Министерство образования РФ

*Московский Государственный Университет*

КУРСОВАЯ РАБОТА

Споры философов. Иудеи и христиане

###### Выполнила: студентка группы

Проверила:

Москва

# Содержание:

Введение 3

1. Основные философские концепции иудаизма 4

1.1. История появления и развития иудаизма 4

1.2. Талмуд 7

1.3. Основные направления 8

2. Особенности православной философии 10

2.1. Академическая философия 10

2.2. Метафизика всеединства 12

1.3. Современные философско-религиозные споры 15

3. Особенности католической философии 17

3.1. Неотомизм 17

3.2. Неоавгустинизм 20

3.3. Тейярдизм 22

Вывод 24

Литература 26

# Введение

Маленькая секта внутри иудейства – так поверхностно можно определить положение христиан в Иерусалиме в первые годы. Подобных сект и религиозных партий было не мало в еврействе того времени. Это была эпоха религиозно-политического возбуждения, обострения надежд и ожиданий, связанных с нацио­нальной судьбой Израиля, с библейскими пророчест­вами о конечном торжестве избранного народа. При­ближались дни последних восстаний против ненавист­ного римского владычества, последних попыток «вос­становить Израиль» и их трагического эпилога — раз­рушения Иерусалима. «Не в это ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю» — вопрос, с ко­торым обращаются ученики к уходящему Учителю, в эти дни волновал многих, горел в сердце евреев.

Но для христиан, — не забудем, что сначала почти все они были евреи — сама их вера была ответом на этот во­прос, потому что в центре ее стояло признание Иисуса Христом, то есть Мессией. И вот, в приведении к Мес­сии своих братьев по крови они видели свою первую, можно сказать, самоочевидную цель, ибо Он пришел «к погибшим овцам дома Израилева». Он был рас­пят начальниками народа, но Израиль еще может по­каяться и обратиться к своему Спасителю.

Когда, позднее и несмотря на все усилия христиан, наступит вто- рой и окончательный разрыв с иудейством, как с це­лым, мы увидим как болезненно переживет его Цер­ковь. Но до этого она живет верой в возможное об­ращение Израиля. И этой верой объясняется тот, ка­жущийся теперь странным факт, что первая иеруса­лимская община не только не отделяет себя от иудей­ства, но и в своей собственной жизни всецело сохраня­ет еврейский религиозный уклад.

Итак, вначале мы не видим ни резкого разрыва, ни конфликта с иудейством, а видим, напротив, христиан, продолжающих считать себя органической частью сво­его народа, а своим призванием — обращение его ко Христу. Но это совсем не значит, как это казалось пре­жним либерально-релятивистическим историкам, что только позднее, только войдя в греко-римский мир и под его влиянием христианство стало переживаться как нечто радикально-новое, создало свою «ориги­нальную» форму жизни и организации, вначале же «но­вое вино» вполне удовлетворялось «ветхими мехами».

Наделе этот опыт новизны, опыт радикального пере­ворота, совершившегося в истории мира и в человече­ской жизни, составляет самую основную черту ранней христианской общины, как она описана в Деяниях или в посланиях Павла. Нужно только понять, что для ие­русалимских христиан сохранение иудейской религиоз­ной традиции, еврейского уклада жизни совсем не есть простой пережиток, от которого они будут освобож­даться по мере осмысления своей веры. Напротив, они потому и соблюдают эту традицию, что вся она для них есть как раз свидетельство об истинности их ве­ры. Ведь весь смысл Ветхого Завета был в его направ­ленности к будущему свершению и исполнению обеща­ний, к грядущему Мессии.

Но поскольку пророчества сбылись, и Церковь есть завершение Ветхого Завета, она, наряду с хране­нием ветхозаветного учения, воплощает в своей жизни и то новое, что открылось во Христе и чему ветхо­заветная религия могла служить только прообразом. Это новое есть, прежде всего, то общество, которое со­ставляют христиане, и которое, несмотря на все связи с традиционной религией, вполне отлично от нее.

В своей работе я рассмотрю основные философские концепции иудаизма и христианства. В настоящее время обе религии существуют, однако иудаизм наиболее распространен в Израиле, а христианство в тех или иных формах – практически во всех странах мира.

# 1. Основные философские концепции иудаизма

## 1.1. История появления и развития иудаизма

Будучи продуктом религиозных традиций древних цивилизаций Ближнего Востока — Месопотамии, Египта и Ханаана, иудаизм, отстаивая на протяжении веков свою са­мобытность и оригинальность, вместе с тем никогда не был обо­соблен от внешних влияний. Постоянная необходимость адаптации в процессе исторического развития, сопровождавшаяся упразднением или модернизацией тех или иных доктрин иудаизма, порож­дала многочисленные противоречивые толкования при оценке основных его принципов. Так, теософская школа рабби Симлая (III в. н.э.) полагала, что иудаизм насчитывает 613 догматов.

В Средние века чрезвычайно популярным было учение раввина из Египта М. Маймонида (1135 или 1138—1204), разработавшего тринадцать принципов еврейской религии. Наряду с этим сущест­вовали философские течения, утверждавшие, что в иудаизме вообще нет догматики, кроме положения о существовании единого Бога. Еще на ранней стадии своего становления иудаизм перешагнул рамки духовной сферы и активно вторгся в общественно-политическую практику. Уже тогда его структура приняла достаточ­но разветвленный характер и включила в себя по меньшей мере семь основных элементов: 1) учение о Боге, сущности вселенной и человека; 2) Священное Писание; 3) свод религиозных законов, охватывающих также область светского права; 4) порядок отправ­ления религиозного ритуала; 5) систему религиозных институтов; 6) кодекс морально-нравственных отношений; 7) концепцию богоизбранности народа Израиля и его мессианского предназна­чения. Явление Мессии (посланника или помазанника Бога) ассоциируется в иудаизме с наступлением Царства Божьего и восприятием всеми народами истинности единого Бога и Его универсальных законов, зафиксированных в Торе.

Священное Писание (Сфарим) известно также в древнееврей­ской аббревиатуре как Танах; в него входят Тора (Учение), или Пятикнижие, авторство которого приписывается традицией проро­ку Моисею; Нэвиим (Пророки) — 21 книга религиозно-политичес­кого и историко-хронологического характера; Кэтувим (Писания) — 13 книг разнообразных религиозных жанров. Самая древняя часть Танаха датируется X в. до н.э. Работа по составлению канонизированного варианта Священного Писания была завершена в III—II в. до н.э.

Центральная доктрина иудаизма —вера в единого Бога, кото­рый бессмертен, вездесущ, вечен, всемогущ и безграничен. Иудаизм проповедует адекватность человеческого разума образу Бога, следствием чего является вера в бессмертие человеческой души. В соответствии с нормами иудаизма верующий поддерживает связь с Богом через молитву, Божья воля открывается через Тору.

Хотя иудаизм поставил своей целью признание Бога всем человечеством, он всегда осуждал и противостоял ассимиляции евреев, оставаясь мировоззрением тех, кто ассоциировал себя с народом Израиля. Еще в 444 г. до н.э. иудаистское духовенство настояло на принятии обязательного закона, запрещавшего евреям вступать в родство с представителями других народов. Уже тогда этот закон привел к отделению иудеев от самаритян — так стали называть приверженцев иудаизма, ассимилировавшихся в годы вавилонского пленения (586—538 гг. до н.э.). Ортодоксальные раввины до сих пор не признают законности брака евреев с неев­реями. С одной стороны, очертив круг своих потенциальных сто­ронников представителями одного народа и установив крайне жесткие требования для прозелитов, иудаизм не мог рассчитывать на широкое признание. За длительную историю существования еврейской религии лишь царство Адиабена в Месопотамии (ок. I в. до н.э. —1в. н.э.), Химьяритское царство в Южной Аравии в 517—525 гг. н.э. и Хазарский каганат в VIII в. н.э., население которого было еврейским, провозгласили иудаизм своей государст­венной религией. С другой стороны, этническая замкнутость иудаизма безусловно явилась важным фактором его жизнестой­кости, поскольку он не просто призывал евреев к монотеизму, но и выделял их из всех других народов, определял евреев как Богом избранный народ, как народ-Мессию, призванный осуществить цивилизаторскую миссию на земле с целью установления в миро­здании Царства мира и справедливости.

Иудаизм тесно связан с древней историей семитских народов и, прежде всего, еврейского народа. Приблизительно во второй половине II тысячелетия до н.э. наряду с процессом разложения родового строя у части западно-семитских племен аморрейской группы на смену широко распространенной среди народов *Древнего* Востока космогонической мифологии приходит идея сотворения мира единым Творцом. Возможно, не мифические, а вполне реаль­ные библейские патриархи (родоначальники еврейского народа) Авраам, Исаак и Иаков начали вести борьбу с политеизмом, а к моменту вторжения еврейских племен в Ханаан и появления у них первых государственных институтов (XII в. до н.э.) соотношение между мифологизированным язычеством и новой монотеистичес­кой верой явно склоняется в пользу последней.

В соответствии с библейским преданием, родоначальником еврейского народа, а также ряда других семитских народов (например, арабов) был Авраам — потомок Эвера, внук Шема (Сима), первого сына Ноя. Семья последнего, как повествует библейская традиция, была единственной человеческой общиной, уцелевшей после Всемирного Потопа. Авраам из Ура Халдейского вместе со своей семьей совершает необычный и длительный переход из Южного Междуречья в Ханаан (мотивы, побудившие его к этому, в Библии не указаны). По пути в Ханаан в Харане (Северная Месопотамия) Авраам заключает Завет с Богом в обмен на обещание Всевышнего отдать ему Ханаан и обеспечить многочисленное потомство (возможно, XX в. до н.э.). Тогда же Бог известил Авраама о том, что его потомки будут рабами «в земле не своей» на протяжении 400 лет. Это предсказание исполнилось во время пребывания колен израилевых в Египте (возможно, XIII в. до н.э.), после чего избранник Бога Моисей выводит Бней Исраэль (Сыно­вей Израиля) из египетского рабства и после сорокалетнего скитания по Синайской пустыне снова приводит их в Ханаан. Как и патриарх Авраам, Моисей подтверждает Завет с Богом, что находит свое выражение в Десяти Заветных Заповедях и законодательных положениях Торы, дарованных, согласно Танаху, Моисею на Синайской горе. Десять Заповедей обязывали евреев соблюдать весьма простые и доходчивые правовые и морально-этические нормы («да не будет у тебя других богов перед лицом Моим», не убивай, не кради, не прелюбодействуй, почитай отца своего и мать свою и т.п.). Скорее всего, Завет Моисея и понимание им Бога существенно отличались от религиозных представлений времен патриархов. Это объективно доказывают таблички царства Мари и археологические находки в Угарите, демонстрирующие сходство амфиктационных Заветов, заключаемых с Богом другими племе­нами семитского происхождения. Кроме того, Бог открывает себя патриархам через имя Эль-Шаддай (точное значение этого термина не определено), в то время как с момента синайского откровения имя Бога, как единого покровителя всех сыновей Израиля, переда­ется ранее не употреблявшимся термином «Яхве».

В годы завоеваний еврейскими племенами Ханаана (XIII—XII вв. до н.э.) и в последующий период межплеменной раздробленности, известный как эпоха Судей (Шофтим) — 1200—1025 гг. до н.э., Бог иудеев не имел постоянного культового центра. Главная святыня иудеев — Ковчег Завета, в котором находились скрижали с Десятисловием —постоянно находилась в переносном храме-скинии. Преданность Всевышнему находила свое выражение в жертвоприношениях, соблюдении заповедных обетов, молитве и обязательном обряде обрезания младенцев мужского пола.

С образованием объединенного Израильско-Иудейского царст­ва при Давиде в 1004 г. до н.э. Ковчег Завета был перенесен в Иерусалим, а в 945 г. до н.э. сыном Давида царем Соломоном (царствовал с 965 по 928 гг. до н.э.) в Святом Городе были возведены царский дворец и Храм в честь Бога. Храм обслуживался сословием священников (коханим) и их помощников (левитов), которые вме­сте с царской знатью составили господствующую верхушку ут­вердившегося в Израильско-Иудейском царстве рабовладель­ческого строя. Тогда же зарождается идея вечной и нерушимой связи Бога Израиля, династии Давида и богоизбранничества священного Иерусалима. Однако после отделения в конце X в. до н.э. от Иудейского царства с культовым центром в Иерусалиме Израильского (северного) царства появляются новые места отправ­ления культа большей части израильских племен — в Бейт-Эле и в Дане. Многобожие у евреев просуществовало еще несколько столетий, о чем свидетельствует указ царя Иосии (639—608 гг. до н.э.) от 622 г. до н.э. об отмене культов всех других богов, кроме культа единого Бога.

После падения Израиля под ударами Ассирии в 722 г. до н.э. и захвата в 586 г. до н.э. Иудеи войсками Навуходоносора (царь Вавилонии в 605—562 гг. до н.э.) начинается рассеивание евреев по другим странам, где возникают еврейские колонии (диаспора). Самая крупная диаспора находилась в Вавилонии, где в результате соприкосновения евреев с зороастрийской культурой в иудаизм были привнесены мифы об ангелах и сатане и вера в загробное царство и бессмертие души. Отсутствие религиозного культового центра стимулировало развитие новых форм религиозной жизни. Эти новшества включали строгое соблюдение ветхозаветного зако­на, регулярные упорядоченные совместные молитвы, покаяния и посты. В то же время в годы вавилонского пленения усилилось стремление к освобождению, и иудаизм стал идейным знаменем движения за восстановление государственной самостоятельности и за возврат на земли библейских предков с целью воссоздания Иерусалимского Храма. Во главе «собирания» евреев вокруг иеру­салимской святыни находилось жреческое сословие. В восстанов­ленном благодаря указу персидского царя Кира в V в. до н.э. иудейском теократическом государстве с отстроенным заново Вто­рым Храмом в Иерусалиме, Тора была обязательным законом.

Эллинистическое влияние, особенно усилившееся после захвата Иудеи (с этого времени эту территорию часто называют Па­лестиной) в 322 г. до н.э. Александром Македонским (356—-326 до н.э.), привело к тому, что большая часть евреев, расселившаяся в странах Восточного Средиземноморья, не знала иврита — языка Торы. Это побудило служителей культа иудейской религии пере­вести Танах на греческий язык. Окончательный вариант перевода, по преданию, был осуществлен семьюдесятью учеными Египта и получил название Септуагинта. Эллинизация особенно глубоко проникла в среду элитарных слоев иудейского общества, включая храмовых священников (Бейт-Аарон), стоявших во главе еврейского самоуправления сначала в составе Иудеи в рамках Птоломеевского Египта (301—200 гг. до н.э.), а затем — Селевкидского царства (200—142 гг. до н.э.). Этим сословиям противостояла группировка Софрим (Писцы), которые, признавая важность Письменного Закона, стали разрабатывать Устный Закон, пред­ставлявший собой разветвленную систему толкований и пояс­нений к положениям Торы.

В годы правления Селевкидского царя Антиоха IV Эпифана (175—164 гг. до н.э.) усиливаются гонения на иудейскую религию: иудеям возбранялось читать Тору на иврите, соблюдать субботу и обряд обрезания, в Иерусалимский Храм были внесены статуи греческих богов. Ответной реакцией на религиозные гонения стало восстание иудеев, верных Закону Торы, во главе которых находились представители рода Хасмонеев, известные также в исторических анналах как Маккавеи. В освободительной войне иудеев против Селевкидского царства сталкивались также интересы хасидеев (правоверные иудеи) и эллинизированных жителей Иудеи (митявним). Восстание Маккавеев закончилось полным освобож­дением Иудеи от греческих влияний; Второй Храм был очищен от греческих богов (165 г. до н.э.). Однако короткий период политичес­кой независимости (142 г. до н.э.—6 г. н.э.) сменяется подчинением Иудеи власти римских прокураторов.

Завоевание Иудеи Римской империей сопровождалось разру­шением многих палестинских городов, в том числе и Второго Храма в Иерусалиме (70 г. н.э.), массовыми гонениями на евреев. В этих условиях борьба против римского государства, как и прежде, принимает религиозные формы, а в самом иудаизме возникло несколько религиозно-политических течений. Как и во время осво­бодительного движения Маккавеев, снова периферии суждено было стать средоточием борьбы против внешних завоевателей. В горных районах Галилеи зарождается движение зелотов, объявивших Риму непримиримую войну. Наряду с зелотами возникло движение сикариев, которые вместе с антиримской войной параллельно вели борьбу социальную, обвиняя зажиточных иудеев и даже служителей Храма в продажности и стремлении к компромиссам с врагами. Свое отношение к новой ситуации пришлось проявить и традиционным иудейским религиозно-политическим течениям — фарисеям, саддукеям и ессеям. Фарисеи, верившие в воскрешение из мертвых, пришествие Мессии, бессмертие души и возможность интерпретации Письменного Закона, после окончательного подчинения Иудеи Римской империей разделились на умеренных и непримиримых к чуждым влияниям. Саддукеи, сила и влияние которых проистекали из их принадлежности к священническому роду левитов, видели свое предназначение в поддержании Иеру­салимского Храма и сохранении вековых традиций Торы. В основ­ной своей массе саддукеи занимали соглашательскую позицию по отношению к Риму. Ессеи, предпочитавшие жить в уединении и верившие, как и фарисеи, в пришествие Мессии, воскрешение души, относились крайне враждебно к римским завоевателям. Ряды зелотов пополнялись представителями всех трех течений. Сикарии объединяли преимущественно маргинальные слои иудейского общества. Серьезные политические потрясения в Иудее в годы правления римских прокураторов дали толчок развитию идей пер­воначального христианства.

## 1.2. Талмуд

Поражение иудеев в войне 66—73 гг. н.э., а также подавление антиримских выступ­лений еврейского населения в странах Восточного Средиземноморья в 115—117 гг. и восстания Бар-Кохбы в 135 г. обусловили массовую депортацию иудеев из Палестины и расширение географической зоны их расселения. Важным общес­твенно-религиозным фактором диаспоры была синагога, ставшая не только молельным домом, но и местом проведения народных собраний, на которых решались важные политические и граждан­ско-правовые вопросы. Примечательно, что в эти годы жреческое сословие утрачивает господствующее положение, и руководство еврейскими общинами переходит к законоучителям Торы и Устной традиции —хахамам. Во влиятельной вавилонской общине наиболее авторитетных толкователей Письменного и Устного За­кона называли раввинами (от ивритского «рав» — «великий»). Очень скоро в Европе и ряде стран Востока раввины стали активно способствовать формированию разветвленного иерархического института руководства еврейскими общинами —раввината.

В конце II—начале III вв. н.э. самым авторитетным раввином Палестины Иегудой га-Наси (вторая половина II—начало III в.) на основе многочисленных комментариев таннаев (законоучителей) к Торе был составлен сборник правовых норм, получивший название Мишна (Повторение). В Мишну вошли свод нормативных актов Галаха (Закон) и Аггада (Предание) — собрание рассказов и притч, поясняющих фрагменты из Танаха и Устной традиции. В IV—V вв. аммораи (толкователи) добавили к Мишне новые законодательные положения. Этот труд был назван Гемара (Завершение). Гемара вместе с Мишной составили Талмуд (Учение). Различают Талмуд иерусалимский, составленный в Палестине, и Талмуд вавилонский, созданный в диаспоре Вавилона. Талмуд стал основой законода­тельства, судопроизводства и морально-этическим кодексом для верующих евреев. Однако очень скоро большинство его предписаний перестало действовать либо по причине их архаичности (например, закон о жертвоприношениях или закон о левиратном браке), либо в силу того, что они были вытеснены законодательными актами тех стран, где жили евреи. Начиная со Средних веков и вплоть до наших дней, большинство верующих евреев соблюдают те разделы талмудического права, которые рег­ламентируют религиозную, семейную и гражданскую жизнь.

Интенсивное распространение галахических положений происходило с 650 по 1040 гг. и было связано с активной деятель­ностью гаонов (так называли глав самых влиятельных школ тал­мудического права Суры и Пумбедиты в Вавилонии). Благодаря их усилиям вавилонский Талмуд приобрел преобладающее значение в еврейских общинах Европы, Азии и Северной Африки. Постановления вавилонских гаонов (такканот), касавшиеся вопросов граж­данского и уголовного права, проведения судебной процедуры, организации религиозной жизни общин, считались до середины XI в. обязательными для исполнения.

Раввинистическая эпоха, наступившая после 1040 г. и длящаяся поныне, делится на период ришоним (включает всех известных комментаторов Талмуда до 2-й половины XVI в.) и ахароним (от появления кодекса «Шульхан Арух», представляющего собой практическое пособие по Галахе, составленное в середине XVI в. цфатским раввином И. Каро, и до настоящего времени). Безуслов­но, теоретическая и практическая деятельность раввинов способст­вовала национальному сплочению евреев, сохранению их древних традиций и развитию духовного творчества. Вместе с тем очевидно, что радикально менявшиеся с конца Средневековья условия жизни, углубление политических, социально-экономических, культурных и других несоответствий между рассеянными по всему миру еврейскими общинами, появление и распространение новых универсальных общественных взглядов — все эти факторы свиде­тельствуют, что на последнем этапе раввинистической эпохи орто­доксального образа жизни придерживается лишь небольшая часть еврейского населения. Подавляющее большинство евреев, проживающих в различных странах мира, соблюдают только те положения Торы и Талмуда, которые касаются праздников (Моэд) и наиболее распространенных в еврейской среде предписаний и запретов (Мицвот). Самые значительные из них: шаббат (суббота) — время отдыха и запрета на любую деятельность; рош-га-шана — еврейский Новый год; йом-киппур (день всепрощения) —суточ­ный пост, символизирующий покаяние в грехах; лесах (пасха) — праздник, знаменующий начало весны и исход народа Израиля из египетского рабства; швуот и суккот —праздники, посвященные сбору урожая, предусматривающие комплекс обрядов, символизи­рующих религиозное и национальное единство евреев; симхат Тора (радость Торы) — празднуется по случаю завершения цикла чтения Торы в синагоге; тиша бе-Ав — пост скорби и траура в память о разрушении Первого и Второго Храмов в Иерусалиме; Ханукка — праздник зажигания свечей в честь освобождения Иерусалимского Храма в годы восстания Маккавеев; Пурим — праздник спасения народа Израиля от полного уничтожения во время вавилонского пленения. Многие евреи соблюдают обряды инициации—обре­зание мальчиков на восьмой день после рождения, церемонии бармицва и батмицва, знаменующие вступление в совершенно­летие соответственно мальчиков и девочек, а также многочисленные обряды, освящающие супружество, смерть и траур по усопшему. Все же другие многочисленные и обременительные ограничения, ритуалы, посты, пищевые запреты и разрешения (кашрут) и другие предписания Торы и Талмуда соблюдаются только немногими ортодоксально настроенными верующими евреями.

## 1.3. Основные направления

Сразу после канонизации Талмуда в иудаизме обозначились два основных на­правления: 1)традиционалистское, отвер­гающее институт раввината, а зачастую сам Талмуд и прочие комментарии к Торе (к этому направлению относятся, например, караимы) и 2) модернистское, представители которого выдвинули свои варианты приспособления иудаизма к конкретно-историческим условиям места и времени. Так, в странах Арабского Халифата в X—XIII вв. под влиянием исламской философии и философии неоплатонизма широкое хождение получили идеи рационалистического толкования иудаизма (Саадия Гаон (892— 942), Моше Маймонид, Шломо ибн Габирол (1021—ок. 1050), Иегуда гa-Леви (ок. 1075—1141) и др.). Наряду с рационалистичес­кой школой развивались мистические направления — Мэркава (Божья Колесница) и Сефирот (магия ивритских чисел и букв). Попытка дешифровать буквенную символику Торы в целях раск­рытия истинного смысла божественного откровения нашла свое наиболее полное выражение в философии Каббалы и ашкена-назийского хасидизма в средневековой Европе в эпоху крестовых походов и разгула инквизиции.

В XII—XIII вв. среди еврейских религиозных мыслителей пре­обладающим мировоззрением становится система философских взглядов Каббалы; она быстро распространилась в странах Европы, особенно в Испании и во Франции, а также среди евреев Палестины. Священная книга каббалистов — «Зогар» («Сияние»). Каббалисты исходили из того, что в Торе в завуалированной форме скрыты ответы на философские вопросы о сотворении мира и человека; на протяжении столетий они занимались постижением взаимосвязи и взаимоотношения Бога и человека, вели умозрительные поиски форм эманации божественного в материальном мире. Наряду с Каббалой, основанной на принципах философской логики, возникает Каббала практическая. Ее сторонники уходили от реаль­ностей жизни и в уединении предавались мистическому созерцанию Чертогов Бога. Каббалисты этого направления после интенсивных специально разработанных тренировок могли вводить себя в со­стояние транса, которое в их представлении символизировало приобщение человека к божественному откровению. Хотя сто­ронники традиционного толкования Торы и каббалисты всегда уживались друг с другом, мистицизм Каббалы зачастую осуждался и предавался анафеме. Так, в XVII—XVIII вв. идеи каббалиста Саббатая Цви (1625—1676), объявившего себя мессией, вызвали крайне неодобрительную реакцию со стороны большинства раввинов, а последователи Саббатая Цви были отлучены от общины иудаистов. Каббала оказала влияние на возрождение в XVIII—XIX вв. хасидизма2, который в это время становился доминирующим течением еврейской общественной мысли, прежде всего в странах Восточной Европы. Согласно хасидскому учению, каждый, кто соблюдает заповеди Торы, еще при жизни способен стать цадиком — хранителем божественных тайн. Бааль Шем-Тов (рабби Бешт — ум. 1760 г.) был первым, кто начал проповедовать доходчивым языком среди простого еврейского люда идеи хасидизма с его эсхатологическими представлениями о мире, элементами каб­балистической мистики и призывами к аскетизму и альтруизму. Официальный раввинат первоначально противился влиянию хасидизма и даже возглавил так называемое движение «митнагдим» («противостоящие»), которое ставило своей целью отлучение хасидов от иудаизма. Однако хасидские цадики приобрели столь высокий авторитет в широких народных массах, что оба течения очень скоро смирились друг с другом и сосуществуют вот уже около двух столетий.

С середины XIX в. среди евреев Западной Европы и США на фоне социально-политических и духовных перемен, связанных с эмансипацией и усилением ассимиляционных тенденций, зарожда­ется движение за упрощение или отмену наиболее архаичных предписаний иудаизма. Разнообразные философские и религиозно-политические ответвления этого движения получили собирательное название —реформизм. Возникает также и консервативный иудаизм, представляющий собой промежуточное звено между орто­доксальным и реформистским направлениями в иудаизме. В первой половине XIX в. среди еврейских интеллектуалов Европы чрезвы­чайно популярными становятся идеи Хаскала (Просветительство), представлявшие собой попытку секуляризации еврейской жизни и приспособления ее к светской культуре развитых европейских стран. Однако с конца прошлого — начала нынешнего столетия наибольшее влияние в еврейских массах приобретают национали­стические концепции сионизма. В основе сионизма, как известно, лежит концепция создания еврейского государства, и реализацию этой идеи на практике в основном осуществляли светские пред­ставители еврейской общественности различных стран мира. Одна­ко по сути своей сионистская идея представляет собой политизацию многих положений иудаизма (например, призывы к необходимости собирания евреев на «землях библейских предков» или пропаганда представлений о богоизбранности еврейского народа). С образо­ванием в мае 1948 г. государства Израиль последнее становится центром притяжения для верующих иудаистов всех направлений и течений.

Хотя иудаизм так и не получил в Израиле законодательно оформленного статуса официальной религии, его институты тесно переплетены с государственными структурами и финансируются из государственного бюджета. С момента образования Израиля в нем действует так называемое «общепринятое соглашение», представ­ляющее собой исторический компромисс между всеми политическими силами страны.

# 2. Особенности православной философии

## 2.1. Академическая философия

В конце XVIII — начале XIX в. формируется направление в православной философии, получившее название академической философии. Ее общие принципы разрабатывались профессорами философских кафедр Московской духовной академии — Ф. А. Голубинским (1797 — 1854), В. Д. Кудрявцевым-Платоновым (1828 — 1891), Казанской духовной академии—А. И. Бровковичем (? — 1890), В. И. Несмеловым (1863 — 1920), Петербургской духовной академии — М. И. Карийским (1840 — 1917), Ф. Ф. Сидонским (? — 1873), В. Н. Карповым (1798—1867), Киевской духовной академии—П. Д. Юркевичем (1827—1874), С. С. Гогоцким (1813 — 1889).

Общей задачей православной философии ее представители считали формирование христианского мировоззрения посредством согласования важнейших догматических представлений с различными способами познания божественной сущности. Но в отличие от богословия философия, по их мнению, может помочь верующим усвоить христианские принципы жизни на основе все­стороннего обоснования их разумности и полезности. Задачей православной философии считалось также изучение особенностей самого религиозного миросозерцания. Оно признавалось истинным только в том случае, если опиралось не на эмпирические данные, приобретенные в процессе практической деятельности, а на свер­хопытное разумное знание о Боге, или, что то же самое, на идеальное знание. Это идеальное знание, по мнению Кудрявцева-Платонова, представляет собой совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть или бывает. Истина содержится не в материальном мире, а в идее о мире. Бог является основой окружающей действительности, ее творцом и движущей силой. Поэтому истиной должно считаться только то, что совпадает с божественной идеей, воплощенной в окружающей человека действительности. Сторонники академической философии оценивают и процесс познания, считая познание достоверным только в том случае, если оно наряду с материальным и духовным миром включает мир сверхъестественный. Само познание разделяется на эмпирическое, рациональное и идеальное. Эмпирическое познание объявляется предельно ограниченным, рациональное — недостаточным. Основ­ным является идеальное познание, т. е. совокупность представлений о божественной истине, добре, красоте, об абсолютном и всесовершенном существе, стоящем над миром. Оно достигается не эмпирическим или рациональным путем, а верой. Представители академической философии утверждают, что увлечение практичес­кой проверкой высших истин способно породить «материализацию научного знания», вызвать сомнения среди верующих ученых.

В онтологии центральное место отводится доказательствам бытия Бога, божественного происхождения мира и человека. Многие представители академической философии считают вполне оправданными рациональные доказательства: космологическое, те­леологическое, психологическое, онтологическое, нравственное. Но при этом они подчеркивают, что ни одно из перечисленных доказательств бытия Бога не выдерживает проверки, если к нему подходить только с рациональных позиций. Когда же эти доказа­тельства будут дополнены евангельским представлением о Богоче­ловеке, верой в Иисуса Христа, они станут бесспорными. Единство разума и веры в познании Бога, по мнению В. Д. Кудрявцева-Платонова, способно утвердить в сознании человека трансценденталь­ный монизм.

Единство мира — вне мира, в Абсолютном существе, т. е. Боге. Истоки этого единства заложены в акте творения. Поэтому признание этой библейской идеи должно стать безусловным для разума. Человек — венец творения, в отличие от остальных явлений природы он поставлен Богом в центр Вселенной, является ее целью, наделен богоподобной душой. Бессмертная душа как отличительная особенность человека делает его, по мнению академиков, образом и подобием Бога. А это, в свою очередь, служит доказательством реальности Бога, поскольку без него немыслимо бессмертие души.

Представителями академической философии уделялось боль­шое внимание разработке проблем христианской морали и антро­пологии. Наиболее обстоятельно эта проблематика раскрыта в работах М. М. Тареева и В. И. Несмелова.

М. М. Тареев (1867—1934) в своих работах: «Философия жизни», «Основы христианства», «Христианская философия» — выдвинул представление о религиозной философии как высшей форме нравственного учения о христианстве. Подобное учение, по его мнению, будучи определенной системой мышления, является обоснованием истинной жизни.

М. М. Тареев настойчиво подчеркивал, что подлинно христиан­ская философия — часть философии жизни. На основе духовного опыта, истолкованного как познание и переживание религиозных ценностей, формируется такое сознание, которое, с одной стороны, приближает верующего к сокровищнице христианской истины, а с другой—ограждает его от искажающих подлинное христиан­ство учений. Опираясь на воззрения Р. У. Эмерсона (1803 — 1882), А. Шопенгауэра (1788 — 1860), С. Кьеркегора(1813 — 1855), А. Бергсона (1859 — 1941), В. Дильтея (1833 — 1911), М. М. Тареев предпринимает попытку сформулировать общие принципы такой философской системы, которая бы позволила достичь глубочайших корней мира ценностей, царства Божия, непосредственно прикос­нуться к тайным зарождения духовного мира, к рождающей силе Святого Духа, заглянуть в ту потаенную, скрытую в глубине сердца клеть, в которой впервые, в самом зародыше, определяется духовное благо.

М. М. Тареев рисует теологизированную картину направлен­ности мировой истории. Он не ограничивается признанием божес­твенной воли и провиденциальной цели в качестве определяющих факторов общественного развития. В его историософии заметная роль отводится и естественной необходимости, противостоящей творческому первоначалу. Естественная необходимость и опреде­ляет, по его мнению, наличие в историческом процессе трагических коллизий, «свободы плоти», аморализма, явлений и поступков, чуждых человеку. Наличие в мире зла есть следствие естественной необходимости, «иноприродной духу».

Как и М. М. Тареев, основную задачу христианской философии сводил к нравственному совершенствованию В. И. Несмелое (1863 — 1920). В своей диссертации «Догматическая система св. Григория Нисского», а затем в основной работе «Наука о человеке» Несмелов ставит задачу определить, что такое человек, каково его реальное место в мире, в чем загадка его бытия, по каким принципам он должен формировать жизненные установки. Решение этих вопро­сов, по его мнению, возможно только на почве христианского миросозерцания, основу которого составляет духовный опыт чело­века. Посредством духовного опыта человек познает не окружаю­щую действительность, а самого себя, свою собственную сущность, являющуюся не чем иным, как образом и подобием Бога. На основе духовного опыта осознаются также разумные основы и идеальные цели жизни. Раскрыть и осмыслить эту тайну жизни призвана христианская философия, ибо если религия есть жизнь по вере в Бога, то философия есть мысль об истинной жизни по истинной вере в Бога.

Центральной проблемой нравственной философии В. И. Несмелова является христианская антропология. Ее исходным принципом В.И. Несмелов считает соотношение действительной и идеальной жизни человека. Как реальное существо во всем своем многооб­разии человек представляет собой простую вещь мира, всецело обусловленную законом природы. Субстанциальной личностью че­ловек становится только в силу своего идеального бытия. Именно здесь он осознает себя независимым от окружающей действитель­ности, как реальный образ Бога. Он представляет себя как свобод­ную причину и цель всех своих произвольных действий, стремится утвердить себя в качестве безусловной сущности. В этом дуализме личности В. И. Несмелое видит причину ее внутренней проти­воречивости, борьбы с собой, несовместимости моральных законов и моральной реальности. Подобная ориентация сознания неизбеж­но ведет к умозаключению о существовании двух миров: естествен­ного и сверхъестественного. Выделяясь из природы в качестве независимой от ее сущности, человек осознает себя воплощением нравственного начала, свободной личностью, наделенной способ­ностью к творчеству, разумностью, свободой волеизлияния, т. е. всем тем, что делает ее причастной к бесконечному и безусловному. На этом строится антропологическое доказательство бытия Бога. Если личность является не просто зеркальным отражением Бога, а его изображением, то, следовательно, образ Божий представлен образом человека, непосредственно и во всем объеме раскрываю­щего природу божественных проявлений. Познавая самого себя, человек тем самым осознает реальность такой же сущности вне человека. Загадка человека просматривается в самом акте его существования, а основа миросозерцания —в осознании им соб­ственного бытия.

## 2.2. Метафизика всеединства

Исходные принципы метафизики всеединства были сфор­мулированы философом-мистиком, богословом и поэтом В. С. Со­ловьевым (1853 —1900) в работах «Критика отвлеченных начал», «Чтения о богочеловечестве», «Оправдание добра», «Духовные основы жизни» и др. Опираясь на традиции академической философии, философско-теологические воззрения Платона (427 — 347 до н. э.) и Августина (354 —430), кантовскую антропологию и славянофильские представления об общественной солидар­ности, В. С. Соловьев предпринял попытку создать всеобъемлющее христианское мировоззрение на базе обновления религии.

Исходным принципом философской концепции В. С. Соловьева явилось учение о всеединстве. В онтологическом аспекте всеединство выступает как трехипостасный Бог, определяющий начало всякого бытия. Абсолютной формой всеединства становится вечная божественная идея, или София, содержащаяся в божественном Логосе. В качестве универсального божественного элемента всеединство проявляется в неотделимости творца и промыслителя от бессмертной души человека. Всеединство — это единство творца и творения.

В гносеологическом аспекте всеединство выступает как цельное знание, представляющее собой неразрывную взаимосвязь эмпирического (научного), рационального (философского) и мистического (созерцательно-религиозного). Цельное знание мыслится Соловьевым как истина, включающая сущее, единое, все. В качестве такового оно вытекает не из результатов познавательной деятельности человека, а из проявления в нем абсолютного начала, или, по-иному, веры, интуиции, созерцательности.

Определяющим началом действительности В. С. Соловьев считал сверхъестественное царство божественной идеи, отражением которой является мир. Материальный мир не представляет закон­ченной статической картины и развивается благодаря божественной воле. Он эволюционирует от низших форм бытия к высшим. Минеральное царство как начало творческого процесса является основанием рождения растительного царства; в свою очередь, растительное царство служит условием животного царства, затем природного и, наконец, духовного человечества. Переход от низших к высшим формам бытия у В. С. Соловьева — это целе­сообразное восстановление утраченного в результате грехопа­дения единства мира.

У В. С. Соловьева история мирового процесса предстает в виде мистического эсхатологизма. Однако в отличие от ортодоксальных богословов В. С. Соловьев пытался создать концепцию оптими­стической эсхатологии, в соответствии с которой спасение челове­чества обеспечивается его приобщением к идее богочеловека. Религиозная философия освобождает сознание людей от внешней авторитарности и приобщает их к осознанному усвоению христианских ценностей.

Совокупность христианских ценностей, и в первую очередь божественной сферы истины, добра и красоты, составляет у В. С. Соловьева положительное всеединство, постигаемое на основе цельного знания. Цельное знание предполагает в качестве исход­ного принципа веру в безусловное существование абсолютного начала. Абсолютное, как всеединство, придает миру характер завер­шенной системы. Его сущность не может быть познана на основе суждений или выводов познающего субъекта, а постигается пос­редством приобщения к всеединству. Цельное знание, по мнению В. С. Соловьева, не может быть получено эмпирическими или рациональными средствами. Эмпирическое знание способно раск­рыть только внешнюю сторону явлений, рациональное — особен­ности самого мышления. Истина же, или сущее, не дана человеку ни в опыте, ни в мышлении. Как абсолютная ценность, истина достигается в конечном счете мистическим путем. Что же касается эмпирического и рационального познания, то они у В. С. Соловьева играют вспомогательную роль. Утверждение об истинном знании как синтезе эмпирического, рационального и мистического по­знания является основанием для общего вывода о безусловной необходимости единства науки, философии и религии. Подобное единство, именуемое свободной теософией, позволяет рас­сматривать мир как завершенную систему, обусловленную всеединством или Богом. А это, в свою очередь, способствует формированию целостного христианского мировоззрения, серд­цевиной которого должен стать догмат о богочеловечестве.

В общественной жизни принцип положительного всеединства реализуется в приобщении к идее богочеловечества. Природный человек, т. е. не просветленный божественной истиной, противостоит, по утверждению В. С. Соловьева, другим людям как чуждая и враждебная сила. В борьбе за существование он противо­поставляет себя другим, узурпируя тем самым принцип свободы и равенства и провозглашая политику социальных и национальных антагонизмов. Только в том случае всемирная история придет к торжеству мира и справедливости, правды и добродетели, если объединяющим общественным началом станет воплощенный в человеке Бог, переместившийся из центра вечности в центр исторического процесса. Совершенное общественное устройство предполагает, с точки зрения В. С. Соловьева, единство вселенской церкви и монархического государства, слияние которых должно привести к образованию свободной теократии.

В этнической концепции В. С. Соловьев исходит из представ­ления о том, что своей победой над нравственным и физическим злом Христос раскрыл человеку единственно правильный путь усвоения всеобщих моральных ценностей. Кроме неба нравственное совершенствование человека поддерживают его природные чувства — стыд, жалость и благоговение. Но эти природные чувства служат индивидуальному проявлению высоких нравственных принципов. Между тем совершенное добро может выступать только в универ­сальном проявлении, т. е. не для отдельной личности, а для всего человечества. Всеобъемлющее утверждение совершенного добра осуществляется посредством приобщения как личности, так и общества к нравственным принципам, принесенным на землю Иисусом Христом.

В. С. Соловьеву принадлежит значительная роль в определении перспектив обновления православия, в разработке принципов эку­менизма, в пересмотре устаревших ортодоксально-традиционных положений христианства. Известно, что ведущие иерархи церкви вместе с синодом запрещали В. С. Соловьеву выступать публичнопо церковным вопросам. Тем не менее он значительно глубже, чем иерархи и синодальные власти, понимал объективные тенденции в русском православии и наметил программу теологического обнов­ления христианства.

Представители метафизики всеединства — священник П. А. Фло­ренский (1882 — 1937), философы С. Н. Трубецкой (1862 — 1905) и Е. Н. Трубецкой (1863—1920), С. Л. Франк (1877—1950), Л. П. Карсавин (1882 —1952) и др., опираясь на учение В. С. Со­ловьева, сформулировали новые варианты православной онтологии, гносеологии, социологии, эсхатологии.

Наиболее видным представителем метафизики всеединства был православный священник, богослов, ученый и философ П. А. Фло­ренский. Свои философские воззрения он изложил в ряде работ, и прежде всего в основной — «Столп и утверждение Истины». П. А. Флоренского интересует в основном мистика В. С. Соловьева. Для него истина — это сверхрациональная целостность. Она как «живая реальность» не может быть познана на основе законов логики, способных только омертвить ее, придать ей статическую неподвижность. Познание истины становится возможным на осно­ве разумной интуиции, тождественной религиозному пережи­ванию,— это процесс движения от высшего к низшему, от целостности к бесконечной множественности. Истина непости­жима, что же касается множества раздробленных истин («осколков истин»), то разуму они представляются противоречием, например, единосущности и трехипостасности, свободы воли и предопреде­ления. Истина оказывается антиномичной не как отражение антиномичности догмата, а как следствие антиномичности рассудка.

Как и И. Кант, П. А. Флоренский считал антиномичным не сам объект познания, а представления человека о нем. Разум не может найти в себе точку опоры, ему недоступны глубины догматических определений. Поэтому разрешение подобных противоречий воз­можно только на основе безусловного признания истинности дог­матов. П. А. Флоренский ограничивает познавательные возмож­ности человеческого разума, с тем чтобы повысить авторитет веры. Только в том случае, если будет признано, что «Истина есть единая сущность в трех ипостасях», т. е. что Бог и есть истина, станет возможным совмещение противоречивых суждений. В таком случае кажущаяся рассудку нелепость тринитарного догмата может быть преодолена и ниспровергнута подвигом веры. Познание истины у П. А. Флоренского в конечном счете становится возможным только на основе реального вхождения в недра божественного триединства.

Своеобразие философско-богословских конструкций П. А. Фло­ренского состояло в том, что, в отличие от общепринятой системы обоснования вероучительных принципов с помощью тех или иных научных данных, он подкреплял и иллюстрировал известные науч-ные положения главным образом религиозно-философскими и богословскими посылками. Для обоснования истинности богос­ловских выводов он широко использовал рационалистические до­казательства. Антиномии рассудка служат у П. А. Флоренского не только доказательством реальности абсолютного трехипостасного Бога, но и средством осознания сущности тварного бытия как божественного творчества.

Антропологические воззрения П. А. Флоренского основываются на принципе божественной любви. Без этого может наступить только психическое и нравственное разрушение личности. Разрыв человека с полюсом святости и выражение своей «самости» тож­деством «я — *я»* ведут его к утрате богоподобия и превращению в дьяволоподобие. Подобное разрушение личности П. А. Флоренский называет второй смертью — отделением души от духа, в отличие от естественной смерти, разделяющей душу и тело. Вне богоподобия человек лишается собственной субстанциальной основы, утрачивает свои созидательные качества, оказывается вне идеи жизни.

Заметной и влиятельной фигурой в русской религиозной философии был С. Н. Булгаков (1871 —1944). В работах «Два града», «Свет невечерний» и других С. Н. Булгаков изложил сущ­ность своих религиозно-философских взглядов. Исходным в религиозном сознании является ощущение божественного мира. Истины веры раскрываются в мистическом переживании, вопло­щенном в словесных символах. Центральной онтологической проб­лемой религиозной философии С. Н. Булгакова в соответствии с апофатической традицией стало божественное ничто. Из ничто сотворен мир. Акт творения — это превращение небытия (укон) в бытие (мэон), или, иначе, самораздвоение абсолютного. Ничто в отличие от библейского «ничего» становится актуальным бытием, из которого божественным словом создаются небесные тела, растительный и животный мир. Основное назначение категории «ничто» — обосновать трансцендентность Бога посредством после­довательного утверждения того, чем Бог не является.

Одной из центральных проблем метафизики всеединства С. Н. Булгакова является учение о софийности мира. Учением о Софии решается философский и богословский вопрос об отно­шении творца к своему творению, объясняется и оправдывается неадекватность сотворенного мира представлению о сущности бо­жества. Понятие Софии у С. Н. Булгакова означает и идеальную основу мира, и «небесный прообраз сотворенного человечества», это и душа мира, и его объединяющая сила, и «вечная женственность в Боге», и премудрость Божия. Слияние Софии и ничто — это сотворение мира. Благодаря божественной премудрости, реализуе­мой в обществе, все разрозненное и единичное приобретает целое-тность, богочеловеческий характер. Мировая душа проявляется в сознании и воле каждого отдельного человека и выступает в качестве синтезирующего начала всего многообразия социальной деятель­ности.

Булгаковская софиология в применении к историческому про­цессу выражается в эсхатологизации общественного прогресса, включении в сознательную деятельность людей провиденциальной цели. София обусловливает и характер общественного развития «как провидение, как объективная закономерность, как закон прогресса», она обеспечивает реализацию христианского идеала. С. Н. Булгаков подчеркивал, что только христианское мировоззрение позволит утвердить справедливые принципы производства и распределения, свободы и равенства, лучшей социальной организации общества и подлинной культуры.

## 1.3. Современные философско-религиозные споры

Кризис официального богословия и церкви, проявившийся в середине XIX в., особенно обострился на рубеже XIX и XX столетий. Необходимость ограждения религии от надвигающейся опасности понимали наиболее дальновидные церковные и нецерковные мыслители, предпринявшие еще одну попытку приспособить традиционную православную доктрину к новым условиям развития России.

Наиболее видными представителями религиозно-философского обновления в церковных кругах были епископ Сергий (Страгородский Иван Николаевич) (1867 — 1944), позже местоблюститель патриаршего престола и патриарх, протоиерей С. А. Соллертинский, протопресвитер И. Л. Янышев (1826—1910), архимандрит Антоний (1864 — 1936), Е. П. Аквилонов и др. В среде либеральной интеллигенции обновлением исторического христиан­ства и его философии занимались Л. И. Шестов (1866 — 1938), И.О. Лосский (1870 — 1965), Н. А. Бердяев (1874 — 1948), С. Н. Булгаков, Д. С. Мережковский (1865—1941), В.В. Роза­нов (1865 — 1919), Д. В. Философов (1875 — 1929), Н. М. Мин­ский (1855 — 1937).

Одним из видных представителей «нового религиозного со­знания» экзистенциалистского направления начала XX столетия был Н. А. Бердяев. Нетрадиционная постановка онтологических, гносеологических, социально-этических проблем сделала его попу­лярным в среде многих философов, социологов, политологов, писа­телей и публицистов. Н. А. Бердяев стал выразителем воззрений буржуазно-либеральной интеллигенции, недовольной «поли­тическим побед оносцевским клерикализмом», «откровенно охранительной функцией православной церкви», объявлявшей са-модержавие «чисто христианским правительством». Он разработал собственный вариант православного персонализма, включающего философские, политические, экономические, нравственные, эстетические воззрения. В своих работах «Философия свободы», «Опыт эсхатологической метафизики», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», «Самопознание» и других он изложил систему своих философских взглядов. Исходным принципом персоналистской конструкции Н. А. Бердяева, ее основой является понятие универсального, абсолютного бытия. Оно трансцендентно, не имеет пространственных и временных опреде­лений, не подчинено закону необходимости. Носитель универсаль­ного бытия —божество. Оно обусловливает единство бытия, отсутствие в нем зла. В процессе грехопадения возникло другое — вторичное бытие, в котором все стало временным, т. е. исчезающим и возникающим, умирающим и рождающимся; все стало простран­ственным и отчужденным. Вторичное бытие распалось на составные части, в том числе и материальный мир, лишенный смысловой связи. Н. А. Бердяев допускает существование независимо от Бога «ничто», использованного для сотворения мира. Эта точка зрения была оценена отрицательно не только православными богословами, но и сторонниками обновления христианства.

Считая природное бытие символическим отражением первореальности, Н. А. Бердяев тем самым отвергает библейский креационизм и провиденциализм. Бог у него не наделяет человека свободной волей, он не властен над небытием. Иррациональная свобода существует до акта творения, как первичный хаос она несет в себе зло и страдания, ужас смерти и бессмысленность бытия. Она представляет «вневременное свершение», делает невозможным осмысление мирового процесса. Беспомощность познавательного процесса, с точки зрения Н. А. Бердяева, можно преодолеть ориентацией познания не на «факты науки», а на «факт религиозно­го откровения».

Наличие двух несводимых реальностей —первичной и вторичной — предполагает у Н. А. Бердяева различные формы их познания: мистическую интуицию, посредством которой постига­ется идея бытия, и объективацию как средство постижения пред­метной, вторичной реальности. Мистическая, или первичная, интуиция рисуется Н. А. Бердяевым как нерационализированное познание сущего, раскрывающее «логос, смысл мира». Это органически целостное познание, тождественное соборному разуму. Основными ступенями восхождения к истине посредством мистической интуиции являются догматы. Они — «лестница к небу и Богу», «могучее орудие творческого перерождения мира, творчес­кого его развития». Этическое учение Н. А. Бердяева также во многом отлично от православной ортодоксии. Признавая наличие абсолютного и веч­ного нравственного закона, данного в Откровении, он одновремен­но существующее в мире зло соотносит не со свободой воли человека, а с иррациональной свободой, коренящейся в первичном хаосе, предшествующем акту творения. Бог не творит ни добро, ни зло, и поэтому он не несет за них ответственности. Бердяевский вариант теодицеи тем самым исключает ортодоксальное представ­ление о божественном всемогуществе. Исполнение морального долга Н. А. Бердяев соотносит со вторым видом свободы — рациональной свободой. Наконец, третий вид свободы, определя­емый любовью к Богу, проявляется как божественная жертва во имя искупления мира и человека.

В соответствии со своей конструкцией свободы Н. А. Бердяев различает три ступени в развитии этических установок: этику закона, этику искупления и этику творчества. По его мнению, этика закона, сформулированная в Ветхом Завете, устанавливает различие только между добром и злом; строгие правила и нормы, не­терпимость исходят всецело из страха перед Богом. Эта этика должна быть дополнена этакой искупления, в которой определя­ющим является подражание нравственному подвигу Христа. Однако подлинно христианской этикой Н. А. Бердяев считает этику твор­чества. В соответствии с ее требованиями страх и наказание не играют никакой роли в исполнении человеком нравственного долга. Этика творчества предполагает свободную любовь человека к Богу, размышление о Боге, истине, красоте, воспитание святости, духов­ное преображение, влюбленность в высший мир, возвышение личности до богоподобного совершенства. Она обусловливает достижение человеком апокатастазиса.

Философские и этические воззрения Н. А. Бердяева являются исходным принципом его социально-политических теорий. В рабо­тах «Смысл истории», «Философия неравенства», «Новое средневе­ковье» он обосновывает неоправданность социальных революций, бесперспективность изменения общественных условий жизни вне божественного творчества. По его мнению, К. Маркс превратил исторический процесс «в окончательно лишенный души». Марксистское понимание истории было оценено им как «стрем­ление сочетать притязания просветительного разума с мессианскими притязаниями». Между тем главной задачей истории является приобщение к тайнам духовной жизни, раскрытие чело­веческой судьбы, представляющей «совокупность действий всех мировых сил». В конечном счете объектом исторического познания оказывается у него то, что фиксируется в категориях «историческая память», «историческое предание». Для Н. А. Бердяева любое учение о характере прогрессивного развития общества утрачивает смысл, если из него исключаются религиозное воззрение и надежда. Он считает не утратившими своей актуальности мессианские и хилиастические идеи, поскольку идея прогресса предполагает такую цель исторического процесса, кото­рая не имманентна ему, т. е. лежит не внутри истории, не связана с какой-либо эпохой, с каким-либо периодом прошлого, настоя­щего или будущего, но возвышается над временем. С этих позиций он оценивает и характер социальной революции, и сущность пере­устройства общественной жизни на социалистических началах. В «Философии неравенства» он выдвигает идею о революции как обмане и самообмане народа, поскольку «революция всегда враж­дебна духу свободы». Революционное преобразование общества Н. А. Бердяев отождествляет с истреблением святости, а ее по­следствия — с уничтожением духовной культуры, науки и искусст­ва. Он говорит об «апокалиптичности русской души», о склонности русского народа к нигилизму и пассивности. Что же касается революционного учения, то оно, по мнению Н. А. Бердяева, явля­ется результатом оторванности сознания человека от сознания космического. Для Н. А. Бердяева социализм лишен творческого порыва, наполнен злобой и мстительностью. При этом он сочувст­вует «христианскому социализму»: «Братство людей возможно лишь во Христе и через Христа», а коллективизм возможен только в «соборном сознании церкви», поскольку корни человеческих бедствий и человеческой нужды заложены в греховной природе человека и мира.

# 3. Особенности католической философии

## 3.1. Неотомизм

Неотомизм (лат. нео — новый и thomismus — учение Фомы Аквинского) — влиятельное течение в философии католицизма. После периода расцвета в XIII — XV вв. и последующей утраты своих позиций в интеллектуальной жизни Западной Европы модернизированный томизм возродился в силу ряда субъективных причин в конце XIX в. Он не отрицал значения частных наук, признавал в определенных границах роль эмпирического знания, использовал некоторые постулаты рационализма, ставя их на служ­бу теологии. Энцикликой Льва XIII (1810 — 1903) «Aeterni patris» («Отцу вечному», 1879) философия Фомы Аквинского (1225 или 1226 — 1274) была провозглашена вечной и единственно истинной. Вскоре после обнародования энциклики Ватиканом была соз­дана сеть институтов, школ и специальных католических центров, задачей которых и ныне является изучение, развитие и попу­ляризация учения Фомы Аквинского. Этим занимаются старейший папский Григорианский университет, основанный в 1552 г. созда­телем ордена иезуитов Игнатием Лойолой (1491 — 1556), Институт святого Фомы в Лувене (Бельгия), католические институты в Париже, Лионе, Лилле, Турине, Академия Альберта Великого в Кельне и др. Только в Риме и его окрестностях действует около 50 католических вузов и исследовательских центров, в том числе 14 вузов, имеющих статус «папских университетов». Католические вузы и научные центры ежегодно издают сотни монографий и наименований журналов, истолковывающих различные аспекты современной цивилизации в духе неотомизма, ищущих в учении Фомы ключ к решению многих проблем конца XX в. Видные представители неотомизма —Ж. Маритен (1882 — 1973), Э. Жиль-сон (1884 — 1978), Г. Веттер, И. Бохенский, Г. Манзер (1866 — 1949), И. де Фриз (1874 — 1959) и др.

Краеугольным камнем неотомизма явля­ется учение о гармонии веры и разума. В свое время Фома Аквинский, оценивая предшествующие попытки решения ука­занной дилеммы [иррационализм христианского апологета Тертуллиана (ок. 160—после 220), рационализм французского философа П. Абеляра (1079 —1142)], пришел к выводу об их неприемлемости и необходимости выработки новой концепции. Тертуллиан утверждал, что разум не в состоянии постичь истины, открывающейся в акте веры, и тем самым признавал неустранимость противоречия между разумом и верой, а значит, и невозможность рационального доказательства бытия Бога. Для воззрений П. Абе­ляра, напротив, характерен рационализм —предварительным условием веры у него выступает разум («понимаю, чтобы верить»). П. Абеляр подчеркивал преимущества разума перед слепой верой, подвергал сомнению истинность догматов и тем самым проводил идею автономии науки по отношению к теологии.

Предложенный Фомой Аквинским и его последователями принцип гармонии веры и разума предполагает, что религиозная вера и знание суть различные пути постижения Бога, который открывается естественным образом через познаваемый разумом сотворенный мир и сверхъестественным образом — через Откро­вение, божественное слово. Согласно неотомизму, существуют три формы постижения истины: наука, философия и теология. Низшая из них — наука; она фиксирует явления и устанавливает причинно-следственные связи между ними. Но это лишь выявление непо­средственных ближайших причин, дальше которых наука не идет.

Философия — более высокая ступень рационального знания. Главной ее задачей должно быть познание Бога как первопричины и конечной цели всех вещей. Неотомисты, устанавливая функции философии, особо выделяют следующие два положения: философия, будучи наукой о высших причинах, вместе с тем является учением о первой высшей причине и в этом плане смыкается с теологией; философия посредством своей аргумен­тации и понятийного аппарата должна выполнять служебную роль по отношению к теологии.

Рациональное знание ценно, согласно утверждению теологов, потому что оно позволяет более полно понять истины Откровения. Посредством «света разума» неотомизм пытается обосновать такие догматы, как существование Бога, бессмертие человеческой души. Но есть и догматы, при постижении которых обнаруживается ограниченность философии и тем более науки. Таковыми являются догматы боговоплощения, воскресения, троичности Бога, которые постигаются только путем божественного Откровения. В этом смысле теология является в одно и то же время и вершиной рационального знания, доступного человеку, и нерациональным сверхразумным знанием, тождественным вере.

Понимание неотомистами взаимоотношения науки и философии, с одной стороны, и теологии, с другой, тесно связано с их пониманием взаимоотношения веры и знания. Принцип гармонии веры и знания сводится к следующему: истины веры не могут противоречить истинам разума, ибо Бог является творцом и Откровения, и разума. Противоречить же себе Бог не может.

Ныне католическая философско-теологическая мысль обновля­ет традиционную схему соотношения веры и знания за счет изби­рательного использования теоретических достижений наук о природе и идеалистической философии. Основными элементами этого обновления являются обоснование положения о «новом» лице естествознания, признавшего в настоящее время ограниченность своих методов познания природы, и наличие «пограничных вопро­сов» между теологией, философией и естествознанием. Усилия направлены на обоснование возможности интеграции теорети­ческих достижений науки и целостное религиозное мировоззрение.

Основным разделом философии неотомизма является онтология (учение о бытии). Ее предмет и основная кате­гория — бытие —понимается неоднозначно, поскольку неотомизм исходит из признания сверхъестественного и материального (вторичного по отношению к первому) миров. Дать определение бытия, согласно неотомизму, невозможно. Бытие для теологов — это «абсолютно первое понятие», о котором лишь можно сказать, что оно обладает существованием. С одной стороны, бытие в неотомистской интерпретации предстает как абстракция общих свойств материальных и нематериальных объектов, с другой — как Бог. Поэтому онтология неотомизма выступает и как учение о свойствах явлений природы, и как учение о бытии Бога.

Идеалистически понятое бытие состоит из потенции (она же возможность, или «чистое бытие») и акта (действительности). По­тенция означает возможность изменения, становления чем-то опре­деленным, в то время как акт —реализация потенции. Акт бытия в мире определяется божественной первопричиной посредством иерархии причин: материальной, формальной, действующей и це­левой. Первые две причины находятся в самих вещах, последние — вне их. Материальная причина, как и вся материя, лишена каче­ственной и количественной определенности; формальная выступает как принцип обретения материей конкретной определенности; действующая означает определенную субстанцию в виде материи и формы, вызывающую какое-либо движение, а затем и возникно­вение чего-то нового; целевая определяет способ реализации дей­ствующей причины, она свидетельствует о направленности Божьего плана.

Вещи, созданные Богом, рассматриваются как субстанции, о которых можно судить по их сущности и существованию. Все, кроме Бога, состоит из сущности, т. е. из того, чем данное бытие является по определению, и из существования, конкретного существования именно этого единичного предмета.

Многообразие окружающего мира неотомисты объясняют с помощью идеи гилеморфизма (греч. «тиле» — материя и «морфе» — форма) или спецификой соотношения материи и формы. Первая для них —метафизически понятая возможность, вторая — действительность. Материя — это неопределенная, бесформенная и пассивная, неспособная к самодвижению и самосуществованию потенция. Чтобы стать определенной субстанцией, превратиться из возможности в действительность и вообще существовать, материи требуется причина, находящаяся вне ее. В результате действия указанных выше четырех причин форма конституирует содер­жание — субстанцию. В гилеморфическом истолковании все сотворенное Богом обра­зует так называемую иерархию бытия. Первые объекты, характе­ризующиеся материей и формой,— минералы. Над неорганическим миром возвышаются растения и животные, обладающие смертной душой, человек и девять хоров «чистых духов» — ангелов. Человек, как и всякое бытие, есть единство потенции и акта, материи и формы. Человеческая бессмертная душа — это форма, определяю­щая бытие человека. Она более благородный элемент, нежели телесная организация, поскольку принадлежит Богу.

Но как соотносится бытие Бога с сотворенным им бытием? Этот вопрос неотомисты решают посредством признания аналогии Бога и мира. Они исходят из того, что Бог и созданный им мир обладают не единой и не противоположной природой, они суть аналоги. В силу этого по свойствам всякого бытия можно составить опреде­ленное представление о свойствах Бога.

Несмотря на то, что раскрытие любой категории онтологии имеет целью обоснование бытия Бога, неотомисты, не оста­навливаясь на этом, считают важной частью своего учения специальные доказательства его существования. Они повторяют аргументы, выдвинутые еще Фомой Аквинским: от наличия движения в мире к существованию неподвижного перводвигателя; от причинной обусловленности всякой вещи к наличию пер­вопричины; от случайности вещей к признанию абсолютно необ­ходимого существа; от градации степеней совершенства вещей к наличию абсолютного совершенства; от целесообразности в природе к существованию сверхприродного разумного существа — источника этой целесообразности.

Последователи Фомы Аквинского утвер­ждают, что именно их теория познания позволяет именовать философию не-отомизма реализмом. Основанием для этого является признание ими существования независимой от человека реальности и возмож­ности ее познания, а также критика субъективно-идеалистического понимания процесса познания.

Признание объективной реальности действительно является исходной посылкой теории познания неотомизма, он признает значение опыта в процессе познания, поскольку считается, что только опытным путем у человека вырабатываются элементарные понятия. Но опыт не дает знания нематериальной сущности вещей.

Процесс познания неотомисты определяют как взаимоотно­шение субъекта и объекта. Субъектом выступает бессмертная душа человека, а объектом — сущность вещи: форма, идея. Таким обра­зом, человек познает не сами материальные объекты, а содер­жащиеся в них идеальные сущности. Материя выпадает изнеотомистской гносеологии. Более того, поскольку инертная и лишенная формы, а стало быть, способности к саморазвитию материя не есть объект исследования, то непременным условием процесса познания является освобождение от материи (дема-териализация формы). Процесс познания выглядит следующим образом. В результате воздействия «внешних бытии» на органы чувств человека у него возникают чувственные подобия вещей, являющиеся посредниками между человеком и вещами. Эти по­знавательные формы не тождественны самим вещам, ибо, по терминологии Фомы Аквинского, «они не то, что мы видим», а то, «посредством чего мы видим». На основе данных форм у человека возникают образы вещей, понятия, слова, являющиеся конечным результатом познания. Указанный посредник освобождает форму от материи, и сущность вещи в неотомистском понимании ста­новится доступной человеческому разуму, разум может воспринимать нематериальную форму вещи. Рациональное не-отомистское познание — своего рода приобщение к «разуму Бога».

Вплоть до II Ватиканского собора (1962 —1965) неотомизм выступал как единственная философская основа не только теории бытия и теории познания, но и социального учения официального католицизма. Однако уже на первых сессиях собора многие теологи отмечали, что неотомизм стал тормозом на пути католицизма к обновлению. Церковь, доказывали они, поддерживая только не­отомизм, отрезает себе пути к использованию других, более дее­способных и современных философских систем.

Внутрицерковная критика неотомизма, как правило, ведется с целью очищения его от всего анахроничного и обогащения элемен­тами других философских систем. В результате тот неотомизм, который существует ныне и признается официальной церковью, есть только «ассимилирующий неотомизм», т. е. активно воспри­нимающий и приспосабливающий к потребностям католицизма идеи экзистенциализма, феноменологии, позитивизма и даже не­которые положения марксизма. Отдельные элементы указанных философских направлений можно обнаружить, в частности, в по­следних энцикликах папы Иоанна Павла П.

## 3.2. Неоавгустинизм

Видное место в католической философии наряду с неотомизмом занимает неоавгустинизм. Многочисленные неоавгустинистские школы [«философия духа» Р. Ле Сенна; «философия дей­ствия» М. Блонделя (1861 —1949); католический экзистен­циализм Г. Марселя (1889 — 1973), персонализм Ж. Лакруа(1900 — 1986) и др.] объединяет приверженность к следующим принципам: признание достаточности внутреннего человеческого опыта для постижения окружающего мира; учение о непосредственном отно-шении между Богом и человеком; выдвижение на первый план эмоционально-интуитивных средств познания действительности; сосредоточение внимания на проблемах отдельной личности.

В то время как неотомизм допускает рациональные доказательства догматов христианства, неоавгустинизм исходит из того, что рациональные аргументы не достигают своей цели. Глав­ный недостаток неотомистской апологетики, по мнению неоавгустинистов, заключается в том, что она представляет религию в виде отвлеченных истин, к которым приходят в процессе познания. Но вера, согласно их концепции, не познание, а личностный, неповторимый опыт приобщения к религии и встречи с Богом.

Ориентация на интуитивно-эмоциональные пути познания Бога приводит к иррационалистическому учению о предмете и возмож­ностях науки и философии. Неоавгустинисты признают способ­ность разума познавать действительность, создавать научную картину мира, однако устанавливают жесткие границы применения разума и науки. Наука объявляется низшей ступенью познания, ее предмет—мир наблюдаемых явлений, она не возвышается до постановки вопросов о сущности бытия. Эмпирическое наблю­дение, абстрагирование и обобщение приносят положительные результаты только в исследовании объективного мира, но непригодны для познания внутреннего мира личности.

Неоавгустинисты выступают за расширение рамок познания и признание в качестве адекватного способа постижения личности так называемого экзистенциального (лат. existentia — существо­вание) опыта. Специфика познания в экзистенциальном опыте раскрывается через понятия «таинство», «вовлечение», «вера».

Говоря о познании мира, Неоавгустинисты фактически имеют в виду интерпретацию в моральном плане личностного существо­вания. Таким подходом располагает только философия, она пред­ставляет собой продукт индивидуального творчества мыслителя, посредством которого он выражает прежде всего свою личность, а не некое объективное содержание, оцениваемое с помощью логических критериев. Каждая личность создает свою философию. Сколько личностей, столько может быть и философских истин.

Центральной проблемой философии неавгустинисты считают отношения Бога и человека. Они утверждают, что погружение в недра собственного «я» создает пропасть между личностью и миром, конкретным существованием человека и бытием в целом. Чтобы избежать этого дуализма, необходимо, по их мнению, объединяю­щее начало, которым может быть только Бог.

Благодаря интуиции человек осознает себя связанным с чем-то общеобязатель­ным, превосходящим его, и обнаруживает присутствие бытия. Это бытие наделяется всеми свойствами христианского Бога: вездесущностью, неизменностью, бестелес­ностью, индивидуальностью и т. д.

Если неотомисты в учении о бытии исходят из аналогии Бога и мира, то неоавгустинисты полагают, что более правильным будет обозначить отношения Бога и мира термином однородности, тож­дественности, единосущности. Вводя понятие однородности бытия, неоавгустинисты снимают границу между Богом и человеком и тем самым пытаются доказать возможность их непосредственного общения.

Важную роль в обосновании неоавгустинистского миропони­мания играет идея креационизма — сотворения живой и неживой природы в едином творческом акте. Эту идею призван обосновать тезис о «бытии-акте» — некоем мистическом действии, направлен­ном как на самого себя, так и на все остальное. Главной в трактовке акта является идея непрерывного, бесконечного творения. Беско­нечный творческий акт реализуется в двух формах: творении реаль­ности и существовании. Реальность наделена всеми характе-стиками метафизического понимания материи. Она пассивна и выступает как нечто данное. Выдвигая тезис о производности реальности от «бытия-акта», неоавгустинисты пытаются по-новому обосновать библейскую версию о сотворении мира Богом.

Главное внимание неоавгустинисты уделяют человеку, его «су­ществованию». Здесь они проводят общую для большинства религиозно-философских учений концепцию о двойственной природе человека. В соответствии с этой концепцией существование понимается как двойственное состояние, находящееся в зависимости от бытия и реальности. Бытие служит источником и целью существования. Но реальность мешает существованию с ним слиться. В то же время реальность оказывается необходимым ком­понентом в становлении существования.

Учение о существовании служит мостом от теории бытия к теории человека — антропологии. Главным в антропологии явля­ется понятие участия, сопричастности, партиципации. Партиципация рассматривается как внутреннее объединение, взаимо­проникновение человека и Бога на мистической основе. Это понятие наиболее точно передает отношения человека и Бога.

Партиципация имеет в своем основании творческий акт Бога, но действует Бог посредством человека. Успех познания зависит от того, какие отношения установит человек с Богом. Если человекпротивопоставляет себя Богу и ищет в индивидуальности основание своих действий, то он обречен на поражение. Только в гармонии с Богом человек избавится от своих недостатков, которые присущи ему как ограниченному существу.

## 3.3. Тейярдизм

С совершено иных позиций, чем неотомизм и неоавгустинизм, решает религиозно-философские проблемы П. Тейяр де Шарден (1881 — 1955), верный член ордена иезуитов и видный ученый — палеонтолог, археолог, биолог. Учение П. Тейяра противостоит ортодоксальным томистским представлениям о мире и человеке. За религиозное инакомыслие П. Тейяр при жизни был лишен церков­ными властями права преподавания и публикации философско-теологических сочинений. Однако начиная с 60-х годов его взгляды широко используются в модернистских концепциях самой различной ориентации. П. Тейяр де Шарден считал необходимым коренным образом пересмотреть христианскоемиропонимание, внести в него элемент движения, развития. Центральным методологическим принципом современного мышления он провоз­гласил эволюционизм. Принцип эволюции, по его словам, коренится в самой действительности и присущ всем явлениям природы.

Мир, согласно концепции П. Тейяра де Шардена, постоянно находится в процессе изменения, развития от простого к сложному, от низшего к высшему. Он отмечает также взаимосвязь количест­венных и качественных изменений и считает, что появление нового качества нельзя объяснить, если не ввести в естественную историю понятие скачка как критической точки изменения состояний, по­средством которого последующий этап эволюции отрицает пред­шествующий. Эволюция начинается в определенной точке, «точке Альфа». Основными критическими точками процесса развития мира — космогенеза — выступают у Тейяра следующие этапы: не­органическая природа («преджизнь»), органическая материя («жизнь»), духовный мир («мысль», «ноосфера») и Бог («точка Омега»). Большое значение Тейяр придает третьему этапу эво­люции, связанному со становлением и развитием человечества. Человек есть звено в биологической эволюции, связанное с пред­шествующими этапами. Однако он занимает совершенно исключительное место в мироздании, потому что на этом уровне возникает высшая форма в развитии мира—мысль, сознание, духовность.

По Тейяру, до появления человека с его уникальной способ­ностью к мышлению все в мире было разобщено, и это разобщение постоянно усиливалось. Человек же через свою деятельность пос­тоянно осуществляет высший синтез всего существующего, создает новую сферу — сферу духа. Именно эту сферу Тейяр по аналогии со стадиями геохимического развития Земли — барисферой, лито­сферой, биосферой —называет ноосферой —мыслящим пластом Земли.

В целях обоснования концепции о превосходстве идеального начала над материальным, о духовно-личностной основе миро­здания Тейяр выделяет положение о всеобщей одушевленности материи. Для объяснения возможности происхождения всего суще­го из единой субстанции необходимо допустить, что атомы, элект­роны, элементарные частицы имеют некие «зачатки духа». Духовный слой бытия Тейяр рассматривает как особую энергию, он называет ее «радиальной» в отличие от механической «тан­генциальной» энергии. Именно радиальная энергия обусловливает развитие материи и влечет каждый материальный объект в направлении все более сложного, внутренне сосредоточенного состояния. Концепция Тейяра имеет финалистский характер. Развитие в мире имеет строгую направленность, за материальными причинами сле­дует обнаруживать глубинное, целевое начало. В той сфере, где твердо установлен принцип детерминизма, Тейяр безоговорочно признает действие этого принципа: на уровне неживой материи целевое начало активно не проявляет себя. В явной и активной форме цель выступает лишь на уровне человека. Человек — это сознательное существо, бытие, устремление к Богу. Бог выступает в качестве конечной цели мирового развития: «радиальная энергия», психизм, а с появлением человека — сознание — ведут эволюцию к определенной трансцендентной цели.

Идеи П. Тейяра де Шардена оказывают значительное влияние на современное социально-этическое учение католициз­ма, особенно на построение модели будущего человеческого общес­тва. Согласно концепции Тейяра, социальный и нравственный прогресс в мире выражается в интеграции всех «элементов мира» в едином целом. Применительно к человеческому обществу это до­лжно означать всеобщую тотализацию и социализацию. Будущее должно выражаться в образовании древа духа, которое вырастает из соединения разнообразных и пока еще взаимоисключающих течений: христианства, буржуазной демократии, восточной мистики, коммунизма и фашизма. (Кстати, симпатии Тейяра к фашизму объяснялись тем, что в нем он усматривал средство ликвидации безработицы, организации сильной власти, но прежде всего «тотализации».)

Эволюционизм Тейяра, предполагающий конвергенцию и социальную унификацию, означает снятие всех интеллектуальных, политических, национальных и языковых барьеров. Вначале возникнут единые общечеловеческие культура, техника, наука, религия и мораль. В конечном итоге история человечества перерас­тает у Тейяра в эсхатологию — учение о конечных судьбах мира и человека, а сама жизнь общества — в проект эволюции от низших социальных форм к высшим формам психизма, где человеческое сознание, духовная культура отделятся от своих материальных носителей и будут существовать самостоятельно, как особая сфера реальности. Двигателем эволюции общества, ее «кровью» выступает любовь. Человечество не найдет себя и не сформируется, пишет он, если акт соединения не будет одновременно и актом взаимной любви людей.

«Аморизация» общества, т. е. проникновение любви в социаль­ный организм, по Тейяру, состоит из нескольких фаз. Он выделяетлюбовь избирательную (интимные отношения), общественную (к ближнему) и любовь как принцип отношения человека к Богу. В конечной фазе любовь, по его мнению, всегда стремится к некоему идеальному измерению, к точке Омега — Христу, являющемуся средоточием всякой любви. Благодаря любви точка Омега ста­новится синтезом личности и всеобщности. Следовательно, любовь — это фактор, позволяющий соединяться человеку с чело­веком, а через ноосферу новое человеческое сообщество соединя­ется с точкой Омега без утраты собственной индивидуальности.

# Вывод

Термин иудаизм (на иврите «яаадут») происходит от названия еврейского племенного объединения Иуды, считавшегося по библейскому повествованию самым многочисленным среди всех двенадцати колен израилевых (Числа 1:27). Выходцем из рода Иуды был царь Давид (конец XI в. до н.э. — ок. 977 г. до н.э.), при котором объединенное Израильско-Иудейское царство в конце XI в. до н.э. достигло наивысшего могущества. Это обстоятельство обус­ловило привилегированное положение иудейского рода в древне­еврейском государстве, а также тот факт, что термин «иудей» стал часто использоваться как эквивалентный слову «еврей». В узком смысле под иудаизмом подразумевается религия, возникшая на рубеже II—I тысячелетий до н.э. среди еврейских племен. В более широком смысле иудаизм — это комплекс правовых, морально-этических, философских и религиозных представлений, определявших на протя­жении около четырех тысячелетий уклад жизни евреев.

Православная философия впервые получила широкое развитие в Византии в связи с борьбой за утверждение восточной раз­новидности христианства и обоснование основных принципов ве­роучения. Опираясь на патристику, платоновско-аристотелевскую традицию и мистику ареопагитиков, ее видные представители Иоанн Дамаскин (ок. 675 —753), патриарх Фотий (ок. 820—ок. 891) предприняли попытку раскрыть весь комплекс христианских представлений в соответствии с требованиями аристотелевскойлогики с целью обосновать истинность и непреходящую ценность христианского вероучения. В обширной работе «Источник знания» Иоанн Дамаскин использовал совокупность знаний своего времени. Считая источником всякого знания Откровение, он одновременно разработал сложную систему доказательств истинности христологических догматов. Задачей философии, с его точки зрения, является приобщение человека к мудрости, которая представляет собой один из важнейших атрибутов Бога. Философия помогает познать духовный и материальный мир, уяснить роль и значение нравственных норм, христианских принципов семейной и общест­венной жизни. Иоанн Дамаскин сформулировал основополага­ющие установки схоластики, в том числе и представление о науке как о служанке богословия. В его сочинениях мистика переплета­ется с рационалистическими посылками.

В последующие века в византийской философии усиливаются мистические и иррационалистические тенденции. В произведениях Григория Паламы (1296 — 1359), Григория Синаита (60-е гг. XIII в.— 40-е гг. XIV в.), Николая Кявасилы (ок. 1320 —1371), названных исихастами (греч. hecycha — покой, молчание, отрешенность) единственным средством познания божественной истины призна­ется молитвенное созерцание, аскетический подвиг, мистическое озарение.

Православная философия Византии оказала огромное влияние на все православные церкви, в том числе и на русскую. На сла­вянский язык были переведены основные сочинения исихастов. Особенно привлекательным оказалось учение Григория Паламы о двух модусах Бога. Бог как сущность абсолютно непознаваем. Он не может быть определен через атрибуты «бытия», «сущности», «природы», поскольку представляет собой сверхсущность. Но Бог проявляет себя в энергиях, которые доступны человеческому поз­нанию через созерцание. Любая интеллектуальная философия бессильна в раскрытии трансцендентности Бога и восприятии воплотившегося Слова.

Особенно популярными в XIV — XVI вв. на Руси были произве­дения каппадокийцев — Василия Великого (ок. 330 — 379), его брата Григория Нисского (ок. 335 — ок. 394), его друга Григория Назианского (ок. 330 — ок. 390) и исихастов. Однако это не озна­чает, что религиозно-философские воззрения были однородными. Крайнему мистико-созерцательному направлению, разделяемому Сергием Радонежским (1314 — 1396) и Нилом Сорским (ок. 1433 — 1508), противостояло рационально-схоластическое в лице Иосифа Волоокого (ок. 1439 — 1515), Зиновия Отенского (?—ок. 1568). Хотя рационально-схоластическая тенденция не приобрела в рус­ском православии заметного влияния, тем не менее она не прошла бесследно и в разные периоды в различных формах на непро­должительное время выступала на передний план.

В дальнейшем исихазм прочно вошел во все системы русской православной философии. Переориентация в конце XVII в. на западно-европейскую схоластику, на «христианский аристотелизм» и метафизический телеологизм X. Вольфа (1679 — 1754) не была ни долговременной, ни устойчивой. Вольфианский догматический рационализм, центрами распространения которого были Киево-Могилянская и Московская Славяно-греко-латинская духовные академии, теряет в середине XVIII в. свою популярность, и в церковной ориентации господствующее положение вновь приобре­тает византийский мистицизм.

В католической философии можно выделить две тенденции: католический спиритуализм, персонализм, экзистенциализм своими корнями восходит к иррационализму и мистике древнегре­ческого философа-идеалиста Платона и христианского теолога Аврелия Августина, а неотомизм, тейярдизм и суарезианизм — к рационалистической традиции Аристотеля (384 — 322 до н. э.) и средневекового схоласта Фомы Аквинского (1226 — 1274).

# Литература

1. Антология мировой философии. Т. 2. — М.: Мысль, 1970.
2. Основы религиоведения. / Под ред. И.Н. Яблокова. –М.: Высшая школа, 2000.
3. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. - Спб..: Петрополис, 1994.
4. Соколов В.В. Европейская философия XV-XVIII веков. –М., 1984.
5. Тихомиров Л. религиозно-философские основы истории. –М., 1998.
6. Философия. / Под ред. В.Н. Лавриненко, В.П. Ратникова. М.: ЮНИТИ, 2000.
7. Шмеман А. Исторический путь православия. –М., 1964.