности восприятия мира в ценностных измерениях.

Укажем здесь также и на то, что теология сможет не только «выживать» в плюралистичных социокультурных условиях, но и находить «поддержку» со стороны других мировоззренческих образований, в том числе и со стороны философии, опираясь прежде всего на ее метафизический фундамент. Составляя неотчуждаемую «часть» философии, метафизика как реализовывала, так, по-видимому, и будет реализовывать в дальнейшем не только смыслотворческую, но и ценностно-кумулятивную ее (философии) функцию. Ведь в целостности метафизического миропостижения аксиологическая сторона коррелирует онтологическую и гносеологическую. И вряд ли справедливы претензии «восточной», православной богословской общественности, которые предъявляются к классической новоевропейской метафизике. В частности, известный православный теолог игумен Вениамин (Повик) в работе, посвященной онтологическим аспектам православного миропонимания, исследует вопрос: способна ли интенция «естественного разума» трансцендировать за пределы «этого» мира? Сам автор считает, что для установления априори каких-либо пределов многообразию мира не существует никаких метафизических запретов: возможно мыс-

лить существование иных онтологических (а вероятно, и «внеонтологических», если «до конца провести принцип апофатизма»), не поддающихся рационалистическим определениям и измерениям (т.е. в обычном смысле необъективируемых) сверхъестественных миров. Так вот, с точки зрения игумена Вениамина, новоевропейская метафизика пренебрегла этим обстоятельством, произведя радикальное разделение Универсума на бытие и мышление; такое разделение есть, согласно автору, распад, умирание, отступление от глубинных основ бытия. Оно якобы вытеснило древнюю интуицию о целостности мира, тождестве бытия и мышления, его следствием стало возникновение «изоэренной, аксиологически нейтральной» субъект-объектной онтологии. Понятия ценности, смысла, оказались субъективированными, утратившими связь с Бытием [1, с. 137]. В контексте ментально-стилевых и мировоззренческих предпочтений постмодерна этот «нейтрализм» углубляется и крепнет.

В рассуждениях игумена Вениамина мы, однако, имеем дело с тем, что можно было бы назвать, во-первых, недооценкой или неполнотой учета антропологически-архетипических предпосылок, которыми «управляется» априорно-рефлексивная деятельность сознания (хотя автор и пытается использовать в своем исследовании философско-антропологический контекст), а во-вторых, неправомерным (но давно уже преодоленным – и именно классической новоевропейской метафизикой), превратившемся в анахронический эклектицизм, смещением богословия и теоретического философствования. В результате такого смещения и возникают «претензии» к метафизике за то, что представляя свои содержательные экспликации как *модели* бытия, она не усматривает в нем ни ценности, ни ценности. В любом учении, указывает игумен Вениамин, есть теоретическая, а значит, условная сторона; рациональное, теоретическое – всегда относительно, несмотря на свою логическую безусловность; ведь оно – есть средство, а не цель, которая «стягается всей полнотой человеческой природы» [1, с. 140]. Христианское понимание, продолжает автор, целостнее, глубже, «и на последней человеческой глубине, благодаря Боговочеловечиванию, оказывается личностное начало, уже христианское (!) открытие образа и подобия Божия; и какая человеку польза, цитирует далее игумен Вениамин Евангелие, «если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф., 16, 26) [1, с. 140]. Нам же представляется, что такая компаративная артикуляция («целостнее», «глубже») никак не эффуирует существо вопроса; христианство действительно глубже, но лишь в той мере, в какой теоретизирующий метафизик сам является христианином; саморефлексия философа, различающего, где он, в качестве *ego cogito*, выступает как религиозно мыслящий человек, а где – как теоретик, и делает принципиально допустимыми подобного рода сравнения.

Возвращаясь к исходным посылкам наших рассуждений и одновременно их заключая, заметим, что идентификационная адаптация христианства в полицентричной и плюралистичной культуросоциогенной среде постмодерна зависит не только от его (христианства) «окончательного» перехода к вероисповедному символизму, но также и от волеизъявленного намерения христиан сохранять и постоянно культивировать способность ценностного мирозидения.

Список литературы

1. Игумен Вениамин (Новик). О православном миропонимании (Онтологический аспект) // Вопр. философии. – 1993. – № 4. – С.135–149.
2. Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодерна // Вопр. философии. – 1999. – № 2. – С. 109–127.
3. Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. – СПб: 1994.