**Пивоваров Даниил Валентинович**

**Рыльцев Евгений Валентинович**

**СИМФОНИКА:**

**ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ**

**И ПОНЯТИЯ**

**Екатеринбург**

**2008**

**УДК**

**ББК**

**Рецензенты:**

**Ю. И. Мирошников, заведующий кафедрой философии УРО РАН, доктор философских наук, профессор.**

**Д. М. Федяев, доктор философских наук, профессор Омского государственного педагогического университета.**

**Пивоваров Д. В., Рыльцев Е. В. Симфоника: исходные принципы и понятия. Научная монография. – Екатеринбург: Уральский гос. университет, 2008. 194 с.**

**ISBN**

**Уточняется формулировка дилеммы фидеизма и эпистемизма. Обсуждается современная мировая тенденция возрастания уровня толерантности в мировоззренческих спорах и дискуссиях. Познание через согласие — симфоника — рассматривается как особый когнитивный процесс. Вводятся исходные принципы и понятия симфоники.**

**Для философов, психологов, культурологов и всех, кто интересуется гносеологией и когнитивной психологией.**

**УДК**

**ББК**

**ISBN**

**©Уральский государственный университет, 2008**

**©, Пивоваров Д. В., Рыльцев Е. В.**

**СОДЕРЖАНИЕ**

**ВВЕДЕНИЕ**

Глава первая. **ПРОТИВОСТОЯНИЕ ГЕНЕРАЛЬНЫХ**

**КОГНИТИВНЫХ АЛЬТЕРНАТИВ:**

**ПРОБЛЕМА КОНСЕНСУСА**

1. Знание и вера: дилемма эпистемизма и фидеизма…………………..

2. Прогноз развития когнитивной толерантности к……………………

мировоззренческим альтернативам: ……………………………….

анализ учения Бахауллы…………………………………………….

Глава вторая. **ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ПОНЯТИЯ**

**СИМФОНИКИ**

1. Пять основных принципов симфоники……………………………....

2. Важнейшие понятия симфоники………………………………………

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**…………………………………………………………

**БИБЛИОГРАФИЯ**………………………………………………………

**ВВЕДЕНИЕ**

Одна изграндиозных мировых проблем, повлекшая бесчисленные беды, заключается в том, что человечество расколото на множество враждебных друг другу сил и группировок. Среди нескольких когнитивных причин этого конфликта особо выделяется противоречие между верами, лежащими в базисах альтернативных философских систем, противоборствующих религиозных учений, а также в составе конкурирующих научных теорий. Что же касается научной рациональности, то она не всегда согласуется с моральными нормами и даже противоречит им. В ближайшем будущем не представляется возможным устранить мировоззренческий и идейно-концептуальный раскол человечества.

Тем не менее, сегодня наблюдается крайне медленное, но неуклонное и необратимое его смягчение — в частности, благодаря тому, что ныне многие люди начинают более терпимо относиться к контрадикциям между сражающимися доктринами или концепциями. Чтобы как-то способствовать росту толерантности в обществе, необходимо теоретически вскрывать гносеологические корни такого рода противоречий. В науке возникает особый, синергетический, разум; его признаками являются: открытость, уход от монологизма, множественность интерпретаций, поливариантность в дискурсе и целях.

Как известно, все философские системы, религиозные учения и научные теории высокого ранга общности покоятся на фундаментальных положениях, которые не удается в полной мере ни доказать, ни опровергнуть эмпирическими или теоретическими средствами; их приходится в целом принимать на веру. В сфере религиозной жизни такие положения называют *догматами* или *догмами*. В римском католицизме и православии догмат определяется как некоторое важнейшее положение вероучения, опирающееся на Священное Писание и соответствующее Священному Преданию. Верующий обязан безусловно признавать вероучительный догмат и не испытывать в отношении него ни малейшего сомнения. В католицизме догматом считается также любая энциклика папы римского.

Краеугольный камень философского учения обычно именуют так: *исходная идея*, *принцип*, *закон*. В науке для обозначения фундаментальных положений чаще в ходу термины *постулат*, *аксиома*, *принцип*, *закон*. Иногда под таковыми подразумеваются временно не доказуемые, но в будущем, возможно, проверяемые фундаментальные положения. Бывает, что тезисы, не доказуемые в рамках одной концепции, доказываются в сфере более широкой гипотезы или теории.

Правда, в основаниях той более общей системы научного знания, в которую погружают интерпретируемую модель, в свою очередь, также обнаруживают исходные посылки, принимаемые на веру. Нередко законы науки устанавливают путем обобщения фактов, добытых в сравнительно узких пространственно-временных границах наблюдения или эксперимента. Тем не менее, ученые решаются на неограниченную экстраполяцию данных опыта, веруя в истинность своих индуктивных выводов.

Итак, у философии, религии и науки, при всем различии между их основополагающими посылками, есть и общее — подобные посылки рационально не доказуемы, и их принимают на веру. Фундаментальные доктрины и теории живы, пока признаются истинными; религиозные деятели, философы и ученые руководствуются ими, пока верят в их познавательную состоятельность. Поэтому важно исследовать роль веровательных установок в познании объективной реальности и достижении истины. Нужно философски понять, как способно становиться истинным предельно общее знание, когда оно преимущественно зиждется на эпистемически недоказуемом авторитете веры. Можно ли повысить степень истинности религиозного, философского и научного знания через совершенствование веры, лежащей в его основе?

Дилемма эпистемизма и фидеизма волновала многих классиков философии. Ее изучали такие крупные античные и средневековые мыслители, как Парменид, Платон, Аристотель, Августин, Абеляр, Бернар Клервоский, Фома Аквинский и др., а в Новое время — Декарт, Локк, Юм, Кант, Гегель, Энгельс и др. Заметный вклад в освещение этих вопросов внесли С. Кьеркегор, К. Ясперс, А. Бергсон, Г. Марсель, М. Хайдеггер, М. Бубер и др. Пристальное внимание указанной проблематике уделяли также известные отечественные философы: Э. В. Ильенков, Б. М. Кедров, П. В. Копнин, В. И. Ленин, К. Н. Леонтьев, А. Ф. Лосев, Н. О. Лосский, В. В. Розанов, М. Н. Руткевич, В. С. Соловьев, С. Л. Франк и др.

Так, изучив проблему соотношения мнения и разумного знания, Парменид заключил, что истина сопряжена исключительно с деятельностью рационального мышления, но вовсе не с доверием к внешним органам чувств. Бернар Клервоский противопоставил рационализму элеатов и Абеляра формулу, согласно которой самую глубокую истину следует искать в религиозной вере, а не лоне вербально-логического мышления.

Дилемма эпистемизма и фидеизма является одной из главных и «вечных» философских головоломок, поныне остается остро актуальной философской проблемой и не имеет общезначимого решения в обозримом будущем. С появлением постмодернизма: а) вводятся новые стандарты рациональности, границы науки становятся все более неопределенными; б) все более признается когнитивная и общекультурная равноценность науки, философии и религии и других форм общественного сознания; в) в строгости научных высказываний обнаруживают не более принудительности и необходимости, чем в «нарративах» вненаучного знания. Несмотря на обилие специальной литературы, посвященной вопросу о соотношении веры и знания, все же остается недостаточно изученным общий механизм включения веры в знание.

Учитывая огромную роль веры в жизни людей, авторы считают возможным дополнить определение человека как *homo sapience* равносильной дефиницией: «человек есть животное, способное глубоко верить». Вера — важнейшая детерминанта духовности и нравственности личности. Она является существенным фактором как мистико-иррационального, так и дискурсивного рационального познания. Нас в первую очередь интересует возможность достижения знаниевого консенсуса в условиях веровательного плюрализма в обществе. Результаты изучения такого аспекта гносеологии, как «познание через согласие», резюмируются в предлагаемой нами концепции симфоники.

Основная идея книги такова: хотя об истинности и ложности чужих верований спорить, как правило, бесполезно, тем не менее, в некоторых ситуациях можно добиваться консенсуса и гармонизации наиболее общих знаниевых альтернатив, возникающих либо внутри философии, религии или науки, либо между этими формами общественного сознания. Движение к потребному согласию между предельно общими конкурирующими воззрениями — это особый путь познания, алгоритм которого позволяет рассуждать, исходя из духовной веры. Знание, достигнутое данным путем, заслуживает повышенного доверия.

**Глава первая.**

**ПРОТИВОСТОЯНИЕ ГЕНЕРАЛЬНЫХ**

**КОГНИТИВНЫХ АЛЬТЕРНАТИВ:**

**ПРОБЛЕМА КОНСЕНСУСА**

Вначале обсудим дилемму эпистемизма и фидеизма и тесно сопряженные с ней понятия истины, веры и знания. При этом мы надеемся обнаружить возможность в некоторой мере уточнить и реконструировать ее. Затем рассмотрим исторически складывающуюся, начиная с середины XIX века, когнитивную тенденцию, позволяющую человечеству достигать некоторого консенсуса между предельно-общими идеями, конкурирующими в религиях, философских системах и научных теориях. Но как это часто бывает, стремлению к веротерпимости и идейному согласию препятствует противоположная и не менее сильная тенденция интолерантности.

**1. ЗНАНИЕ И ВЕРА:**

**ДИЛЕММА ЭПИСТЕМИЗМА И ФИДЕИЗМА**

Проанализируем постоянно соперничающие между собой формулы соотношения знания и веры, эпистемизма и фидеизма. Под эпистемизмом (от греч. *episteme* — разумное знание) будем понимать философское учение о когнитивном приоритете дискурсивного знания; философский рационализм — особая разновидность эпистемизма. Фидеизм (от лат. *fides* — вера) — философское и религиозное учение о примате веры над рациональным знанием. Углубленное изучение существенных различий между исходными представлениями эпистемистов и фидеистов о знании и вере, вероятно, позволит по-новому реконструировать «вечную» традиционную дилемму эпистемизма и фидеизма.

Христианский богослов и писатель К. С. Ф. Тертуллиан (160—220), живший в Карфагене и Риме, четко обосновал позицию фидеизма, кратко выразив ее формулой «верую, ибо абсурдно»; он учил о пропасти между верой и рассудочным знанием. Представитель западной патристики Августин Аврелий (354—430), напротив, полагал, что вера непременно должна быть выражена в форме рационального знания: «верую, дабы понять». Ту же рационалистическую позицию отстаивал английский архиепископ и теолог-схоласт Ансельм Кентерберийский (1033—1109): «не ищу уразуметь, дабы веровать, но верую, дабы уразуметь». Противоречие между абсурдом веры и логичностью понимания отражено в формуле датского теолога и философа Сёрена Кьеркегора (1813—1855): «верить, значит не понимать». Веру нельзя доказать, но можно выяснять. К вере, как правило, невозможно принудить — ее свободно выбирают; «невольник не богомольник».

Российский философ-экзистенциалист и литератор Л. И. Шестов (1866—1938) решительно отвергал богословский эпистемизм в пользу фидеизма так: вера не хочет превращаться в знание; там же, где она трактуется в линиях самоочевидных истин, мы ее уже утратили. Пытаясь примирить эпистемизм и фидеизм, П. А. Флоренский (1882—1943), русский ученый и православный философ, превращает этот плюрализм воззрений в квази-монистическую формулу этапов эволюции веры: от «верую, ибо абсурдно» через «верую, чтобы понять» к «понимаю, чтобы верить».

Репрезентативным примером острого противостояния фидеизма и эпистемизма в эпоху Средневековья может служить полемика между Бернаром из Клерво и П. Абеляром. Соперники прибыли в 1140 г. на Сансский собор. Диспут между ними, практически не начавшись, был психологически выигран Бернаром. В своих трудах Пролог и Да и нет Абеляр (1079—1142), французский философ, теолог и поэт, доказывал, что нельзя уверовать в то, чего ты предварительно не понял. Веровать же должно такой истине, которая стала понятной разуму. Церковные авторитеты могут, по мнению Абеляра, противоречить друг другу, поскольку отцы церкви решали задачи своего времени. Новые времена требуют новаторских решений старых вопросов, а не только повторения прежних истин. В этом могут помочь сомнение и разум. Вера, не укрепленнная доводами разума, мудрого и нравственного, пуста и формальна[[1]](#footnote-1).

Бернар Клервоский (1090—1153), католический теолог-мистик и монах, напротив, полагал, что нет проку от веры, если она ищет доказательств разума. Именно в вере истина дана прямо, как божественное откровение. Разум же важен для иных целей — не для знания предельной и безусловной истины, а как советчик при доброй воле. Сам по себе разум может вести как к добру, так и ко злу. Чтобы разум вел к добру, его нужно подчинить подлинно истинной вере. Вера — это непосредственное Откровение Бога. Единение с Богом иррационально. Знать Бога можно лишь во внутреннем созерцании, страстно стремясь ощутить Его волю и молясь. Рационалистический дискурс богословов, полагал Бернар, уводит от веры, а не ведет к ней; лучшая теология — монастырская теология, противопоставляющая дискурсу экстаз мистического созерцания [[2]](#footnote-2).

Особое место в истории теологии и философии занимает учение Фомы Аквинского (1225—1274) о вере, знании и истине. Фома, монах-доминиканец и систематизатор ортодоксальной схоластики, делит догматы веры на рационально постижимые (Бог есть, Бог един и т. п.) и рационально не постижимые (Мир сотворен из ничего, Бог есть Троица и др.). По мнению Фомы, обычный человек только в исключительных случаях способен непосредственно созерцать сущность Бога. Состоянию столь редкого мистического экстаза он противопоставлял веру (доверие) в истины, изложенные в Писании. В своей естественной теологии Фома изложил основные доказательства бытия Бога и оценил их как точно согласующиеся с Писанием.

Вера в догматы христианства, — заявляет Аквинат, — не противоречит истинному знанию Бога в форме понятий и логических доказательств. Если же наш разум формулирует истины, противоречащие тексту откровения, то разум где-то ошибся в своих рассуждениях; в таких случаях следует принять сторону веры, а не разума, ибо в Писании нет ничего ошибочного. В иных же случаях вера (как предзнание) и разум (как знание) согласуются между собой — ведь истинное не может противоречить истинному. Когда нам дана свобода выбора между истиной доверия и истиной разума, то предпочтительнее понимать, нежели просто доверять. В отношении свехразумных догматов (например, догмата Троицы) такой свободы у нас нет, в них следует веровать безо всяких рассуждений.

Ясно, что предмет анализа для Аквината — соотношение плотской«веры-как-доверия» и отвлеченного знания, поэтому вывод о возможности гармонии между ними вполне логичен и правдоподобен. Сверхчувственную реальность (и тем более божественный мир), — учит Фома, — можно описывать по аналогии с чувственными вещами, но при этом нужно постоянно помнить, что аналогия лишь намекает на суть сокровенного смысла. Через использование иносказаний и аллегорий происходит частичное примирение веры и рационального познания. Аналогема — важный способ рационального выражения содержания веры.

Вместе с тем доверие к опубликованному на том или ином национальном языке тексту (даже если это текст Священного Писания) — это всего лишь психологическая убежденность в истине, но не прямое знание естины. Доверие не есть прорыв из существования в бытие, не есть трансцендирование из образа в оригинал. Доверие замкнуто в сферу знаков и образов. Как и опосредованное знание, оно имеет только субъективную или логическую убедительность. В силу субстратного единства сферы образов «вера-как-доверие» способна достаточно непротиворечиво воплощаться в знаки и образы опосредованного знания. Поэтому вывод о согласовании истин доверительных с истинами разумными особых возражений не вызывает, за исключением того случая, когда имеют в виду свехразумные догматы веры.

Отчего они рационально не выразимы? Не потому ли, что наш разум еще не изобрел нужных средств для их понимания, но когда-нибудь их отыщет? Именно такой ответ должен бы напрашиваться из отправных посылок учения Фомы. Однако сам теолог не пожелал давать такой ответ, как бы предчувствуя опасность уравнивания человеческого разума с Божественным Логосом. Фома мудро предпочел позицию слепой веры (доверия). Но коли вера слепа, то нелепо говорить о ней как об истинной вере. Выход из этого двусмысленного положения один — признать реальность веры другого рода, а именно реальность духовной веры. Что и допускает Фома в виде исключения из правил, когда признает редкую возможность мистического экстаза как прямого знания Бога[[3]](#footnote-3). Двусмысленность учения Фомы о соотношении веры и знания обусловила появление серии скептических учений внутри христианской теологии. Так, Эразм Роттердамский (1469—1536), нидерландский ученый-гуманист, писатель и богослов, принялся толковать Писание в историческом и нравственно-аллегорическом смысле. Он выразил недоверие к некоторым библейским утверждениям. Правда, Эразм избегал догматических дискуссий и рекомендовал покорно следовать предписаниям Церкви, даже если не понимаешь смысла того или иного догмата. Доверять сегодня непонятным религиозным положениям, — говорил он, — нужно хотя бы в силу их древности и общепринятости. Большинство же христианских истин суть разумно обоснованные убеждения, но вовсе не некие странные продукты безотчетных чувствований[[4]](#footnote-4).

Себастьян Кастеллион (1515—1563) — более последовательный скептик. Кастеллион считает, — пишет В. М. Богуславский, — что Бог, дав нам разум, предписал нам сомневаться во всем том, что чувственно не воспринимается и не укладывается у нас в уме. Многие христиане уверовали, подобно детям и простакам, в истины Церкви; им просто внушили эти истины. Верить — значит признавать истинным неочевидное положение. Неочевидное — вероятно, то есть не обязательно истинно, но бывает и ложным. Ложное же знать нельзя, в него можно только субъективно поверить, как мы доверяем (якобы) знающим свидетелям. Там, где начинается личное знание, вере (доверию) приходит конец[[5]](#footnote-5).

Все ли в Писании есть Слово Божие, — спрашивает Кастеллион, — не вкралась ли в священный текст ошибка при его переписке? Что в Писание привнесли от себя апостолы? Что помимо свидетельств наших органов чувств и силы ума способно опровергнуть наши сомнения в авторитетности Писания? Разбирая эти вопросы, Кастеллион предлагает отвергнуть догматы о Троице и причащении как противоречащие нашему разуму, а также усомниться в том, будто чем древнее некоторое религиозное положение, тем оно истиннее. Ведь в свое время то, что сегодня считается древним, для наших предков было новым.

Кастеллион обосновывает приоритет показаний органов чувств и предписаний разума перед верой тем, что ссылается на историю грехопадения первых людей. Адам вкусил вовсе не от древа невежества, а от древа познания добра и зла. Из-за грехопадения в человеке оказались несколько поврежденными чувственное и интеллектуальное начала. Задача Кастеллиона заключалась в развенчании истинности «веры-как-доверия» (тут он оказался прав) и обосновании важной роли сомнения в процессе рационального познания бытия. Вместе с тем выводы Кастеллиона, справедливые в отношении свойств плотскойверы, не имеют логической силы в отношении свойств духовнойверы и не могут поколебать, например, описанную выше позицию Бернара[[6]](#footnote-6).

Пример современной дискуссии между интуиционистами и их противниками (Англия, ХХ век) — диспут между неотомистом-фидеистом Ф. Ч. Коплстоном и позитивистом-скептиком Б. Расселом, доверяющим только внешнему чувственному опыту и силе логического мышления. Коплстон настаивал на важности непосредственного знания, мистического опыта и духовной веры. Рассел же отвергал реальность мистического чувства с позиций позитивной науки: он объявил суждения о бытии в целом бессмысленными, коль скоро они не отвечают экспериментальным критериям научной философии, не описываются терминами внешнего наблюдения. Диспут между Коплстоном и Расселом, по-видимому, мало что добавил к анализу проблемы соотношения духовной веры и косвенного знания[[7]](#footnote-7).

Поскольку в течение тысячелетий никому так и не удалось в общезначимой форме разрешить дилемму эпистемизма и фидеизма, то логично предположить, что либо:

1) оба конкурирующих воззрения одинаково правдоподобны (презумпция «не-ложности»);

2) рационалисты и фидеисты молчаливо исходят из разных представлений о знании, вере и истине.

Следовательно, противоречие между оппонентами не является подлинным логическим противоречием в одном и том же отношении, а дилемма требует реконструкции.

Знание есть результат процесса познания, и оно обусловлено особенностями этого процесса. Путь опосредованного познания — это соотношение между чувственными, рациональными и интуитивными способностями людей, которое определяет процесс человеческого познания. Существуют разные механизмы включения веры в когнитивные акты, и, следовательно, варьируются представления о соотношении знания и веры, степенях их истинности.

Более сложным сегодня также становится понятие рациональности. «Когнитивную рациональность» дополняют «инструментальной» и «коммуникативной». Рациональным могут считать действие, которое: 1) осуществляется в соответствии с правилами и нормами; 2) так или иначе ведет к цели (целесообразно); в) наименее затратно по времени и энергии (эффективно). Суть коммуникативной рациональности — в интерсубъективности, общезначимости, способности приходить к консенсусу и взаимопониманию.

Термин *истина* многозначен. Древнееврейское *amen* обозначает: противоположное лжи или неправде; надежность, доверие, верность. Древнегреческое *aletheia* переводят как: истинное; открытое и честное; подлинная реальность; реальный предмет, а не его копия. Латинское *verus* означает: истинный; правдивый, а *veritas* — истина.

В классической философии в ходе ее истории сложились три различных трактовки понятия истины:

1) теория корреспонденции исходит из принципа соответствия знания материальному миру (Аристотель и др.);

2) эссенциалистская доктрина опирается на принцип соответствия предметов их нематериальным оригиналам — трансцендентным идеям   (Платон и др.) или имманентным сущностям (Гегель и др.);

3) теория когеренции основывается на принципе соответствия знания какой-либо форме человеческого сознания:

• врожденным когнитивным структурам (Р. Декарт);

• конвенциям социальных групп (А. Пуанкаре).

• целевым установкам личности (У. Джемс);

• априорным формам мышления (И. Кант);

• самоочевидности интуиции (А. Бергсон);

• ощущениям (Д. Юм).

В неклассической философии истина по существу утрачивает свойство объективности. Ее отождествляют либо со специфическими состояниями души (С. Кьеркегор), либо с ценностью (Г. Риккерт), либо с языковой интерпретацией (Х. Г. Гадамер). В постнеклассической философии проблема истины превращается в один из аспектов игры по правилам произвольно выбранным субъектом (М. Фуко).

Учитывая плюрализм представлений об истине, целесообразно ввести в общую теорию познания два новых термина: *осваивающее познание* и *отчуждающее познание*. Специфику осваивающего познания, философы-гностики именовали *gnosis* (в отличие от *episteme*). Выдвинем идею о двух существенно разных видах познания (осваивающем и отчуждающем); эта идея позволит прийти к выводу, что в одном случае вера органично слита со знанием, а в другом, наоборот, она внешним образом противопоставлена знанию.

В осваивающем познании субъект и объект объединены так, что познаваемое субъективируется, становится жизненно ценным для познающего человека. Причем объект может быть не только внешним (даже трансцендентным) по отношению к субъекту, но и имманентным (подчас трансцендентальным), поэтому в осваивающем познании, в свою очередь, надо выделять его внешне-трансцендентную и имманентно-трансцендентальную разновидности. Осваивающее познание есть эмоциональное, откровенное и интимное отношение человека к воспринимаемому бытию; его можно охарактеризовать как экзистенциальное притяжение субъекта к объекту в таких формах любви, как сторге, эрос, агапе, филео. Осваивающее познание ориентировано на индивидуально-личностную правду — внутреннюю экзистенциальную истину, проверяемую духовной верой, совестью, интуицией. У каждого человека собственная правда.

Мы приписываем миру свойства, которые выявляются только через наше мироотношение; эти свойства относительны к человеческой экзистенции. В осваивающем познании объект антропоморфизируется и космоунифицируется познающим субъектом. Под *антропоморфизмом* обычно понимается уподобление инобытия человеческому самобытию, наделение объекта свойствами человека. Термином *космоунификация* можно обозначить умозрительное наделение всех возможных вселенных признаками только одного, нашего, универсума; при этом всякое «совершенно другое» стандартизируется и рассматривается только в рамках единой монистической точки зрения.

Философов всегда привлекает «антропный парадокс»: мир огромен и стар, человечество же возникло недавно и созерцает мир из своего крошечного наблюдательного пункта; тем не менее, все известные нам свойства мира проявляются только через отношения универсума к человеческому закоулку — кроме нас атрибуты Вселенной (ее размеры, возраст и пр.) некому наблюдать. И хотя все мы хорошо знаем, что мир существовал задолго до нас и независимо от нашего существования, все же те свойства, которые мы ему приписываем, выявляются только через наше прикосновение к миру[[8]](#footnote-8). Этот же парадокс применим к теме бытия Бога: божественные атрибуты так или иначе релятивны к человеческому существованию.

Отчуждающее познание, наоборот, разъединяет познающее и познаваемое, превращает субъекта в отстраненного, бесстрастного и объективного наблюдателя, а объект — в нечто «совершенно иное». Объектом такого познания могут быть как внешние (в том числе трансцендентные) предметы, так и имманентные (иногда трансцендентальные) вещи; поэтому его можно подразделить на экстерьерное и интерьерное отчуждающее познание. Отчуждающее познание устремлено к объективной — внешней и надличностной — истине, определяемой, по Аристотелю, как соответствие знания действительности и проверяемой нейтральными критериями (внешнего опыта и разумной самоочевидности — экспериментом, «фигурами логики»). Между экзистенциальной и объективной истиной нередки конфликты (бывают истинная правда и ложная правда).

Осваивающее познание ориентировано на другое — на то, что в русском языке называют *правдой*, плохо переводимой, например, на английский язык. Интернациональным аналогом правды может быть «экзистенциальная истина» — «внутренняя истина личности». Эпистемическая истина для всех одна, интерсубъективна и ценностно-нейтральна. Напротив, экзистенциальная истина-алетейя у каждого своя, спаяна с принципами внутренней жизни индивида и имеет явно выраженный личностный и ценностный характер. Правду трудно верифицировать критериями материальной практики или рассудочной непротиворечивости. Ее предпочитают проверять духовными мерилами — особой духовнойверой, совестью, интуицией.

По мнению С. Ф. Денисова, в узком смысле неправда связана с предпочтением небытия (с танальными тенденциями) и влиянием судьбы (слепого рокового случая). Среди основных форм современной неправды  Денисов перечисляет равнодушие, безразличие и эстетизм, а главную причину скуки он видит в том, что люди пребывают в неправде, хотя и помнят о былой правде. Правда — это совесть, то есть совместная весть о жизни в соответствии с представлениями о добре и благожелании.

«В широком смысле, — пишет С. Ф. Денисов, — правда представляет собой иерархическую систему ценностей, на основе которых формируется витальная тенденция человеческого бытия. <…> Правда является, пожалуй, основной детерминантой человеческой жизни, но наряду с ней человеческая активность испытывает огромное давление судьбой. Правда и Судьба — вот два наиболее распространенных понятия, с помощью которых человек пытается объяснить свою жизнь»[[9]](#footnote-9).

Истина и правда по-разному переплетены друг с другом, равно как разнообразны взаимосвязи объективных знаний с субъективными убеждениями. Между ними (правдой и истиной, убеждением и знанием) нередки противоречия. Бывают: а) истинная правда и ложная правда; б) правдивая ложь и неправдивая истина. Так, народная сказка выражает глубокую правду жизни, но противоречит истине факта (как гласит русская пословица: «Сказка — ложь, да в ней намек, добру молодцу урок!»).

Разумеется, названные виды познания суть абстракции, оторванные друг от друга. В реальности же (в каждом отдельном когнитивном акте) они сочленены в той или иной пропорции, и между ними возможны когнитивные противоречия. В конечном счете осваивающее и отчуждающее виды познания произрастают из одного и того же корня, а именно из процесса взаимодействия «своего» и «иного», из противоречивого опыта освоения и отчуждения. Пример познания с доминантой отчуждающего начала — техническое и естественнонаучное познание. Напротив, религиозное и философское познание есть по преимуществу познание осваивающее, сопряженное не столько с поиском эпистемической истины, сколько с постижением онтологической правды жизни.

По этой причине религиозные и философские системы продолжают оказывать мощное воздействие на умы людей даже тогда, когда «рационально-научный критицизм» отвергает их посредством объективных критериев эпистемической истинности. В отличие от научных теорий ни одно из великих философских учений никогда не устаревает, и в этом, вероятно, коренное различие между мудростью (лат. *sapientia*) и научностью (лат. *scientia*).

«Откровение — это проявление в человеческом знании основания бытия» (П. Тиллих). Усматривая в личностном безусловном бытии калокагатию (единство в Боге абсолютного блага, истины и красоты), богословы утверждают, что бытие не поддается отчужденному познаванию, а внутренне открывается человеку через духовную сторону его души — через совесть и внутренний синтез сердца, то есть через мистическую связь человека с абсолютом. Экзистенциализм являет собой течение современной философии, стремящееся воссоединить и уравновесить *gnosis* и *episteme* — осваивающее и отчуждающее познание.

Осваивающее познание органически связано с аксиологией сердца, духовным фидеизмом и убеждениями. Религию иногда (в особенности в христианстве) предпочитают называть *верой*, а в иных случаях ее определяют как особое *знание*. В древней Руси почти все поле человеческой деятельности определялось правдой и неправдой. «Человек мог жить по “правде”, потому что она — Божьи заповеди и церковные правила. И мог судиться по ней, потому что “правда” — суд, а также судебные испытания и даже пошлина за призыв в суд свидетеля»[[10]](#footnote-10). И. С. Пересветов, оригинальный русский мыслитель XVI в., писал, что правда есть совокупность заповедей Бога, имеющих статус законов и для государя, и для его подданных. Являясь нормой жизни, правда проистекает из единственного божественного источника — Библии. Православная вера помогает народу исполнять и понимать правду, но наиболее полное знание о божественных заповедях имеют духовные лица[[11]](#footnote-11).

Многие атеисты, путая правду и истину, оценивают религию как слепую и бессодержательную веру, не имеющую своего предмета, и противопоставляют ей холодный просвещенный разум. Богословы расходятся между собой при описании постижения верой абсолюта. Так, пантеисты полагают, что для познания Бога вполне достаточно непосредственной веры. Теисты же требуют дополнять религиозную веру эмпирическими свидетельствами Богоявления и логическими доказательствами бытия Бога.

О несоизмеримости веры и разума немало сказано апостолом Павлом, Тертуллианом, Паскалем, Кьеркегором, К. Бартом и др. Религиозная вера часто направлена на трансцендентное, физически невозможное, чудесное, поэтому ее истины кажутся нашему разуму парадоксальными, бессмысленными и даже абсурдными. Противоречие между абсурдом веры и логичностью понимания отражено в формуле С. Кьеркегора: «верить, значит не понимать». Веру нельзя доказать, но можно выяснять. К вере, как правило, невозможно принудить — ее свободно выбирают; «невольник не богомольник». На заре христианства специфику осваивающего познания философы-гностики называли *gnosis*.

Уточним наше понятие экзистенциальной истины. Некоторые философы-прагматисты утверждали: «Даже если Бога на самом деле нет, но человек в Нем очень нуждается и верит, что Он есть, то Бог непременно появится как реальная сила». Утопическая функция философии оправдывает себя, когда сила соборной веры опредмечивает утопию, вдыхая в нее жизнь. Вспомним, что в России, в этом полигоне утопий, в ХХ в. коммунистический идеал обрел форму советской власти, породил богатую культуру и просуществовал более полустолетия. Выходит, понятие утопической иллюзии вполне совместно с понятием реальной осуществимости. Материализоваться способно не только эпистемически-истинное знание, но также, по-видимому, и знание субъективно-иллюзорное, содержание которого не отличается объективностью, не адекватно внешнему миру. Атеисты склонны рассматривать религию всего лишь как форму бессильного утопического заблуждения. Но разве справедливо признавать иллюзиями и заблуждениями такие воплощения веры в абсолют, как культуры буддизма, христианства и ислама?! Вопрос риторический. А велико ли различие между опредмеченными идеями науки и религии?

Вообще говоря, не так уж важно, адекватна или неадекватна исходная идея законам первозданной природы («реалистичен» ли именно такой портрет, тип ме­бели, фасад дома и т. п.?). Гораздо важ­нее способность идеи материализоваться, обретать отдельное реальное существование, удовлетворять человеческие потребности, развивать социум. Философы-прагматисты выявили громадную роль воли и веры в деле материализации идей: чем сильнее воля и вера, тем скорее и успешнее воображаемое станет действительным.

И. Кантом доказано: чтобы познавать, надо действовать, а действование изменяет познаваемое; в итоге человек познает не то, что первозданно существовало, а то, что воссоздано им по схемам его понятий и творческого воображения. По Г. В. Ф. Гегелю, там, где происходит взаимное отражение субъекта и объекта, для измерения силы творчества нужно особое понятие истины как меры соответствия реального с идеальным. Поэтому Гегель определил истину как соответствие вещи ее понятию.

Так, построенный дом признается «истинным», когда отвечает ранее утвержденному архитектурному проекту. К процессу осваивающего познания логично применять неклассическое понятие истины Платона и Гегеля. Наименуем его *экзистенциальной истиной* (по-русски — *правдой*). Экзистенциальная истина есть соответствие экзистенции потребному идеалу бытия. Критерием оправданности идей и идеалов человека служит полнота освоения жизненного пространства и степень удовлетворенности этим освоением. В знании, отображающем мир вкупе с человеческим мироотношением, не следует с упорством наивного реалиста искать только эпистемическую истину.

Следует учитывать виртуальное разделение в духовных процессах двух содержаний идеального образа-эмерджента: одно из них есть сознание, а второе — самосознание. Самосознание не способно в полной мере различить, что в образе-эмердженте было исключительно «своим», а что было положено в нем извне, из «инобытия». По крайней мере, это требует огромных экзистенциальных усилий и теоретических размышлений. В содержание образа самосознания входит некоторая часть «своего-иного», а в содержание образа сознания — «своего». Причем в последнем случае эта добавка «своего» не так уж безобидна, коль скоро выносящийся через целеполагание во внешний мир идеальный образ сознания материализуется в вещи и процессы искусственной природы, существенно отличающейся от первозданной природы.

Классическое понятие истины теоретически не измеряет адекватность образов сознания и самосознания их референтам во всей полноте содержаний этих идеальных образов. Можно ли переживание освоенности мира оценивать всего лишь как истинное или ложное? Применим ли буквально предикат истинности к образам самосознания и что вообще из себя представляют образы самосо­знания — какова в них пропорция «картинности (имитации) и выразительности? На эти вопросы нет однозначных ответов.

Понятие жизненной правды (экзистенциальной истины) годится не столько для обозначения объективного содержания природных, социальных и психических процессов (хотя и предполагает частичное воспроизведение такого содержания в снятом виде), сколько сопряжено с уникальностью личностного переживания освоения мира, гармонией индивидуального мироотношения. Сколько людей, столько, вообще говоря, и жизненных правд. Столкновение взаимоисключающих жизненных правд может быть прекрасным и безобразным, трагичным и комичным, возвышенным или низменным.

Не случайно философия прагматизма отождествила истину со свойством идеи придавать нашей деятельности конструктивный характер, вести к практическому успеху, приносить жизненную пользу. Развенчивая претензии марксистов на обладание абсолютным эпистемическим критерием истины (критерием практики), философы-прагматисты обратили философскую мысль к теме особой, жизненной, истины. Жизненная правда — синкретичный сплав снятого объективного (это роднит ее с объективной истиной) и субъективно-личностного в мироотношении (это отличает ее от эпистемической истины). Часто за ее критерий берут «сходство»: доказать правду значит субъективно установить сходство между обсуждаемыми и ранее оцененными ситуациями.

Когда человек, мучительно решая свой конфликт с миром, занят поиском новых смысложизненных ориентиров, то он ищет для себя новую правду. Найдя ее, он субъективно признает в ней универсальную эпистемическую истину, верную для всех людей, и подчас негодует, почему же другие не разделяют его жизненной позиции. Конфликт жизненных правд (как внутри духовного мира индивида, так и между людьми) всегда неизбежен. Между правдой и верой существует тесная связь (например, говорят: «Он верен своей правде»). Критерием сравнения и оценки многообразных жиз­ненных правд является типическая жизненная правда, основанием для выделения которой служат общечеловеческие моменты мироотношения.

Материализуя свои идеи и идеалы, человек создает новую действительность, во многом не совпадающую и конфликтующую с миром первозданной природы. Субстанцией этого нового мира выступает живая деятельность, расширенное воспроизводство и реализация идей и идеалов. Там, где эта живая деятельность прекращается, вторая природа спонтанно возвращается в состояние одичавшей природы. (Разумеется, между первозданной природой и миром человека есть не только различие, но и общность, иначе они не смогли бы физически сосуществовать и взаимодействовать. Законы ноосферы — главные факторы тотальности общества и всей социальной предметности.)

Попытаемся теперь в самом общем виде различить дефиниции знания и веры у эпистемистов и фидеистов. Сопоставим две альтернативных концепции знания — знания как опосредованного освоения сущности (Аристотель, Гегель, П. В. Копнин и др.) и мистического знания как непосредственного созерцания сущности (Платон, Экхарт, Н. О. Лосский и др.).

Например, по Гегелю, реально бывает только опосредованное знание: познание начинается с внешнего созерцания предметов, затем оно восходит к абстрактно-рассудочному мышлению и, наконец, завершается единством сознания и самосознания (разумом). Чтобы познать предмет, нужно его не только себе вообразить после его восприятия, но также и попытаться понять. Поэтому знание надо определить как относительно непротиворечивое единство чувства и разума, выраженное в языке, интенционально соотнесенное со своим предметом и обладающее свойствами истинности или ложности. Таковая общая позиция эпистемистов.

Напротив, многие мистики-фидеисты признавали и продолжают признавать реальность непосредственного знания, которое не составлено ни копиями, ни иконическими знаками, ни символами постигаемого объекта. Это первичное знание-интуицию они считают подлинно-истинным, а опосредованное знание, косвенно копирующее прямое знание оригинала, оценивают как нечто вторичное и неподлинное. Так, по Платону, подлинное знание есть припоминание (анамнезис) тех прообразов земных вещей, которые бестелесная душа созерцала безо всяких посредников, когда пребывала вблизи мира божественных идей. Косвенное знание Платон сравнивал с тенями теней («миф о пещере»): земные вещи суть тени небесных идей, а чувственные образы и понятия — это тени земных вещей.

Н. О. Лосский (1870—1965), русский философ-интуитивист и персоналист, убедительно доказал в своей книге «Обоснование интуитивизма» (Берлин, 1924), что нет достаточных оснований для отрицания реальности непосредственного знания как источника дискурсивного знания[[12]](#footnote-12). По-видимому, непосредственное знание есть неразличимое тождество интуитивного знания и духовной веры, а дискурсивное знание существенное отличается от плотской веры.

Некоторые сторонники философии жизни ищут среднее звено между переживанием как первичной формой непосредственного знания и интеллектуальной формой выражения духовной веры; в этом звене-посреднике переживательное и интеллектуальное должны как-то совпадать. Г. Зиммель (1858—1918), немецкий философ-идеалист и социолог, указал в качестве такого звена «культуру» — именно в ней иррациональная и непосредственная жизнь познает себя рациональными средствами. Между жизнью и культурой, по его мнению, сохраняется глубинное противоречие. Частично рационализируя иррациональное («иррациональное — это бунт против разума»), культура становится разумной формой утонченной жизни, но складывание культуры — очень медленный процесс. Жизненный поток способен вмиг снести все шаткие культурные постройки, всю гармонизированную разумом конструкцию культуры, если встречает на своем пути препятствия[[13]](#footnote-13).

Французский философ-идеалист А. Бергсон (1859—1941), представитель интуитивизма и философии жизни, также рассматривал жизнь как поток, идущий от одного зародыша к другому и придающий каждому телу жизненный порыв. Жизнь — вечное творчество, заключающееся в поиске основания в самом себе и делящееся на два русла — на инстинкт и интеллект. Интеллект нередко отрывается от инстинкта и имеет с жизнью только косвенную связь. Чтобы выразить полноту и истинность жизни, интеллект должен опереться на интуицию. Бергсон искал способы соединения интуиции и интеллекта в некую интеллектуальную интуицию[[14]](#footnote-14).

Слово *вера* имеет множество значений, в том числе, прямо противоположных по смыслу, и восходит к термину *истина*: лат. *veritas* — истина, *verus* — истинный. В старые времена под *verum* (греч. *alethes*) чаще подразумевали не то, что объективно верифицируется внешним опытом, а то, что отвечает совести, срощено с чувствами вины и справедливости (*in vino veritas* — истина в осознании вины, в вине). Вера есть состояние сознания, соответствующее обладанию правдой жизни. Предметами веры могут быть либо объекты внешнего чувственного опыта, либо внутреннее умозрительное бытие. Многозначность слова *вера* нередко ведет к недоразумениям: ведь одно дело верить, например, словам очевидца и другое — поверить в доктрину.

Чтобы не допускать тут путаницы, введем понятия *faith*-*вера* и *belief*-*вера*[[15]](#footnote-15). Под *faith*-верой мы понимаем влечение человеческого духа к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение разнопорядковых сущностей. Эта духовная вера не есть субъективная копия объективного прообраза, поскольку жизненно слита с подлинником. Именно такую веру обычно подразумевают мистики, отдавая ей приоритет в познании. Е. А. Степанова пишет, что духовная вера «…не внеразумна и не неразумна, но разумна в высшем смысле этого слова. Религиозный человек не может верить во что-то, отвергаемое его разумом, или, наоборот, утверждать разумом нечто такое, что противоречит его вере»[[16]](#footnote-16).

Когда И. Кант, «принижал разум, чтобы уступить место вере», он, скорее всего, имел в виду то, что мы называем *faith*-*верой*; на ней основана та способность продуктивного воображения, из которой произрастают чувство и рассудок. Фидеисты противопоставляют *faith*-веру дискурсивному знанию, но отождествляют ее с непосредственным знанием (интуицией и совестью), которое считают высшей формой разумности.

Люди обычно выражают «внерациональное» такими когнитивными приемами, как вчувствование, эмпатия, аналогия, метафора, аллегория, символизация, медитация, экстаз, озарение, аскеза, молитва, исповедь[[17]](#footnote-17). Эзотеризм же, как правило, сопряжен с молчаливым постижением предельных сущностей бытия через такие способности духа, как вера, совесть и мистическое прозрение. Диакон Андрей Кураев, видный православный публицист и миссионер, в своих публичных выступлениях предлагает особо выделять два вида молчания о непостижимом — молчание по незнанию и молчание от переизбытка знания.

*Faith*-вера молчалива, таинственна, и ее мистичность в полной мере невозможно выразить средствами мышления, будь то мышление вербально-логическое, визуальное, аудиальное, тактильное, вкусовое или запаховое. Можно предполагать, что у человеческой души есть априорная способность непосредственно проникать в глубины («четвертое измерение») вещей, в том числе, в сущности предельных целостностей бытия, и мгновенно постигать их смыслы. Эту таинственную, мистическую, способность души чаще именуют *интуицией*. В нее глубоко верят, например, платоники, но категорически не признают большинство сенсуалистов. Фома Аквинат говорил в своей «Сумме теологии» о мистическом опыте как об «экспериментальном познании Бога».

В работах «Кризис западной философии» и «Критика отвлеченных начал» В. С. Соловьев (1853—1900), русский религиозный философ и поэт, утверждает, что религиозный опыт имеет интуитивно-мистический характер и служит абсолютной опорой для опознания истины. По его мнению, этот опыт обладает нерушимой цельностью и конкретностью; любая попытка отделить в нем главное от второстепенного приводит к его распаду на абстрактные элементы, в каждом из которых уже не присутствует истинно сущее. Только схватывание непосредственной конкретной целостности всего бесконечного содержания внутреннего опыта — его всеединства — представляет собой, по В. С. Соловьеву, тот уникальный пример акта познания, когда познающее полностью совпадает с познаваемым, и познание, вне всяких сомнений, обладает признаком истинности.

У. Джемс (1842—1910), американский философ-прагматист и психолог, описывает мистическую религиозную интуицию через свойства неизреченности, кратковременности и пассивности ее получения. По У. Джемсу, самым интенсивным моментом религиозного чувства является его ядро — мистический опыт, мгновенное озарение, в котором не участвуют воля и разум и который не контролируется «полем сознания» человека. Джемс ярко описывает людей, достигших состояния обращения и вступивших в интимную связь с высшим началом. Религиозное чувство возвышенного — это то особое содрогание, какое мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного. Сакральное проявляется через благочестивое поведение людей. Благочестие — обусловленность настроения и поступков человека представлением о присутствии или действии всемогущей силы.

В конечном счете, У. Джемс приходит к следующим выводам:

1) мистические состояния, достигшие своего полного развития, являются абсолютно авторитетными для тех лиц, которые их испытывают;

2) для лиц, не переживших мистического опыта, чужой мистический опыт лишен той авторитетности, которая заставляла бы их принимать без критики все мистические откровения;

3) мистический опыт подрывает авторитетность немистического или рационального сознания, основанного только на рассудке и чувствах[[18]](#footnote-18).

С. Л. Франк (1877—1950), русский религиозный философ и психолог, обозначил молчаливо переживаемые предельные сущности бытия термином *непостижимое*[[19]](#footnote-19). Этот классик русской философии религии описывает «непосредственное знание непостижимого» как естину, созерцание безусловной нераздельной сплошности, исконно первичного целого, иррационального и содержащего нечто иное, нежели наши понятия о мире. Металогическую природу есть можно только молчаливо показать, в понятиях же бездонное есть в лучшем случае предстает в форме смутной субстанции.

Непостижимое, по Франку, лучше определять негативно — как что-то, не имеющее качественно определимого нечто; оно всегда иное, чем это. Непостижимое — единственное, всеобъемлющее, сверхвременное, источник всех неопределенностей; оно жизненно, ибо целостно, и для него больше подходит имя собственное *Нечто Вообще*. Бесконечное непостижимое бытие пронизывает собой каждый отрезок сущего, является потенцией, мощью, из него рождается всякая действительность. Способность незримого бесконечного бытия выходить за пределы всего постижимого и быть безусловным, — говорит Франк, — может быть названа *есть*.

Концепция С. Л. Франка о непосредственном знании — веская альтернатива гегельянству, отрицающему возможность непосредственного знания (*faith*-веры). Тем не менее, один из парадоксов в концепции Франка заключается в том, что ее автор исходит из посылки о *faith*-вере как о чем-то невыразимом, безвопросном, непроблематичном, интуитивном. В то же время Франк рационально, дедуктивным способом, выводит из этой посылки целую систему понятий, дискурсивно и наглядно описывает иррациональную целостность непостижимого бытия.

Сторонники эпистемизма под верой понимают нечто иное, а именно *belief*-веру, т. е. незнание, а в лучшем случае — один из моментов движения ума к опосредованно формирующемуся знанию. *Belief*-вера имеет плотский характер, является способностью ума без достаточного основания (без всеобщего доказательства) признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания. Позволяя человеку относительно прямо усматривать некоторые собственные признаки истинности субъективных образов внешнего мира, *belief*-вера активно направляет процесс синтеза чувств, разума и воли в опосредованное знание.

Нередко рациональное познание строится по схеме: выбор эталонного объекта → схема действия с эталоном → экстраполяция знания об эталоне на более широкую реальность либо на мир в целом. Для признания чего-либо эталоном (совершенным предметом, незримо концентрирующим в себе свойство целого класса однородных предметов), важно поверить в его объективную репрезентативность, испытать к нему доверие. На деле никакой отдельный земной предмет, согласно Платону, не может быть безусловно совершенным и в своей конкретности воплощать всю полноту божественной идеи, родовой сущности. Однако указанным обстоятельством приходится пренебрегать, чтобы начать рациональное познавание физически недоступных реалий[[20]](#footnote-20). Экстраполяция знания об эталоне-репрезентанте за границы (узкие или неопределенно широкие) самого эталона также сопряжено с *faith*-верой — с надеждой открыть новые когнитивные горизонты.

Случается, что результаты экстраполяции поддаются выборочной верификации или фальсифицируются, и тогда реальная мера экстраполяции устанавливается более точно. Но чаще предметно-чувственный контроль за операцией экстраполяции невозможен, и ей приходится доверять, подобно тому, как мы доверяем репрезентативности исследований авторитетных социологических служб. Разные примеры доверия — эталону, идеалам культуры, авторитетному мнению или свидетельству — суть формы доверия идеальному (репрезентативному) образу сверхчувственной реальности. Исполнение желаний, преследование целей и применение средств невозможны без доверия.

Характеризуя прагматические аспекты той веры, которую мы называем *belief*-верой, И. Кант писал, что вера лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий[[21]](#footnote-21). Например, врач не может абсолютно точно знать, верен ли поставленный им диагноз болезни, и, тем не менее, он призван лечить больного, полагаясь на свой прежний опыт и веру в успех лечения. Такая вера субъективно оправдывает возможность достижения цели и представляет собой, по Канту, упование на осуществление намерения <...> и возможность единственно мыслимых для нас условий[[22]](#footnote-22).

*Belief*-вера пронизывает всю структуру мышления и увеличивает силу мысли действенным чувством. Определяя всякую веру как чувство, которое каждый должен испытывать в своей собственной груди, Д. Юм пишет, что вера проводит некоторое различие между представлением, с которым соглашаемся, и представлением, с которым мы не соглашаемся[[23]](#footnote-23).

Вера, по Юму, есть нечто воспринимаемое умом и отличающее идеи суждения от вымыслов воображения. Она сообщает им больше силы и влияния, придает им большую значимость, запечатлевает их в уме и делает их руководящими принципами всех наших действий[[24]](#footnote-24).

Посредством веры мышление врастает в переживание — в непосредственное восприятие какого-либо содержания, сохраняемого памятью в силу особой ценности этого содержания (В. Дильтей). Жизненность веры передается идеям разума; эти идеи оживают, обретают стойкость и активность. Суждения о причинах и действиях, говорит Юм, порождаются с помощью некоторой скрытой операции, и притом так, что мы ни разу об этом даже и не подумаем[[25]](#footnote-25). Итак, повторим, *belief*-вера активно способствует становлению опосредованного знания и целеполагания, но сама по себе знанием, косвенным или непосредственным, не является. Но вернемся к фидеизму.

Весьма любопытен «лингвофилософский фидеизм» Л. Витгенштейна (1889—1951), философа, логика и математика. Этот австрийско-британский философ в первый период своего творчества примыкал (в книге «Логико-философский трактат», 1921) к расселовскому «логическому атомизму», проводил мысль, что язык представляет собой «проективное изображение» реальности и доказывал, что границы мира, мышления и языка совпадают. Отсюда им делался вывод, что границы моего мира суть границы моего языка, а речь может отображать только факты, которые образуют реальный мир. В таком случае бессмысленно говорить о трансцендентном. Язык религии — в той его части, где его соотносят с внемирным бытием, — не может служить инструментом выражения какого-либо смысла.

«Существуют явления, — говорит Л. Витгенштейн, — которые невозможно выразить с помощью слов. Они проявляются сами. Это и есть мистическое»[[26]](#footnote-26). Поскольку «Бог не являет себя в мире», то существует невысказываемое, мистическое, высшее — то, что извне придает миру смысл. Хотя высшее невыразимо, его все же можно как-то заметить и почувствовать. Бог не выражается предложениями, но «угадывается» через жизненный опыт. «Трактат» Витгенштейна завершается знаменитой фразой — «о чем невозможно говорить, о том следует молчать». В этой фразе многие комментаторы усматривают намек раннего Витгенштейна на то, что поскольку невозможно осмысленно говорить о мистическом, то божеству надо поклоняться молчаливо.

В 1930-е гг. Витгенштейн отказывается от логического атомизма и поисков совершенного простого языка для истинного описания мира. В работе «Философские исследования» (1952; опубл. посмертно) он предлагает методику «языковых игр». Язык — это игра, которую можно прочесть с помощью разных стратегий. Языковая игра есть модель коммуникации и набор правил построения непротиворечивых контекстов. Каждая игра позволяет произвольно, но строго описать факт, спланировать модель поведения. Путаница возникает, когда «язык пущен на самотек».

Философские рассуждения, — полагает Витгенштейн, — часто основаны на злоупотреблениях в использовании повседневного языка, когда незаметно расширяют границы принятого употребления слов. Концептуальную бессмыслицу можно преодолевать путем возвращения от метафизической манеры к повседневному правильному употреблению ключевых терминов. «Философов, использующих слова “знание”, “бытие”, “объект”, “я”, “пропозиция”, “имя” в попытке уловить сущность вещи, следует постоянно спрашивать: было ли данное слово когда-нибудь эффективно использовано в языке, считающемся родиной этого слова? <…> …значение слова — это его употребление в языке. А значение имени иногда объясняет, указывая на его носителя <…> Философ лечит вопрос: как болезнь»[[27]](#footnote-27).

Идеи Витгенштейна конкретизировали П. Донован, Н. Смарт, Дж. Серль и др. «Во второй половине 60-х годов Кай Нильсен ввел в оборот термин “витгенштейнианский фидеизм”, — отмечает Ю. А. Кимелев. — Этот термин прижился в философии религии, и его широко используют для обозначения определенной позиции, связанной с концепцией, которая провозглашает религию особой формой жизни и языковой игрой»[[28]](#footnote-28).

К. Г. Юнг (1875—1961), швейцарский психолог и психиатр, заявлял, что религиозный опыт имеет абсолютный характер, не подлежит никакому дискутированию; обладающий этим опытом обретает сокровище, которое приносит в его мир уверенность[[29]](#footnote-29). М. Бубер (1878—1965), иудейский философ и писатель, описал религиозный опыт как особое отношение между «я» и «ты»: в любом «ты» присутствует Бог как «Вечное Ты»[[30]](#footnote-30). Ю. А. Кимелев верно подмечает: «С нашей точки зрения, религиозный опыт может иметь “свидетельскую ценность” только при условии, что это действительно автономная сфера опыта, при условии, что он принципиально отличен от всякой метафизики, в том числе религиозной, что он представляется как сугубо спонтанный, уникальный и независимый способ отношения к бытию или к трансцендентной сфере»[[31]](#footnote-31).

Подводя итоги сказанному и учитывая эксплицированное выше существенное различие между *faith*-верой как непосредственным духовным знанием и светской *belief*-верой как незнанием, следует признать неточным общепринятое представление о дилемме эпистемизма и фидеизма и пересмотреть его.

**ВЫВОДЫ**

1. Понятия плотской веры и опосредованного (дискурсивного) знания — это два логически независимых концепта. Напротив, понятия духовной веры и непосредственного (интуитивного) знания логически тесно связаны и, по сути, тождественны. Отсюда, не всякий дискурсивный консенсус, которого подчас достигают оппоненты, проистекает из согласия между их духовными верами. И, наоборот, преодоление плюрализма духовных вер-интуиций не обязательно ведет к совпадению альтернативных концептуальных взглядов на познаваемый объект.

2. Не признавая реальности *faith*-веры, эпистемизм отдает когнитивный приоритет рассудочно-разумному знанию, полагает его выше *belief*-веры. Фидеизм, не отрицая верховенства опосредованного знания над *belief*-верой, заявляет о приоритете *faith*-веры. Поэтому традиционную дилемму эпистемизма и фидеизма нужно уточнить и переформулировать как проблемный вопрос о том, что в познании первично и чему принадлежит приоритет — духовной вере (интуиции, прямому созерцанию сущности) или опосредованному знанию (дискурсивному мышлению).

3. Противопоставлять в качестве истинных когнитивных противоположностей следует не всякую веру и знание, но лишь *faith*-веру (непосредственное духовное знание) и дискурсивное (опосредованное) знание. Фидеизм сопряжен с представлением о первостепенной значимости *faith*-веры, а эпистемизм исходит из когнитивного приоритета знания как согласованного единства разума и чувственного опыта.

**2. ПРОГНОЗ РАЗВИТИЯ КОГНИТИВНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ**

**К МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИМ АЛЬТЕРНАТИВАМ:**

**АНАЛИЗ УЧЕНИЯ БАХАУЛЛЫ**

Покажем, что в современном мире складываются объективные условия для мировоззренческого согласия между конкурирующими культурами, формами общественного сознания (наукой, философией, религией), а также для консенсуса внутри этих форм между: враждующими религиями, альтернативными философскими течениями, конкурирующими научными школами.

Одни культурологи полагают, что нет никакой единой культурной истории человечества, а история — это смена самодостаточных и автономных культур (Данилевский, Шпенглер, Тойнби, Мейер, Трёльч и др.). Напротив, другие теоретики убеждены в существовании универсальной всемирной истории, завершающейся общечеловеческой культурой (Вольтер, Кант, Гердер, В. С. Соловьев, Ясперс и др.). Как бы то ни было, из противоречивых контактов и диалектического отождествления всех различающихся культур современного человечества внутри них, действительно, усиливается общий объединительный момент — общечеловеческая культура. Наличие такого момента во внутренней структуре всех нынешних культур — момента, который дополняет эволюционирующие различия и противоречия между культурами, — способствует росту массовой терпимости к инакомыслию. Ныне человечество испытывает острую потребность в идеологии толерантности, и развитые государства начали выделять (с конца XX века) из своих бюджетов немалые средства на ее пропаганду и реализацию.

Современная доктрина ненасилия причудливо переплетена с альтернативной идеологией и практикой насилия; ненависть к иноверцам четко выражена афоризмом Ж. –П. Сартра «ад — это другие (люди)», явно противоположным христианскому требованию «возлюби врага своего».

Поскольку глобальный мировоззренческий консенсус ныне реально возможен, то актуальной задачей является экспликация симфоники — своеобразной диалектической логики и риторики веровательного консенсуса. В этом параграфе разговор об усилении тенденции когнитивной толерантности, в первую очередь, будет опираться на анализ религиозно-философского учения Бахауллы. Затем последует краткий разбор метафизики всеединства В. С. Соловьева и ряда общенаучных методологических идей (принципы дополнительности, неопределенности и др.).

Начиная с 1844 года, — доказывает современный американский богослов и журналист Уильям Сирз, — аналитико-геометрическая кривая, смоделированная в середине ХХ века специалистами и выражающая прирост человеческого знания (научного, технического, художественного и пр.), радикально изменила свой характер. До отметки 1844 год она шла почти параллельно оси абсцисс, но сразу же после этой точки резко пошла вверх и по настоящее время продолжает подниматься почти вертикально[[32]](#footnote-32).

Например, каждые десять лет информация, производимая сегодня наукой, возрастает на 200 %. В мире становится все больше профессиональных философов и, соответственно, заметно множится число обновляемых философских течений и концепций. В религиозной сфере лавинообразно нарастает множество новых вер и религиозных организаций (церквей, сект, деноминаций, культов, мистических движений). В одном только христианстве сегодня при желании можно насчитать более десяти тысяч крупных и мелких подразделений, находящихся в состоянии активной конкурентной борьбы.

В России с середины XIX века стали одна за другой появляться генеральные научные теории о всеединстве мира и его основных материальных форм. Вспомним в этой связи периодическую систему Д. И. Менделеева, закон гомологических рядов в наследственной изменчивости организмов Н. И. Вавилова, неэвклидову геометрию Н. И. Лобачевского, учение о ноосфере В. И. Вернадского, философию всеединства В. С. Соловьева. Вспомним учителей человечества Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, художника А. А. Иванова, композитора П. И. Чайковского и многих других русских гениев. На Западе и на Востоке идут аналогичные процессы быстрого приумножения конкурирующих научных теорий, философских концепций, религиозных доктрин.

Телеграф, ротатор, атлантический кабель, пишущая машинка, телефон, газовый двигатель, автомобиль, линотип, фотография, дизель, кино, аэроплан, радио, телевидение, спутник, лазер, компьютер — все эти технические изобретения посыпались, начиная со второй половины XIX, как из рога изобилия, а сегодня тесно сблизили между собою страны и континенты, сделали нации ощутимо взаимозависимыми. При всем желании ни одному народу уже не удастся более замкнуться за железным занавесом в своих государственных границах.

Вместе с тем, очевидно, что расширенное воспроизводство старых и производство новых альтернативных научных теорий, философских концепций и религиозных учений способствует росту напряженности в обществе — усилению противостояния веровательных альтернатив: мировоззренческих идей, базовых идеалов восточных и западных культур, разнокалиберных идеологий (цивилизационных, национальных, классовых, клановых, групповых). Сегодня, например, не только естествоиспытатели и гуманитарии, но даже специалисты, работающие в родственных отраслях одной и той же научной дисциплины, нередко плохо понимают друг друга. В еще большей степени друг друга не понимают носители альтернативных философских идей и концепций. Что же касается адептов различных религий (мировых, национальных, родоплеменных), то между ними никогда не прекращается враждебная полемика, нередко заканчивающаяся военными действиями.

Ранний политеизм руководствовался формулой «У каждого народа свои боги», поэтому вероучения иноземных религий мало волновали умы античных мыслителей. Скажем, концепции Платона и Аристотеля о природе богов распространялись только на греческие религии. В те далекие от нас времена считалось, что расхождения разных стран в верованиях аналогичны родоплеменным различиям в языках, одеждах, церемониях. Исключение составляли иудейские пророки, для которых все боги, кроме Яхве, суть просто ложные кумиры. Масштабные религиозные конфликты начались с рождением мирового христианства и усилились с развитием всемирного ислама.

Монотеизм иудеев, христиан и мусульман был тесно связан с убеждением в том, что источником иноверия является зло и ложные религии следует безжалостно искоренять. Главной идеей государственного христианства стало кредо «Одна империя, одна религия, одна истина». Средневековье ознаменовано для христиан битвами с язычниками, иудеями и мусульманами. Мало что изменилось в воинствующем противостоянии мировых и национальных религий в эпохи Возрождения и Реформации. С наступлением эры мировых религиозных конфликтов отношения между частями человечества пропитались предрассудками, обусловленными логикой идеологической борьбы: крайним субъективизмом в оценке инакомыслия, фанатизмом, ненавистью к религиям инородцев.

В лучшем случае степень ложности чужих научных гипотез, философских идей или религиозных верований оценивалась в зависимости от их расстояния до «единственной истины», исповедуемой теми, кто берется оценивать когнитивную состоятельность инакомыслия. Чужая религия или философия зло высмеивалась, в своей доктрине недостатки не обнаруживались, — ей приписывались свойства исключительности и совершенства. Великий И. В. Гёте писал об этом так:

«Прочь, иудей и язычник! — кричит христианский фанатик.

Проклят язычник и гой, — в бороду шепчет еврей,

Христианина на кол, а иудея в геену! —

В песне турецкой малыш высмеял тех и других.

Кто из них к истине ближе? Реши!

Во дворце твоем, боги, пляшут фигляры —

И я мимо всего прохожу».

Вместе с тем в отношении своей конфессии священники и богословы непременно жалуются на низкий уровень религиозной образованности и маловерие большинства единоверцев, а философы — на недостаток у их читателей общей культуры и нежелание вникать в точку зрения автора. Напряжение мировоззренческого противостояния (прежде всего, религиозного и философского) не могло повышаться бесконечно долго. В Европе, начиная с XVIII века, возникает идеологическая разрядка в форме религиозного и философского вольнодумства, скептицизма и атеизма. Скептицизм есть «свое-иное» фанатизма, закономерная реакция на чрезмерную ортодоксальность. Вольнодумцы и скептики в Англии и Франции восставали против всякой конфессиональной авторитарности и подвергали сомнению истинность любых религий.

Правда, наивный атеизм тенденциозно редуцирует историю религий к истории мировоззренческих заблуждений и игнорирует религиозные культурные ценности. Суждения о религиях, высказанные, например, французскими энциклопедистами XVIII в., трудно назвать более интеллигентными, нежели речи неистовых христианских теологов Средневековья против еретиков. Когда в Европе накал противостояния между монотеизмом и атеизмом достиг апогея, то начал постепенно складываться метод историцизма — своего рода религиозная и философская компаративистика, относительно нейтральная в конфессиональном и идеологическом планах (Б. Спиноза, И. Гердер, Т. Карлейль, М. Мюллер, Э. Тайлор, Д. Фрезер, Ф. Джевонс, Ц. Тиль, А. Ревилль, Э. Ренан и др.).

И все же сегодня продолжает оставаться довольно острой проблема выбора между инструментарием монотеизма и атеизма, историцизма и антиисторицизма, эволюционизма и традиционализма. В нынешней России религиоведы особенно явственно ощущают эти альтернативы, начиная с требования миллионов людей признать высшую религиозную истину за православием и кончая массовым искушением поискать славянскую подлинность в древней арийской традиции Вед. В свою очередь, отряды философов, оставшихся на позициях марксизма как «подлинной науки», сражаются с дивизионами постмодернистов. Впрочем, философию всегда ассоциируют со «скандалом» — с тем очевидным обстоятельством, что в течение всей ее истории между различными мыслителями так и не было ни разу достигнуто консенсуса по важнейшим мировоззренческим вопросам.

Не менее (а может быть, более) важными факторами, противодействующими социальной солидарности и терпимости людей друг к другу, являются:

1) этнический раскол человечества (на нации, народы, племена и роды);

2) специализация общественного труда (конфликты между профессиями);

3) антагонистические противоречия внутри классовой структуры общества;

4) перманентное противостояние государственной бюрократии и народа;

5) острая борьба между политическими партиями внутри стран;

6) языковой шовинизм.

Указанные обстоятельства, связанные с процессами духовной и материальной дифференциации человечества, носят объективно-реальный характер, с неотвратимостью порождают и сохраняют общемировую тенденцию к познавательным конфликтам между людьми — тенденцию когнитивной интолерантности и эпистемического шовинизма. В силу универсального закона «действие равно противодействию» названной тенденции в той или иной степени противостоят процессы интеграции — всемирная тенденция веротерпимости, стремление людей и разных народов к доброжелательному мировоззренческому диалогу, к достижению состояния идеологической толерантности.

Чаще в истории перевешивает, пожалуй, тенденция к интолерантности, но случаются также периоды, когда диалектически противоположная тенденция к терпимости начинает уравновешивать склонность индивидов и народов к фидеистическому, эпистемическому и поведенческому насилию. Сохранению и развитию процессов интеграции и солидаризации людей служат различные формы общественного сознания: мифология, наука, философия, религия, искусство, мораль, право и др. Однако в каждой из этих форм также наблюдается неустранимое противоборство дифференциации и интеграции, веровательной нетерпимости и веротерпимости.

Обратим внимание на очень важный феномен взаимного отражения и частичного примирения культур и цивилизаций, который стал особо заметным в мире после 1844 года. Традиционные культуры Востока преимущественно впитали в себя идеалы буддизма и ислама. Их отличает отказ от энергичного экспериментирования с природой и общественными устоями, созерцательность и самопогруженность.

Напротив, христианские субкультуры в Европе и США сориентированы на риск, эксперимент, техническую мощь и познание материи. Научно-технический прогресс в Европе и Америке повлек за собой не только материальное благополучие, но также страшные иррациональные эффекты — мировые войны, экологический кризис, падение нравов. Отсюда пристальный интерес западных идеологов к восточным способам выживания, интерес Запада к Востоку.

С другой стороны, потребность преодолевать научно-техническую отсталость стала весьма актуальной и для восточных стран.

Восток и Запад как никогда ранее пошли навстречу друг другу. Угроза самоуничтожения человечества из-за технического прогресса заставляет европейцев и американцев интересоваться ценностями буддизма и ислама, а нужда в техническом прогрессе сопровождает интенсивное проникновение христианства в восточные страны. С середины ХIХ века началось особо активное взаимопроникновение идеалов христианства, ислама и буддизма и появление зародышей новых мировых религий, которые активно пропагандируют идеи ненасилия, мирного сосуществования мировоззренческих альтернатив и интеллигентного диалога между цивилизациями, наукой и религией, религиозными конфессиями, философскими школами. Среди таких «синтетических» религий особо выделяется мировая религия Вера Бахаи[[33]](#footnote-33).

Буддизм, христианство и ислам сакрализовали три оригинальных стратегии эволюции человечества, которые подспудно регулируют рост мировых цивилизаций и поддерживают разнообразие культурных форм человеческого бытия. Теперь стало ясно, что взаимопроникновение противостоящих друг другу культур является необходимым условием всемирного прогресса. Новые религии возникают путем синкретического синтеза. «Под религиозным синкретизмом, — пишет Н. С. Капустин, — следует понимать объективный процесс соединения, слияния различных религиозных элементов, верований и культов в ходе их взаимодействия друг с другом и образования новой, целостной системы мировоззрения, мироощущения и культа со своей специфической структурой»[[34]](#footnote-34). Эндогенный синкретизм сопряжен с взаимными культурными влияниями племен и народов, а экзогенный — с деятельностью миссионеров[[35]](#footnote-35).

С конца XIX века человечество стало радикально изменять характер своих коммуникаций. Начались всемирные конгрессы, посвященные правам женщин, всеобщему образованию, запрещению детского труда, освобождению рабов и колоний, созданию всемирных административных органов. Гаагские конференции (с 1919) превратились в Лигу наций, которая затем переросла в ООН, а ООН ныне стоит, возможно, на пороге коренного преобразования в более эффективный орган управления мировым социальным процессом.

Мир лежит в новых родах. Рождается новая духовная и материальная связь, скрепляющая человечество воедино. Процесс воссоединения родового человека со своими отделившимися в свое время частями-народами займет не год и не десятилетие, а потребует много веков. Однако еще раз подчеркнем, что интеграционная тенденция вовсе не отменяет тенденцию к дифференциации и интолерантности. С. Хантингтон доказывает, что в современном мире конфликты между цивилизациями не только сохраняются, но даже усиливаются[[36]](#footnote-36).

В бахаистской литературе период становления человечества как единого субъекта, а также будущего повсеместного внедрения идей ненасилия и толерантности получил название *Новой Эры*. Прогнозирование особенностей Новой Эры впервые предпринял персидский пророк Бахаулла (1817—1892). Диалектика тождества и различия верований и культур изложена во множестве его сочинений — главным образом, вКитаб-и-Агдас и Китаб-и-Иган[[37]](#footnote-37)*.* Абдул-Баха (1844—1921), старший сын Бахауллы, разъяснил и развил эту диалектику[[38]](#footnote-38). Шоги Эффенди Рабани (1897—1957), старший внук Абдул-Баха и Хранитель Веры Бахаи, способствовал широкому распространению идей Бахауллы и превращению бахаизма в самостоятельную мировую религию[[39]](#footnote-39).

Обобщая содержание произведений Бахауллы, Абдул-Баха и Шоги Эффенди, вычленим их общую концепцию укрепления мировой тенденции веротерпимости в связи с будущим глубоким взаимоотражением национальных культур, становлением всемирных управляющих организаций и проектированием вспомогательного — общечеловеческого — языка, в котором будет выражаться постепенно складывающаяся (но до сих пор отдельно не существующая) общечеловеческая культура.

Из города-крепости Акки (где Бахаулла отбывал пожизненную ссылку) основоположник Веры Бахаи посылал письма королям, императорам и президентам Земли. В своих посланиях он излагал принципы нового политического мышления, ставшие ныне общепризнанными. В частности, персидский пророк очертил контуры будущей мировой администрации, известной сегодня как ООН и призванной искать консенсус между спорящими сторонами.

Суть «учения о прогрессивном откровении» Бахауллы и его преемников заключается в следующем. Прежние посланники Бога (Кришна, Авраам, Моисей, Зороастр, Будда, Христос, Мохаммад, Баб) поочередно закладывали предпосылки для превращения мира, расколотого на множество конфликтующих регионов, в единую «метастрану». Шаг за шагом сообщества людей как бы переводились из начальных классов, в которых обучают взаимному сосуществованию и общению, в старшие классы — вплоть до состояния взрослости. Теперь, в течение всего третьего тысячелетия («Новой эры») предстоит настолько органично синтезировать духовное и материальное в человеке, чтобы стало возможным массовое, а не элитарное международное управление через всеобщие совещания рядовых людей друг с другом.

В ходе всемирной истории уже полностью сформировались такие виды социального единства, как единство семьи, затем племени, позже полиса и, наконец, нации. Отныне целью человечества становится достижение такого всемирного единства, которое привело бы к процветанию в его составе всех ранее сформировавшихся типов единств и обеспечило бы свободу и безопасность каждого гражданина и любого, даже самого малого, народа. Такая перспектива вытекает из всего исторического опыта землян и, следовательно, не является чисто идеологическим вымыслом.

Историки доказывают, что, например, в период завершения объединения древних людей в первобытные роды существенно усиливались возможности выживания семей: уменьшались шансы на взаимоуничтожение семей, ослабевали межсемейные конфликты. Род регулировал межсемейные отношения сакрализованными традициями и табу. Главной объединяющей людей в тех условиях силой была священная любовь к роду как высшей социальной ценности. В иерархии священных идеалов любовь к роду была выше, чем любовь к своей семье; она была прообразом нынешнего патриотизма.

Переход общества от родового строя к более высокой, племенной, организации значительно уменьшил вероятность межродовых раздоров и войн внутри единого племени. Степень безопасности семей, родов и племен еще более увеличилась, когда по прошествии тысячелетий они стали сплачиваться в отдельные народы. Наконец, нация, объединяющая в единое целое несколько прежних народов, на сегодняшний день является наиболее высокой из достигнутых человечеством форм целостности людей. Нация духовно цементируется такой мощной, хотя и незримой субстанцией, как патриотизм.

Таким образом, чувство социальной любви, стягивающее множество различающихся людей и групп во все возрастающее целое, постепенно усложнялось, эволюционировало от любви к семье до любви к нации. Ныне национальный патриотизм почти повсеместно и с достаточным основанием оценивается как святыня, на которой зиждется суверенитет любого государства. Тем временем, история неумолимо движется вперед, изменяя традиции и перестраивая многое из того, что, с обыденной точки зрения, кажется вечным и незыблемым. Общая логика будущих столетий, — учит Бахаулла, — такова: коль скоро человечество росло путем последовательного вложения простых форм своего духовного и материального единства во все более сложные сообщества (от семьи через род, племя, полис и народности к нациям), то характер такого восхождения имеет силу объективного закона. Следовательно, неизбежна высшая (по сравнению со всеми прежними общностями) форма духовного и материального единства людей — единое человечество, новый мировой административный порядок.

Если предсказание Бахауллы когда-нибудь в будущем все-таки осуществится, то на первый план выдвинется всеобъединяющая сила любви индивида к всечеловечеству, никак не отменяющая, а развивающая любовь человека к своей семье и своему народу. Если любовь к человечеству надстроится над всеми исторически более древними формами социальной любви и станет наиболее священным общесоциальным чувством, тогда она максимально гармонизирует между собой любовь к семье, роду, племени, народу и нации. Внутри объединенного человечества возрастут веротерпимость, свобода и безопасность граждан и наций, резко уменьшится угроза глобальных и региональных столкновений.

Пока до этого желанного состояния еще очень далеко, и между любовью к ближнему и любовью к дальнему лежит пропасть. Абстрактная любовь к человечеству легка и поверхностна — в этом смысле любить человечество легче, чем членов своей семьи. Вместе с тем, более естественно сегодня испытывать больше любви к своему народу, чем к иным народам, и пока нелогично требовать любить инородцев наравне с единородцами; в лучшем случае к инородцам следует относиться терпимо, согласно нормам международного права. Граница, разделяющая соседей, таит в себе опасность вражды между ними, служит причиной взаимных обид. Конфликт обычно начинается в среде ближних. Все страны возникали и изменяли свои границы в процессе борьбы с соседями. Самые жестокие войны, как правило, вспыхивают между сопредельными государствами.

Учение о прогрессивном откровении усматривает причину восхождения форм исторической общности людей на более высокий уровень в событиях пришествия посланника Бога. Ступени прогресса человечества и эпохи обновления смысла грядущих веков каузально сопряжены с чередой пророков. Например, можно предположить, что Авраам дал духовный импульс племенному единству, а Мохаммад стоял у истоков национальной структуры. Бахаи верят, что Бахаулла дал духовное руководство к строительству на Земле дома объединенного человечества.

Из учения Бахауллы вытекают следствия, позволяющие понять странные, на первый взгляд, и печальные обстоятельства современной жизни. Нынешний рост национализма и патриотизма закономерен и неизбежен. Повсюду, и в том числе в многострадальной России, набирают темпы национально-освободительные движения. Один народ идет против другого. Повсеместно усиливается ксенофобия, национализм и патриотизм. Не наивно ли твердить о складывающемся идеале любви ко всему человечеству, когда соотечественники склонны видеть врагов в соседних народах и вообще повсюду?

Чтобы через много веков возник более высокий тип единства человечества, снижающий вероятность войн, потребуется целая эпоха переделки существующей системы социальных отношений. Эта эпоха малоприятна, но целебна. В течение грядущих веков произойдет преобразование нынешних форм социального единства и переподчинение их всемирным социальным связям. Традиционные связи постепенно перестанут играть ведущую роль и обновятся в своем подчиненном статусе.

Процесс ломки закостеневших институтов непременно порождает противодействие со стороны самих этих институтов, их враждебную реакцию, направленную на восстановление старого состояния, в том числе, имперского. Это вызывает рост напряженности в обществе, агрессивность и беспредел в отношениях между людьми, чему мы и являемся сегодня невольными свидетелями и участниками, например, в связи с распадом СССР (кстати, Бахаулла прогнозировал в своем письме русскому императору Александру II о неотвратимости развала империи Романовых в конце XX века).

Переходная эпоха, согласно учению Бахауллы, началась с 1844 г. В ХХ веке стали ускоряться составляющие ее процессы разрушения империй, тоталитарных государств — вплоть до крошечных национальных образований. Вместе с тем активизировались усилия по недопущению демонтажа империй. Интенсивность борьбы усиливается, войн становится все больше. Чем сильнее страдание и отчаяние, тем явственнее люди проявляют желание обрести прочный мир в рамках более общего, нежели нация, социального единства. ООН, ЕЭС и другие мощные наднациональные объединения землян видятся как выход из ухудшающегося положения.

Массовые страдания из-за несовершенства жизни, вызываемого расколом человечества по национальному признаку, рождают всеобщую потребность в воссоединении человечества и улучшении деятельности международных организаций. Однако становление более высокого уровня единства людей требует от каждого члена этого единства возрастания понимания своего несовершенства и стремления преодолеть его через кооперацию с инакомыслящими. Чем глубже и шире единство различающихся людей, тем большую роль в нем играет истинно духовное притяжение к инаковости ближнего и дальнего, терпимость и уважение к инакомыслящему.

Почему авторитетные экуменисты неустанно твердят о первостепенной важности роста духовного начала в деле объединения человечества и глобализации? Во-первых, потому, что без должного прогресса духа не возникнет терпимость к инакомыслию и, следовательно, не случится прочного и долговечного объединения человечества. Во-вторых, потому, что превращение низшего типа единства в более высокий дает не только больше свободы для личности, семьи, рода, племени и нации, но также угрожает подавить все части социального целого мощью управляющего всемирного центра, удаленного от простых людей и национальных образований.

Представим себе почти невозможное: большинство людей объединили без требуемой Писаниями духовной подготовки во Всемирные Штаты, которые постепенно узурпировали всю власть в лице управляющего центра. Этому бюрократическому аппарату будет подотчетно все живое на Земле. В таком случае человеку-винтику будет негде укрыться от всеподавляющего механизма всемирного тоталитаризма (разве что на другой планете). Формальная возможность подобного состояния человечества беспокоит умы футурологов и научных фантастов.

Политолог А. С. Панарин определил сущность духовного кризиса современного общества как:

1) разрыв человека с космическими основаниями своего бытия, вызвавший репрессии в отношении личности и природы;

2) индивидуализм, подменяющий социальную субстанцию чисто экономическим началом;

3) нигилизм, отрицающий базовые духовные ценности.

Манипулировать легче зомбированными и непросвещенными, поэтому ныне программы массового просвещения свертываются под предлогом их рыночной «нерентабельности». Чтобы преодолеть возникающие при этом препятствия со стороны единых крупных наций, глобалисты делают ставку на активистов этносепаратизма. Панарин описал три типа глобализма:

1) глобализм Ренессанса, который формировал единое мировое пространство, возведенное на общедоступных универсалиях прогресса;

2) эзотерический глобализм правящих элит, за спиной народов сговаривающихся между собой;

3) однополярный глобализм, основанный на превращении одной ограниченной нации в монопольного носителя мировой власти [[40]](#footnote-40).

Для предотвращения абстрактной угрозы глобального тоталитаризма необходимо узаконить принцип сохранения (спасения) всех различий — между личностями, народами, нациями, религиями и культурами — в масштабе объединяющегося человечества. Священный закон будущего мирового общежития будет выражен, по Бахаулле, в диалектическом принципе различий в тождестве, предполагающем гармоническое сосуществование и эволюцию всех сложившихся культур. До свободного принятия этого закона людям еще очень далеко. Бахаи говорят: закон предсказан, человек его знает, но в воле человека дорасти до его исполнения или отклониться от закона. Обрекая себя на гибель, люди часто предпочитают ложно понятую свободу и жизнь за закрытой дверью свободе следовать Писаниям.

Чтобы свободно войти во всемирное единство, человечеству предстоит избавить все свои составные части (от индивида до нации) от прежних монопольных зависимостей. Поэтому наблюдаемые в нынешнем мире национально-освободительные движения, рост патриотизма, движения в защиту прав человека, а также борьба со всякого рода монополизмом в религиозной и экономической сферах — не суета сует и не историческая бессмыслица, а закономерное проявление исторической целесообразности.

Чем свободнее развиваются уникальные черты различных языков и культур, тем богаче духовный генофонд человечества и тем больше в мирном контакте личностей, религий и культур творческих событий. Каким бы ни был прекрасным цвет жизни, если он всего лишь один, то это всегда цвет тоталитаризма и беспросветности.

Н. Я. Данилевский говорил, что каждый народ по-своему видит мир и отображает этот взгляд в создаваемой им культуре, поэтому история есть сосуществование и чередование множества самобытных культур. Развивая эту мысль, К. Н. Леонтьев заключил: человечество живо, пока национальные культуры способны к развитию; никакой народ не может дважды создать уникальную цивилизацию. Наблюдаемые ныне процессы распада прошлых империй и насильственно объ­единенных национальных конгломератов, при всех неприятных издержках этого процесса и страданиях людей, вероятно, нацелены на свободное вхождение каждой нации в неопределенном будущем в состав объединенного человечества.

Согласно Бахаулле, чтобы прочно объединиться, надо вначале стать суверенным, самостоятельным субъектом, выявить свои духовные и материальные способности и стать привлекательным своей неповторимостью для других субъектов. Эту стратегическую цель подспудно преследует национально-освободительное движение, которое, вместе с тем, неизбежно сопровождается тенденцией интолерантности — национальной нетерпимостью, религиозным фанатизмом, экстремизмом и т. п.

Те, кто видит лишь ужасающие издержки этого грандиозного процесса и не понимают его скрытой исторической цели, вынуждены расценивать рост национализма и патриотизма лишь как разрушение общества и пришествие в мир антихриста. Спасительный выход им видится в космополитизме.

Напротив, те, кто усматривают конечную цель истории человечества только в увековечивании каждой нации, закреплении за каждой нацией собственной суверенной территории и изгнании с нее всякого чужеземного духа, руководствуются национальным патриотизмом как предельным и, безусловно, ценным принципом общественной жизни.

Метод антиномизма Бахауллы требует понимать конструктивные плюсы и разрушительные минусы национализма и космополитизма и искать гармонизирующее звено между ними через принцип сохранения в едином букете цветов всех культурных различий наций.

В учении о прогрессивном откровении речь идет именно о единстве всех наций, рас, языков и культур в составе воссоединяющегося человечества, но вовсе не об их слиянии и растворении без остатка в некой интернациональной массе, подавляющей любовь к семье, роду, племени, своему народу и родному языку. Напротив, принцип различий в тождестве предполагает такое желаемое высшее единство человечества, внутри которого способны расцвести все цветы уникальных культур, а их плодами могут пользоваться граждане любой страны, где бы и в каких условиях они ни проживали. В этом смысле будущий мир видится единой страной, внутри которой каждому человеку дано право свободно перемещаться во все части света и выбирать отвечающую его душе религию и национальную культуру.

Пока же люди в своем большинстве духовно и материально еще не доросли до умения выбирать адекватную их сущности и менталитету социокультурную форму своего индивидуального бытия. Чаще всего у них нет достаточных условий для выбора желаемой национальности, подходящего языка, привлекательной религии и культуры. В каком месте жить и на языке какого народа мыслить — это пока не вопрос свободного выбора, а вопрос случайного места рождения и вынужденного подчинения местным традициям и запретам. Отсюда и неизбежное диссидентство внутри национальных культур, внутренний протест против тотально навязываемых специфических ценностей.

Вместе с тем само это насильственное пребывание людей-клеток в прокрустовом ложе национальных организмов исторически оправдано законами выживания и расцвета каждой отдельной культуры. Особенности этнической культуры требуют для своего принципиального проявления критической массы людей-единомыш­ленников, то есть необходимого и достаточного количества людей, удерживающих друг друга в рамках одного и того же социокультурного целого. Когда же все многообразие культур созреет и для поддержания каждой культуры накопится избыточное число единомышленников, то наступает время собирания всех культур в единый многоцветный букет. Тогда и только тогда появляются невиданные возможности для свободного выбора индивидами собственной социокультурной сущности, и между национальными государствами исчезают охраняемые армиями жесткие границы.

Это и есть процесс складывания общечеловеческой культуры и вхождения человечества в «Новую эру», в эру объединенного человечества. Как видим, существует альтернатива агрессивному национализму и безродному космополитизму, и эта альтернатива указывается Верой Бахаи и некоторыми другими новыми мировыми религиями (например, неоконфуцианством).

Сольются ли все состоятельные религии в единую общечеловеческую религию? Мыслится ли подобное слияние как синкретизм или как логическое единство? Тема экуменизма — одна из широко обсуждаемых богословами проблем. Экуменическое движение (от греч. *oikumene* — Вселенная) — движение за объединение христианских церквей, возникшее в начале ХХ века в протестантизме. Начало этому движению положила Всемирная миссионерская конференция, состоявшаяся в 1910 году в г. Эдинбурге. Смысл начавшихся экуменических дискуссий можно было выразить формулой блаженного Августина: «В главном — единство, во второстепенном — многообразие, и во всем — любовь».

Необходимая, но не достаточная предпосылка экуменизма заключена в требовании терпимо и с уважением относиться к инакомыслию. Появившиеся позднее организации Вера и порядок и Жизнь и деятельность поставили своей задачей преодолеть догматические и канонические расхождения в христианстве и увязать христианство с насущными проблемами современности. В 1948 году был создан Всемирный совет церквей. Сегодня участниками экуменического движения являются протестантские, старокатолические, многие православные и другие церкви.

С середины ХХ века понятие экуменизма стало расширяться до идеи объединения мировых религий — христианства, ислама, буддизма и др. Таким понятием, например, оперируют сторонники преподобного С. -М. Муна (Церковь Единения). В понятии «Роза мира» Д. Л. Андреев мыслил творческий синтез всех религий «светлой направленности», когда каждая из них становится лепестком «единого духовного цветка». Такую проектируемую универсальную религию Андреев предложил называть так: «интеррелигия», «панрелигия», «соборный мистический разум живущего человечества». Этические принципы Розы мира будут регулировать деятельность будущей всемирной конфедерации государств[[41]](#footnote-41).

Противники экуменического движения полагают, что плюрализм религий и сопря­женных с ними национальных культур — это источник прогресса человечества, а слияние религий в некую единственную усредненную религию с неизбежностью приведет к застою общества и разрушению духа национальных культур. Формальное равенство есть унификация, соединение однородного; оно ведет к вырождению и ненависти. Известный дзен-буддист Д. Т. Судзуки говорил, что все, что посягает на индивидуальную природу (глобализация, экуменизм и пр.), безбожно и враждебно миру[[42]](#footnote-42).

Любая монотеистическая религия, доказывает Бахаулла, есть относительная истина, поэтому ни одна из них не должна отменять или подменять другую. Каждая из них предлагает собственный оригинальный угол зрения на Единого, поэтому совокупное человечество, опираясь на сумму относительных истин, больше знает о Всевышнем, чем просто представители той или иной отдельной религии. Относительные истины посланников Бога дополняют друг друга, «переводят человечество из младших классов в старшие», причем, знания, полученные на поздних этапах развития общества, не отменяют те знания, которые древние люди получили, например, от Кришны, Моисея или Зороастра.

Чем больше возникает религиозных истин, каждая из которых относительна, тем ближе диалектически объединяемое человечество к абсолютной истине. Экуменизм призывает к идеологической толерантности и к взаимопросветительскому диалогу между представителями разных конфессий, тем самым создавая предпосылки для совместного решения людьми общих земных задач по сохранению мира и жизни на планете. В этом плюсы экуменизма, в этом его реализм. Однако экуменизм опасен, когда призывает ограничивать содержание любого религиозного сознания суммой из нескольких тощих и бесцветных истин, подобных тем, которые в 1907 г. предлагал Л. Н. Толстой в своей статье Наше жизнепонимание. А. В. Кураев пишет, что экуменизм как идейно-культовое обобщение религий обеднил бы каждую из сочленяемых религий. Например, культовое единение православных и протестантов потребовало бы от православия отказаться от икон, красоты литургии, почитания святых, молитв за усопших. Объединение христиан с иудеями привело бы к утрате христианами Христа, Евангелия, а с буддистами — к утрате веры в Бога-Творца[[43]](#footnote-43).

Из универсального принципа диалектического единства интеграции и дифференциации следует, что если бы даже удалось формально создать Соединенные Церкви Мира, то неодолимо возникнут противодействующие им объединения, которые, в свою очередь, снова начнут делиться на противоборствующие течения. В 20—40-х гг. ХХ века экуменизм был на 90% левопротестантским, решительно настроенным, например, против культа Божией Матери и почитания икон.

В 60-е гг. ХХ века отношение протестантов к православию заметно улучшилось, многие из них стали интересоваться иконописью, православными песнопениями, памятниками древнемонашеской письменности; тогда стало углубляться экуменическое общение между различными ветвями христианства. В последнее время в протестантском мире возникло весьма либеральное отношение к тенденциям имморализма (по вопросам брака, общения полов и т. п.). Ряд поместных православных церквей выразили несогласие с таким либерализмом и вышли из состава Всемирного совета церквей.

Идею слияния религий считали ложной многие крупные мыслители. Бахаулла, еще до появления экуменического движения, предостерегал против попыток обобщения религий. Методологически важна его концепция о двойственной природе пророка. Бог один для всех истинных религий, но люди вынуждены исповедовать о Боге разные убеждения. В сущности, все подлинные религии получают лучи от единого Источника, но различаются специфическими толкованиями этого Источника. В некотором и особом смысле верно, что все религии — это одна и та же «Религия» (данный смысл акцентируют экуменисты), однако конкретные проявления единой сущности в формах индуизма, иудаизма, зороастризма, буддизма, христианства, ислама и т. д. необходимо бережно сохранять и почитать как относительные истины. Каждый подлинный пророк говорил о себе как об обычном земном человеке и, одновременно, как о Богоявлении, ибо через пророков говорит именно Бог.

Если Полные проявления скажут: “воистину Я есть Бог”, — пишет Бахаулла, — это правда и вне всякого сомнения; ибо неоднократно доказывалось, что через их Явления, Свойства и Имена на земле возникают проявление Самого Бога, Свойство Бога и Имя Божие. Так говорится: “Не ты бросил (о Магомете) копье в их глаза, когда бросил, но Бог бросил это”[[44]](#footnote-44).

В этом смысле пророки различаются человеческой внешностью, но их божественная сущность тождественна; сколь бы ни различались обстоятельства их телесного рождения, внутренне они суть один и тот же «Богочеловек». Соответственно сущностной и феноменальной граням пророка в каждой религии есть две противоположные тенденции. Одна из них заключается в признании своего общего вместе с другими религиями происхождения из единого Источника, а потому требует от своих сторонников почтительного отношения к иноверцам (доктрина Ноя). Вторая тенденция связана с сохранением уникальности собственного религиозного канона и противопоставлением его канонам иных религий. Переоценка значимости своего пути к Богу ведет к фанатизму, а абсолютизация тождества религий — к внецерковному экуменизму и религиозной бездеятельности.

В настоящее время проблема общечеловеческих ценностей — предмет острых идеологических дискуссий. Чаще всего оппонирующие стороны догматически сталкивают между собой два тезиса:

1) общечеловеческие идеалы всегда главенствовали в организации общественной жизни в силу того, что человек разумный есть единое социально-биологическое целое, а базовые принципы всех религий и культур, регулирующие этнические связи, по существу, одни и те же;

2) национально-этническое всегда берет верх над общечеловеческим: вся история человечества свидетельствует о бытии людей в форме этносов, непрестанно борющихся друг с другом; общечеловеческого языка нет, всякое мышление и всякая культура основаны на национальных языках.

Оба тезиса можно достаточно убедительно обосновать, в своем столкновении они кажутся вечно неразрешимой дилеммой. Однако дилемма в некотором смысле ослабляется, когда мы начинаем рассматривать ее в свете учения о прогрессивном откровении. Это тот случай, когда дилемма не является истинной антиномией. Биологическая и медицинская науки говорят нам, что все люди биологически одинаковы; с этой точки зрения, общечеловеческое как биологическое подчиняет себе национальное. Однако социально-историческая сущность людей изменяется, прежде всего, в связи со сменой форм их социума.

В социально-коммуникативном смысле семейное стало подчинять себе общую биологию человека уже на самых ранних этапах социальной истории (мой дом — моя крепость). Затем стало первенствовать родоплеменное социальное чувство (мы с тобой одной крови, одного рода и племени). Наконец, ныне первенствует национальная идея. Как изменялись приоритеты в прошлом, так могут они измениться и в будущем. Вопрос только в том, насколько темпы развития такого высшего социального чувства, как любовь ко всему человечеству (мы — земляне), ускоряются и когда это социальное чувство выйдет в смысложизненных отношениях людей на первый план?

Если последнее когда-нибудь все-таки произойдет, то не будет ли это означать, что общебиологическое в человеке воплотилось в адекватной ему всемирно-социальной форме? Смена национальных ориентиров на общечеловеческие уже заметна в ряде явлений общественной жизни и в будущем, возможно, станет очевидной также во многих иных аспектах.

Например, ныне очевиден примат общечеловеческого над национальным в естествознании, математике, логике и ряде других наук, хотя наука продолжает существовать в национальных формах в институциональном, стилевом и языковом отношениях. Мировоззренческие же дисциплины пока преимущественно национальны; скажем, сложилась русская национальная философия, но пока нет самостоятельной и оригинальной философии, например, в Бразилии или Португалии. Чтобы добиваться совершенства в науке или другой профессии, нужно подняться до общемирового уровня и овладеть добытым международным сообществом знанием. В точных науках уже ценятся не столько национальные, сколько мировые достижения. Оценивая открытия и изобретения, патентоведы ориентируются на мировые образцы.

Сказанное верно также в отношении технических и спортивных достижений. Говорят также не только о национальных шедеврах искусства, но и о мировых шедеврах, знать которые должен каждый образованный землянин. В иных же областях народной жизни, например, в идеологии народа, религии, семейно-бытовых и хозяйственных сферах во многих странах пока главенствует национально-этническое начало. Но и в этих областях национальные ценности испытывают все возрастающую конкуренцию с общечеловеческими ценностями (международные соглашения о правах человека, межнациональные браки, международный туризм, импорт и экспорт материальных и духовных ценностей и т. п.).

Таким образом, исторический подход к анализу остро идеологической проблемы соотношения национальных и общечеловеческих ценностей позволяет заняться конкретным исследованием темпов превращения общечеловеческих ценностей в высшие регуляторы общественной жизни применительно к разным континентам и отдельным странам. Религиозное учение о прогрессивном откровении предлагает общую методологию решения данной проблемы, а статистика, прикладная социология и политология могут создавать на основе такой методологии более конкретные модели динамики национальной и общечеловеческой тенденций. Это был бы хороший пример диалога религии и науки.

В каждой культуре общечеловеческое в той или иной степени проявляется через этническое. Сегодня как никогда глубоко взаимоотражение национальных культур — оно обусловлено информационным взрывом, ускоренным прогрессом средств массовой информации и расширением международных коммуникаций. Логично ожидать, во-первых, взаимоизменения национальных культур, а, во-вторых, рождения в их контакте эмерджента — всемирной культуры, то есть какого-то пока неизвестного конкретного тождества изменившихся национальных культур.

Для того, чтобы новый продукт перешел из сферы сущности (виртуальной возможности) в лоно наличного бытия, он должен обрести свой специфический субстрат, материальную форму, телесность. Учение о прогрессивном откровении предусматривает две взаимосвязанные формы материализации единой культуры человечества — всемирное правительство и единый дополнительный язык.

Всемирные Штаты будут принимать согласованные с национальными государствами решения, касающиеся общезначимых проблем выживания человечества, в том числе, проблем охраны природы, предотвращения агрессии против отдельных стран, устранения глобальных конфликтов, ликвидации голода, неграмотности, освоения космического пространства. Подобно тому, как в США сравнительно мирно сосуществуют различные религии и этнические субкультуры и в то же время всех граждан этой страны объединяет сакральная американская идея, так и всемирная культура будет гарантировать достаточно свободное развитие всех религий и национальных культур на основе сакральной идеи «всеединства человечества».

Новый административный порядок, возможно, возникнет через преодоление острых социальных противоречий между империями и колониями, национальными государствами, мировыми религиями, личностью и обществом, традициями и новообразованиями.

Подчеркнем еще раз, что массовые страдания из-за раскола человечества на враждующие религии, культуры и государства постепенно рождают всеобщую потребность в воссоединении человечества и установлении всеобщего мира. Революция во взаимопонимании землян сделает мир тесным, дальние станут близкими. Будущая всемирная культура, вероятно, более полно воплотит в себе сущность родового человека. Выживание и спасение человечества — в единстве и гармонии национально-культурных различий. Но одни социальные противоречия непременно сменяются другими.

Таковы общие контуры учения Бахауллы и его преемников об условиях становления человечества как единого субъекта и укреплении универсальной тенденции веротерпимости, которая способна уравновесить мировую тенденцию интолерантности. Возможно, это учение включает в себя момент утопического.

Академик А. А. Гусейнов доказывает, что человечеству одинаково важны утопическая и реалистическая функции, присущие теологии и философии[[45]](#footnote-45). Утопическая мечта Канта о будущем вечном мире антиномично уравновешивается вполне реалистической идеей Гераклита о вечной войне как условии обновления мироздания: «борьба — отец всего и царь над всем». Ярким современным примером конструктивной утопической этики ненасилия является «Декларация мирового этоса» выдающегося католического теолога Ганса Кюнга [[46]](#footnote-46).

Во многом сходные идеи о метафизике всеединства и о возможности и необходимости всемирного укрепления толерантности к инакомыслию развивал выдающийся русский философ В. С. Соловьев. Эти идеи содержатся в таких его работах, как «Критика отвлеченных начал» (1878—1881), «Чтения о Богочеловечестве» (1877—1881), «Россия и Вселенская церковь» (1889). В метафизике всеединства Соловьева единичное не уничтожается во всеобщем, а ищет в нем свое основание. Поэтому во всеобщем сохраняется реальность различий, а в многообразии единичных состояний — тождества. В нравственной области положительное всеединство есть безусловное благо, в области когнитивной — абсолютная истина, в сфере материальной жизни — совершенная красота. София, как центральный принцип метафизики всеединства, есть образ, в котором синтезированы все противоположности бытия. Так, в образе Софии переживается единство идеального и материального, небесного и земного. С метафизикой всеединства Соловьев сопрягает разработку идеи человеческой солидарности. О путях укрепления общечеловеческой солидарности много писали также Л. И. Мечников, Е. В. Де Роберти, П. А. Кропоткин, Н. К. Михайловский, П. Л. Лавров, П. А. Флоренский, К. М. Тахтарев и др.

Определяя национальный вопрос в России как вопрос о достойном существовании, В. С. Соловьев видит в национализме не столько политический, сколько нравственный феномен. Нравственная жизнь индивида связана с нравственностью его нации, последняя же оказывает влияние на всемирные процессы. В. С. Соловьев видит задачу христианской религии в объединении всего мира в совершенный организм богочеловечества, а долг русской нации усматривает в отречении россиян от национального эгоизма в духовном служении. Когда народность становится самостоятельной, — пишет русский философ, — то в ней пробуждается национальное самопознание, то есть познание себя как служебного орудия в совершении на земле Царствия Божия[[47]](#footnote-47).

В науке, как в религии и философии, тоже усиливается тенденция когнитивной толерантности. Естествознание и гуманитарные науки развиваются через перманентную борьбу научных школ. Каждая научная школа возникает на основе собственной оригинальной исследовательской программы, предложенной ее главой (И. Лакатос)[[48]](#footnote-48). Как показано Т. Куном, сторонники любой научной школы убеждены в безусловной истинности своей «парадигмы» и упорно защищают ее от всякой внешней критики, пока она не исчерпает свой эвристический потенциал[[49]](#footnote-49). В прошлом веке шутили так: «Невозможно разумным способом переубедить адептов конкурирующих научных школ; истина восторжествует, когда все инакомыслящие вымрут».

Ситуация в науках стала заметно изменяться, например, после утверждения в физике принципов дополнительности и неопределенности. Согласно принципу дополнительности Нильса Бора, при экспериментальном исследовании микрообъекта могут быть получены точные данные либо о его энергиях и импульсах, либо о его поведении в пространстве и во времени. Эти две взаимоисключающие картины — энергетически-импульсная и пространственно-временная — дополняют друг друга. Причем, и та, и другая получены при взаимодействии микрообъекта с соответствующими измерительными приборами. Принцип дополнительности сыграл важную роль в формировании квантовой механики, но вместе с тем подорвал веру в безусловную объективность и нейтральность физического эксперимента.

Принцип неопределенности Вернера Гайзенберга утверждает, что координата и импульс не могут одновременно принимать точные значения, что отражает двойственную (корпускулярно-волновую) природу электронов, протонов и других материальных частиц. Измерительные приборы качественно изменяют реальные свойства микрообъектов, поскольку воздействуют на последние. Стремясь слабо воздействовать приборами на микрообъект, мы видим его размытым в форме волны, а при сильном воздействии на него он выглядит как частица. Две различающиеся процедуры измерения одного и того же объекта обусловливают альтернативные системы чувственных данных (фактов) и, соответственно, две взаимоисключаю­щие картины микрообъекта. Волновая и корпускулярная картины микромира до­полняют друг друга, и невозможно установить, насколько эпистемически истинна каждая из них в отдельности и дают ли они истину при своем объединении. В связи с тем, что принципы дополнительности и неопределенности были экстраполированы на любые альтернативные теории, они стали (в нестрогом и расширительном смысле) доказательствами необходимости толерантного отношения ученых к конкурирующим идеям и концепциям.

В 1931 г. логик и математик Курт Гёдель доказал теоремы о неполноте. Из второй его теоремы следует, что не существует полной формальной теории, в которой были бы доказуемы все истинные теоремы арифметики. В любой полной формальной системе всегда отыщутся два взаимоисключающих утверждения, выводимых из одних и тех же взаимоувязанных аксиом.

Широкая (вольная) трактовка результатов Гёделя позволяет предположить, что в каждой развитой логической системе есть следствия, которые нельзя определить ни как истинные, ни как ложные. Само свойство системности научного знания, обеспечиваемое логико-математическими правилами и искусственным языком, неизбежно сопряжено с дилеммами, апориями и парадоксами.

Выходит, наука как системное знание парадоксальна, поэтому истинность ее высказываний не устанавливается исключительно внутренними средствами ее разнообразных дисциплин. Чем более развитой и систематичной становится какая-нибудь научная теория, тем скорее она приближается к краху. Отсюда, не надо верить, будто «истина уже у нас в кармане»; вполне возможно, что степень истинности моей теории примерно та же, что и у теорий моих уважаемых оппонентов.

Во второй половине ХХ века выяснилось, что логика и математика суть множество разнородных исчислений и систем, которые никогда не удастся непротиворечиво обобщить или погрузить в некую предельно объединяющую их систему. Идеал системности как формы выражения объективной истины, укорененной в вере в точность логико-математического диалога с природой, тускнеет и теряет своих поклонников. Логический критерий истинности (непротиворечивости либо выполнимости), некогда считавшийся неким монолитом, ныне рассыпался на множество кусочечных, частных, технических приемов определения правильности систем высказываний и оказался слабо чувствительным к целостности истины.

И. Гёте говорил, что истина — в целом, но не в научной системе. Целостность во многом противоположна системности. Экспериментатор изымает из природного целого тот или иной кусок, насильственно переделывает изъятое в нечто, осмысливаемое как эталонный объект, и субъективно отождествляет свое представление об эталоне с какой-либо частью подлинного универсума. Из-за такого упрощения мир кажется системно устроенным. Однако рано или поздно обнаруживается, что эталон вовсе не совершенен, что на деле он есть всего лишь окультуренный конгломерат вещей и процессов и что не удалось органично связать его живыми нитями с целостной природой.

Системная наука изучает не столько реальные части природы (как моменты органического целого) и не мир как целое, сколько искусственные образования, иллюзорно представленные в форме картины мира, устроенного просто и рационально.

С повсеместным распространением в науке и в общественном сознании в целом теории вероятностей укрепилось сомнение в реальности однозначных (динамических) законов природы. Синергетика предложила сместить методологический акцент с закономерности на случайность, в связи с чем стало утверждаться учение о недолговременности устойчивых и необходимых связей в природе, то есть о непостоянстве констант и объективных законов природы (И. Пригожин).

На заре ХIХ века П. С. Лаплас, автор одной из космогонических гипотез и идеолог железного (однозначного) детерминизма, был уверен в принципиальной возможности описать движение любой вещи точными законами динамики и вывести, вплоть до мельчайших деталей, все будущие состояния мира из заданных начальных параметров механической системы. Мало что сегодня осталось от такой наивной надежды. С точки зрения синергетики, невозможно однозначно предсказать будущее. Поэтому наука, сколь бы строгой они ни была, не в состоянии навести надежный мост между настоящим и будущим и тем самым не может выполнять роль пастыря человечества.

Тут уместна притча астронома А. Эддингтона о человеке, который изучал глубоководную жизнь, забрасывая сеть с трехдюймовыми ячейками. После многих измерений пойманных образцов человек сделал вывод, что не бывает глубоководных рыб короче трех дюймов. По Эддингтону, мы ловим только то, что определено нашими рыбацкими инструментами. То же верно в отношении науки. Ячейки категориальной сети науки не захватывают и не удерживают те духовные предметы, которые являются объектами религиозного опыта; наука весьма селективна и не способна нарисовать универсальную картину мира.

Понятно, почему дух, душа, жизнь, любовь, надежда и иные подобные категории ускользали из понятийной сетки материалистической науки. Казалось бы, биология, физиология и психология прямо изучают эти предметы, и их выводы имеют практическую ценность для людей. Вместе с тем материалистически понимаемые дух, психика и жизнь — не более как технические понятия, смысл которых определяется серией инструментальных процедур.

Классики критического рационализма отвергли неопозитивизм, претендовавший на роль «интеллектуального полицейского» в науке и запрещавшего ученым обсуждать мировоззренческие вопросы и предельные основания бытия. Критический рационализм вернул философскую метафизику в процесс конструирования научных гипотез. Но при этом он поставил условие, что любое метафизическое допущение построено на песке, и, следовательно, всякая онтология дозволена!. Поппер утверждал, что наука не может ничего безоговорочно проверить или доказать. Она способна лишь осуществлять фальсификацию суждений, доказывать ложность чьих-то претензий на обладание знанием. Почти все, что наука раньше считала истинным, со временем утратило свое значение.

Один из сформулированных американским социологом науки Р. К. Мертоном императивов научного этоса называется *организованным скептицизмом*. Такой императив должен обеспечива­ть честную конкуренцию в науке, требует по отношению к любому предмету детального объективного анализа и исключающего возможность некритического приятия. Ученый должен быть готов к критическому восприятию своего результата.

По Мертону, в науке не действует аналог презумпции невиновности. Автор вклада должен доказывать критикам ценность и перспективность своего результата. Ученые не только вправе, но и обязаны сомневаться, ограждая существующий корпус знания от недостаточно обоснованных претензий. Императив организованного скептицизма создает атмосферу ответственности, институционально подкрепляет профессиональную честность ученых, предписы­ваемую им нормой бескорыстия[[50]](#footnote-50).

Итак, природа научного познания амбивалентна — в ней коренится диалектическое противоречие между тенденциями нетерпимости и терпимости к конкурирующим мировоззренческим идеям, принципам и онтологическим схемам.

**ВЫВОДЫ**

1. Процессы духовной и материальной дифференциации человечества и противоречия между культурами и цивилизациями носят объективно-реальный характер. Они с неотвратимостью порождают и сохраняют общемировую тенденцию к познавательным конфликтам между людьми — тенденцию когнитивной интолерантности и эпистемического шовинизма. Но в силу универсального закона «действие равно противодействию» этой тенденции в той или иной степени противостоят процессы интеграции — всемирная тенденция веротерпимости, стремление людей и разных народов к доброжелательному мировоззренческому диалогу, к достижению состояния идеологической толерантности.

2. Ныне человечество испытывает особо острую потребность в толерантном отношении к конкурирующии мировоззренческим идеям и онтологическим схемам. Складываются объективные условия для ускоренного роста такой когнитивной толерантности. В процессе взаимоотражения современных культур внутри них заметно усиливается объединительный момент — общечеловеческая культура. Наличие такого момента во внутренней структуре всех нынешних культур способствует эволюции массовой терпимости к инакомыслию, что дополняет и уравновешивает всеобщий момент их противостояния и интолерантного взаимоотношения.

3. Сфорулированный тезис можно доказать, например, на основе философского анализа: 1) религиозной «доктрины прогрессивного откровения» Бахауллы; 2) «метафизики всеединства В. С. Соловьева и др.; 3) ряда научных результатов (принципов дополнительности и неопределенности, второй теоремы Гёделя о неполноте арифметики, теории вероятности и др.).

4. Поскольку глобальный мировоззренческий консенсус ныне реально возможен, то актуальной задачей является экспликация симфоники. Под симфоникой понимаются, во-первых, сам реальный процесс достижения веровательного и знаниевого консенсуса между конкурирующими воззрениями, во-вторых, теоретическое освещение этого процесса в виде особой философии, нетрадиционной диалектической логики и соответствующей риторики.

**Глава вторая**. **ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ**

**И КАТЕГОРИИ СИМФОНИКИ**

Попытаемсянаметить общие контуры «познания через согласие». В первом параграфе этой главы введем и обсудим несколько наиболее важных, по нашему мнению, принципов симфоники. Второй параграф посвятим анализу взаимосвязи ряда основных понятий симфоники.

**1. ПЯТЬ ОСНОВНЫХ**

**ПРИНЦИПОВ СИМФОНИКИ**

С древних времен люди стремились к манящей их универсальной истине. Движение к этому великому аттрактору сопровождается коренным преобразованием жизни на Земли, рождением множества культур и цивилизаций. Единую истину «через согласие» искали неоплатоники, гностики, лидеры различных мистических учений. Например, пифагорейцы-математики научились хитроумно объединять логическое мышление с мистикой и интуицией, посвящая разные углы треугольника разным богам[[51]](#footnote-51). Оборотной стороной углубленного познавания всеобщих истин всегда оказывался мировоззренческий и идеологический раскол человечества на разномыслящие части, пребывающие в состоянии тлеющих конфликтов либо открытых антагонизмов:

Людской весь храм терзаем бедами не потому ль,

О братья, что в храмах слышится не только

Крик мольбы, но вырываются из них, как дым,

Проклятья?[[52]](#footnote-52)

В таких ситуациях в инакомыслящих начинают видеть врагов, а то и прибегают к насилию в отношении иноверцев. В конце концов, все поголовно начинают бояться друг друга, и верх берет тот, кто сегодня сильнее. О всеобщей тирании носителей «единственной правды» поэтесса Изабелла Гриневская сказала так:

Но все мы, все тираны.

Ничтожнейший из нас

Над жертвою своею

Глумится в каждый час. <…>

Родятся люди в каждый час,

И каждый час тиранов зарождает, —

На тронах, в хижинах, в лачугах и дворцах,

И если захотим мы с мщением в сердцах

Тиранов всех низринуть,

Придется без конца потоки крови лить,

Пока останется один, что меч покинет»[[53]](#footnote-53).

Похоже, единственный выход — в пацифизме: «Ах, бросьте же мечи. Мечи свои вы спрячьте»[[54]](#footnote-54), и Гриневская призывает навсегда и полностью отказаться от борьбы:

Мысль о борьбе мечами в вас внедрили…

Понятней вам она любви и дразнит кровь <...>

Правды вечной — «любовь» неземное название,

А названье правды мгновений — «борьба» <…>

В борьбу-кумира не верь, хотя он зрим.

О, верь в любовь, мой сын. <…>[[55]](#footnote-55)

Прощенье — мое копье. Любовь — мой меч,

Вот все мое вооруженье»[[56]](#footnote-56).

Думается, что тотальный пацифизм (в том числе пацифизм когнитивного порядка), будь он установлен в качестве морального и правового императива, слабо отвечал бы диалектике человеческого бытия. Запрещая материальные и духовные конфликты, он станет лишать общество внутренней энергии самодвижения. Поэтому его распространение и победа во всемирном масштабе крайне маловероятны.

Р. Нибур (1893—1971), видный американский представитель «диалектической теологии», утверждает, что в Новом Завете не предусмотрен триумф добра над злом в истории земного человечества. Всемирная история, из-за пропитывающего ее греха, до конца всех времен будет подвержена неразрешимым противоречиям. Тщетны попытки перекроить ее, занимаясь радикальным переустройством общества и исповедуя чистый пацифизм.

Большинство современных форм христианского пацифизма, по мнению Нибура, есть не что иное, как ересь, инспирированная верой мыслителей эпохи Возрождения в то, что на глубинном уровне своего бытия человек якобы существенно добр, а зло акцидентально и исторически преодолимо. Они не видят, — говорит Нибур, — что грех повсеместен. Даже самые любовные и доброжелательные отношения между людьми не свободны от него. Если грех не менее универсален, чем любовь и добро, то предельная абстракция «человек» должна быть диалектичной: в человеке всегда (хотя в разные периоды истории по-разному) взаимодействуют законы любви и греха. Поэтому поневоле приходится маневрировать между Сциллой анархии и Харибдой тирании[[57]](#footnote-57). Трудно не согласиться с этими выводами американского диалектика.

Тем не менее, как уже не раз подчеркивалось выше, люди все же способны усиливать тенденцию к мирному сосуществованию и мировоззренческой терпимости. Тяга к взаимному согласию между адептами оппозиционных учений и теорий, вызываемая всеобщим интересом к единой истине, вероятно, должна представлять собой какой-то особый путь познания. Для его теоретического описания, объяснения и предсказания нужны специфическая диалектика, нетрадиционная логика и соответствующая риторика. Такой путь вкупе с его теоретическим освещением, повторим, имеет смысл называть *симфоникой* (от греч. *σύμφωνον* — (взаимное) согласие).

Для философов, по-видимому, наступает время предлагать и обсуждать такие основоположения проектируемой симфоники, которые бы вошли в кодекс толерантности, призванный регулировать стиль дискуссий на мировоззренческие темы и придавать соревнованию альтернативных убеждений миролюбивый и доброжелательный тон.

Мы вовсе не претендуем на возведение завершенного теоретического здания симфоники, а ставим перед собой куда более скромную задачу — ввести и определить несколько первичных принципов и понятий симфоники, которые пока имеют полуэмпирический характер и почерпнуты авторами не только из философской литературы, но также из опыта личного общения с инакомыслящими оппонентами — некоторыми философами, адептами разных религиозных конфессий и учеными.

Итак, будущая симфоника призвана способствовать взаимному согласию между генеральными оппозициями внутри философии, религии, теоретической науки, а также между: а) научными теориями и религиозными учениями; б) рациональным мышлением и интуицией. Важно также, чтобы симфоника помогала соединять достоинства и недостатки рационального и интуитивного путей познания.

Например, применительно к религиозным спорам, ее достоинства могли бы заключаться в экспликации необходимых условий для:

1) достижения гармонии между логическим обоснованием некоторого догмата и веровательными свидетельствами о нем в соответствующем Священном Писании;

2) нахождения главных общих моментов в сериях сравниваемых между собой священных текстов (Писаний, Преданий, апокрифов, постановлений Вселенских соборов восточных и западных христиан, папских энциклик и пр.);

3) отыскания когнитивного инварианта во множестве конкурирующих религиозных кредо, догматов, доктрин, сакральных графических символов;

4) сравнения степеней ценности тех культур и цивилизаций, которые исторически обусловлены сопоставляемыми религиозными конфессиями.

Недостатки же симфоники проистекали бы из:

1) ограничения роли дискурсивного логического разума оппонентов непременным условием опираться на молчаливую интуицию, и наоборот;

2) заниженного уровня требований к глубине аргументации и интуиции; это требование обусловлено предназначением симфоники не для «элиты», а для «человека массы» (западного и восточного, образованного и малообразованного, ухищренного и неухищренного в науках, философии и богословии, верующего и атеиста и т. д.).

Аналогичные достоинства и недостатки симфоники нетрудно предугадать также в приложениях ее к дискуссиям научного и философского характера. Вероятно, в первую очередь, симфоника может стать привлекательной для тех, кто пока еще находится в поиске собственного мировоззрения, лучшей философии, адекватной религии, подходящей научной методологии. В последнее время в мире заметно возрастает число людей, склонных к участию в массовых религиозно-философских *talk-show* на TV и радио, собраниях «братства вер», в идеологических «тусовках» и прочих мировоззренческих дискуссиях. Знакомство со складывающейся в обществе техникой толерантного спора, постепенно выявляемой, описываемой и транслируемой симфоникой, могло бы способствовать улучшению культуры общения оппонирующих сторон.

Симфоника мыслится как особая когнитивная ризома. В ней, как в корнях растений, прогнозируется причудливое переплетение нитей интуитивной символики (идиограмм) нуминозных объектов, фигур логики, грамматических оборотов, аналогем риторики. Поэтому в арсенале симфоники полезно накапливать и хранить самые популярные:

\* поговорки и притчи, заимствованные из текстов основных религий («не хлебом единым жив человек», «время собирать камни» и пр.);

\* философские сентенции и формулы («знаю, что не знаю», «мыслю, следовательно, существую» и т. д.);

\* литературно-художественные изречения и поэтические метафоры («добрыми намерениями вымощена дорога в ад», «быть или не быть — вот в чем вопрос» и т. п.).

Рассмотрим пять принципов симфоники, которые представляются нам исходными, наиболее важными и тесно связанными друг с другом по смыслу. Это принципы:

1) гармонического единства веры и знания;

2) мировоззренческих антиномий;

3) взаимного дополнения альтернатив высокой степени общности;

4) симфонического сомнения;

5) равного величия.

Перечисленные нормы суть необходимые, но недостаточные базовые компоненты проектируемой симфоники. Недостающие части, надеемся, будут восполнены в будущем другими исследователями-«симфониеведами».

**1. Принцип гармонического единства**

**веры и знания**

Это исходный принцип симфоники, включающий в себя требования: 1) взаимного ограничения веры и знания; 2) их взаимного дополнения; 3) симметрии веры и знания. Частным случаем данного принципа является требование перманентного и мирного диалога науки и религии, который бы способствовал единству этих форм социального духа.

Уточним, что понятие единства принципиально отличается от понятия единого. Единство (лат. *unitas*) разных *А* и *В* — это не их одинаковость (в смысле *А = В*), амомент их взаимного притяжения и полагания в более сложный предмет *С* (в смысле *А + В = С*). Граница между *А* и *В*, становясь центром их аттракции, одновременно соединяет и разъединяет данные противоположности. Устремленность *А* и *В* к центру-посреднику есть условие их взаимопроникновения и взаимоизменения, в результате чего характер их единства меняется, углубляется — вплоть до такого предельного случая, как превращение в единое, в монолит (лат. *solidus* — сплошное).

Согласно диалектике, мир обновляется через контакт различных. В своем единстве разные *А* и *В* дополняют друг друга и вырастают до частей единого целого. Гераклит и Анаксагор говорили о родстве всего сущего: из всего одно, и из одного — всё; во всём есть часть всего. Плотин наделяет всеединством тот умопостигаемый мир, который эманирует из Единого. Понятие всеединства русских философов-идеалистов обозначает органическое и совершенное единство единого и многого в строе бытия.

Особый смысл имеет понятие гармонического единства противоположных *А* и *В*. Гармония (греч. *harmonia*) — это связь, стройность частей, их соразмерность. Древнегреческие философы обозначали *гармонией* организованность Вселенной, которая противостоит хаосу. Гераклит толковал гармонию как внутреннее равновесное единство противоположностей: «Враждующиеся соединяются, из расходящихся — прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу»[[58]](#footnote-58). Аристотель учил о гармонии как завершенности целого.

Под гармонией веры и разума мы понимаем их диалектико-противоречивое единство и симметрию, их внутреннюю или внешнюю согласованность и соразмерность. Что гармонично и пропорционально, то истинно (А. Шефтсбери). Правда, не все признают реальность гармонии и ее несводимость к иллюзиям сознания. Так, П. Гольбах уверял, что идея гармонии есть чисто субъективное измышление, а на самом деле никакой гармонии быть не может[[59]](#footnote-59). Основой объективной либо субъективной гармонии является симметрия полярных сторон, а дисгармонии — асимметрия полюсов. Гармония и дисгармония суть особый вид отношений противоположностей внутри всякого целого.

Частный вид гармонии — логическая правильность умопостроений. Одни философы сополагают ее с непротиворечивостью знания, другие же доказывают, что чем парадоксальнее знание, тем оно более правильно и истинно. Сторонники распространения формально-логического закона непротиворечия на все интеллектуальные процедуры почитают за гармонию абстрактное тождество посылок и вывода. Напротив, в диалектической логике гармонической правильностью считается конкретное тождество уравновешивающихся контрадикторных утверждений, одно из которых, например, выражает свидетельство чувств, а другое — разума («речка движется и не движется»).

Равновесие веры и разума, как аспект их диалектического единства, прежде всего, означает их симметричность относительно друг друга. Симметрия (от греч. *symmetria* — соразмерность) — а) неизменность пропорции частей предмета относительно его преобразований и изменяющихся условий; б) свойство двучленных отношений типа равенства, родства, соседства, зеркальности. Симметрия — основа законов сохранения. Асимметрия — несоразмерность, непропорциональность, изменчивость соотношений частей объекта. Классическая диалектика учит, в каждом целом своеобразно соположены симметричное и асимметричное, и реальная гармония веры и разума есть трудно уловимая мера их симметрии и асимметрии.

В объективном мире и субъективной реальности сознания обнаруживаются разные виды гармонии. «Золотое сечение», открытое древними и тщательно изученное, в частности, Леонардо да Винчи, выражают несколькими числами Фибоначчи. В. Михайлов предположил в 1997 г., что эти числа выражают некий зашифрованный код закона природы и что природа, человек и его познание развиваются по законам числовой последовательности Фибоначчи. По гипотезе Михайлова, набор из 24 цифр является своеобразным цифровым кодом развития цивилизации.

Есть основания считать, что могут существовать весьма разные, но равноценные варианты гармонии веры и разума. Не все разделяют это мнение; пифагорейцы, например, считали самым лучшим из всех «золотых сечений» целостность пентаграммы; пентаграмма символизирует жизнь, здоровье и защиту от нечистой силы. Подобно тому, как критерий красоты существенно субъективен («на вкус и цвет товарищей нет»), субъективно-признанных эталонов гармонии веры и разума может оказаться больше, чем форм объективно-реальной гармонии в природе или среди геометрических фигур.

Как бы то ни было, важно теоретически типологизировать разные идеалы гармонии веры и разума. Провозглашая свой идеал, монотеист, скорее всего, перенесет акцент на сакрализованную *faith*-веру: отведет ей в целокупности веры и разума, условно скажем, долю в две трети, а профанному дискурсивному знанию — одну треть. Наоборот, наиболее вероятно, что атеист-материалист, отстаивая свой идеал гармонического соотношения веры и разума, отведет главную роль светскому дискурсивному знанию.

Всестороннее разъяснение принципа гармонического единства веры и разума предполагает методичную и подробную иллюстрацию случаев его эффективного применения в процессах построения фундаментальных научных теорий (например, теории кварков или теории раздувающейся Вселенной), философских систем (например, учения Платона о небесном мире идей или учения Маркса о грядущем коммунизме), богословских доктрин (например, объяснения Буддой Гаутамой причин человеческих страданий или образов духовных и плотских людей в посланиях апостола Павла) и т. д. Все это потребовало бы слишком много места, не предусматриваемого объемом книги.

Оставляя такого рода анализ будущим исследователям, покажем на одном, но весьма репрезентативном примере — на картине А. А. Иванова (1806—1858) «Явление Христа народу» — яркое олицетворение идеи гармонии веры и разума. В этом широко известном шедевре мировой живописи, над которым великий русский художник трудился с 1837 по 1857 годы, запечатлен, пожалуй, максимально емкий образ буквально равновесной — по 50 % на каждую противоположность — гармонии между миром веры (ученики Иоанна Крестителя) и миром знания (книжники и фарисеи).

Композиционная формула полотна представляет собой лемнискату Бернулли — геометрическую фигуру в виде математического знака бесконечности. В центре картины художник изобразил самого себя в виде бородатого старика в шляпе и с тростью, но так, чтобы его автопортрет не слишком бросался зрителю в глаза. В фигуре художника совмещены соприкасающиеся петли-овалы. Они, подобно чашам весов, находятся в полном равновесии. В левой петле, символизирующей мир духа и силу религиозной веры в Бога, изображены Иоанн Креститель с учениками, будущими апостолами. В правой петле, олицетворяющей мир рациональной науки, помещены фарисеи и книжники. Иисус Христос изображен в одной части картины, а сухая ветка на Мамврийском дубе — в другой. Ветка — это символ христианского учения. Если она желтеет, то есть если учение увядает, значит, нужен Иисус Христос для возрождения гибнущего учения — нужен тем, кому недостает веры. Таким образом, композиционная формула картины весьма динамична.

Каждый персонаж произведения Иванова выражает какую-то определенную и типичную физическую плоть: юноша и старец, раб и воин и т. п. С разной соматикой сопряжено соответствующее (спокойное, восторженное, страдальческое и пр.) состояние души и духа. Взять, например, фигуру Нафанаила, стоящего за спиной Иоанна Предтечи. Этот будущий апостол помещен в самый центр левого круга. Он стоит с опущенной головой, его лицо выражает горькое сомнение в вере в божественность приближающегося к ним Христа. В центре правого круга мы видим раба, сидящего на корточках с веревкой на шее. Раб предчувствует грядущее чудесное освобождение, улыбается — в нем пробуждается вера в Христа. Таким образом, в одном фокусе лемнискаты изображен сомневающийся в вере, в другом — сомневающийся в неверии[[60]](#footnote-60). Выходит, художник хочет сказать зрителю, что в истинно гармоничном человеке вера и религиозное чувство должны в равной степени дополняться разумными сомнениями и научными знаниями. И, наоборот, истинный ученый, вкупе с сомнениями, наполовину должен быть наполнен религиозной верой; в противном случае научное знание однобоко и несовершенно.

Но ни одному художнику до сих пор так и не удалось в полной мере изобразить идеал совершенного человека, поскольку всякое отдельное существо несет на себе неизгладимую печать ограниченности (рода, племени, времени, места, воспитания и т. п.), а «совершенства» же такая печать не имеет по определению. Всесторонний художественный идеал человечества с неизбежностью лишен «индивидуальности», и икона, пожалуй, лучше всего отображает его обобщенный лик. Вот что написал проф. М. Муретов о попытке художника А. Иванова изобразить Христа в картине «Явление Христа народу»: «Но, владея даром открывать и изрекать языком красок самые глубочайшие тайны человеческой души и сокровенная «святая святых» нравственно-религиозного гения человеческого, величайший художник оказался немощным в изображении центральной фигуры своей картины — Христа <…> образ Христа на оцениваемой нами картине производит впечатление чего-то незаконченного, второстепенного, туманно-неопределенного»[[61]](#footnote-61).

Рассматривая картину Иванова и вдумываясь в ее мировоззренческий смысл, фидеист-монотеист, быть может, мысленно скажет: «Художник заблуждается, уравнивая в правах веру и разум; предпочтение все же следует отдавать религиозной вере». А рационалист-атеист не согласится с живописцем потому, что, по его мнению, между верой и разумом должна быть обозначена резкая асимметрия в пользу разума.

А. А. Иванов уравновесил на полотне изображения людей разных когнитивных типов (верующих, сомневающихся и разумеющих). Он как бы говорит зрителю: «Я пережил в прошлом все полярные состояния веры, сомнения и знания. Я отдавал в молодости предпочтение религии, затем начал в ней сомневаться и в зрелом возрасте стал руководствоваться научными убеждениями. Однако в конце жизни я осознал односторонность своих прежних убеждений. Периодически колеблясь между полюсами религиозной веры, сомнения и научного разума, я, наконец-то, понял, что наилучшим может быть только среднее положение между ними».

В период работы над картиной художник увлекся философией позднего Ф. В. Й. Шеллинга. В частности, Иванову очень импонировала идея Шеллинга о художнике как средоточии, медиуме и спасителе мира. Поэтому не Господа Иисуса Христа, а самого себя автор поместил в центр лежащей на боку «восьмерки», составленной симметрично-равноправными крыльями познания — верой и разумом, религией и наукой. Образ центральной фигуры остро антиномичен — художник одновременно наделен атрибутами пророка и раба, мудреца и скептика, пылкого юноши и беспомощного старика; он принимает веру и сомневается в ней, он склоняется к истинам научного разума и в то же время предпочитает догматы религиозной веры*.* Двадцать лет ушло на поиски совершенного живописного воплощения этой антиномии.

Шедевр Александра Иванова — художественный образец принципа симфонического примирения фидеизма и эпистемизма. Аналоги этого принципа можно обнаружить в современной теологии (например, в теологии процесса Уайтхеда, учении о «точке Омеге» Тейяра де Шардена), а также в науке (скажем, в биологической теории эволюции и в обосновании антропного принципа в физике).

**2. Принцип мировоззренческих антиномий**

Этовторойважный принцип проектируемой симфоники. Познание предельных мировых целостностей вовсе не то же самое, что исследование обычных чувственно данных объектов, а прозрения религиозных пророков и научных гениев существенно отличаются от видения целогорядовыми людьми. Целое конкретно, его многопорядковая сущность образована невообразимым множеством внутренних противоположностей. Тем более неисчерпаема бездна таких бесконечно великих целостностей, как Бог, человечество, вечность, время, энергия, тяготение и т. д. Как интуитивно воссоздавать конкретность целого из его предельных частей и внутренних противоположностей? Можно ли логически непротиворечиво отождествлять полюса целого, опосредованные актуально-бесконечным переходом друг в друга?

Тут на помощь приходят, например, «негативная» теология (апофатика Псевдо-Дионисия Ареопагита, «ученое незнание» Николая Кузанского и др.) и философская диалектика (Гераклита, Лаоцзы и др.), которые осознанно опираются на принцип антиномизма. Антиномисты не прячутся за уверениями, будто ими понята и постигнута суть бесконечного взаимоперехода полюсов единого целого. Они лишь констатируют, что в силу равной обоснованности опытом и логикой все стороны антиномии (в форме апории, дилеммы, диалектического противоречия) должны быть оценены как относительно истинные и проблемно — в оговариваемых пределах — отождествлены друг с другом. Подлинно честная диалектика может быть, скорее всего, диалектикой антиномий, антиномизмом.

Первоначально термин *антиномизм* применялся в протестантской теологии, а позже в измененном смысле был принят в гносеологии для обозначения особого, амбивалентного, способа познания предельных целостностей. В исходном смысле под антиномизмом (греч. *anti* — против, *nomos* — закон; против закона; противоречие в законе) понималась доктрина, согласно которой христиане освобождены милостью Божьей от надобности повиноваться Моисееву закону. Антиномисты отклонили самое понятие повиновения как законопослушания; подлинная жизнь исходит от внутренней работы Святого Духа. Это утверждение противоречило не только учению Лютера, но также взглядам апостола Павла и Августина Аврелия.

Идея антиномизма зародилась в ранней церкви, когда некоторые еретики-гностики потребовали свободы от закона. В целом же доктрина антиномизма развилась в рамках протестантизма — из дискуссий о законе и Евангелии. Эта дискуссия была инициирована Агриколой, соратником Лютера и Меланхтона. Агрикола заявлял, что покаяние должно основываться не на силе закона и страхе перед наказанием, а на вере во Христа и любви к справедливости. Закон — это нечто лишнее, взятое из Ветхого Завета. Декалог Моисея нужен в суде, а не на кафедре проповедника.

Критикуя Агриколу, Лютер назвал его взгляд *антиномизмом* и написал трактат «Против антиномистов». Позже в антиномизме было обвинено левое крыло анабаптистов, которое выступило против сотрудничества церкви с государством, необходимое якобы для поддержания закона и порядка в обществе. По сходным причинам *антиномистами* в Англии в XVII веке именовали сепаратистов и индепендентов, а в XVIII веке — евангелистов, развивших доктрину внутреннего опыта и «новой жизни» как истинного источника добродетели.

В современном философском смыслеантиномизм — это принцип и метод познания и (или) изложения полученных выводов, основанный на широком использовании парадоксов, противоречий между одинаково доказуемыми суждениями. И. Кант констатировал антиномии рассудка, благодаря которым рассудок неизбежно запутывается в собственные сети. Метод антиномий применяли В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский и многие другие известные русские философы. И вообще одной из характерных особенностей русской религиозной философии является ее антиномический метод. После перестройки в России, в связи с критикой марксистской диалектики и рационалистического системного анализа, возродился интерес к антиномизму. Внешне антиномизм схож с классической диалектикой, поскольку предполагает теоретическое сталкивание и взаимоотражение противоположностей, однако в некоторых отношениях он отличается, например, от рационалистической диалектики Гегеля.

Предмет антиномического исследования — бесконечное целое, в котором таинственно опосредованы полярные противоположности. Чтобы совместить полюса такого целого друг с другом и определить меру их тождества и их взаимопереход, нужно постигнуть это бесконечное. Рациональное мышление обычно способно оперировать только понятием потенциальной бесконечности, а актуальная бесконечность, по-видимому, плохо поддается рационально-логической реконструкции, но постигается интуицией. Антиномизм ограничивает притязания и сферу применимости чисто формально-логического мышления, диалектической логики и рационально-системного анализа. Антиномию-противоречие типа «Бог есть монада и триада одновременно» не надо снимать, а надо преодолевать подвигом веры (П. А. Флоренский).

Мир — это не только бездна систем, но также антисистем, если под системой понимать совокупность элементов, рационально сконструированных человеческим умом. Мир целостен, конкретен и поэтому металогичен, сверхсистемен. Металогичное — предмет интуиции, а не рационального дискурса. Антиномизм противостоит, с одной стороны, эклектике, а с другой — рационалистическому систематизму. Тривиальный эклектицизм сополагает альтернативные принципы (например, парные категории) чисто механически и без рассуждений об опосредованности полюсов целого промежуточными звеньями. Напротив, антиномизм, отсекая надуманные альтернативы и отбирая равнореальные контрадикторные утверждения о целом, признает, что конъюнкция последних правомерна при условии их опосредования неким бесконечным содержанием, пока или вечно не доступным нашему разуму.

С другой стороны, антиномизм противоположен рационалистической софистике, карикатурно изображающей синкретичный и металогический клубок бытия в виде непротиворечивых типологизаций и систем понятий. В этом смысле антиномизм софийно соборен, но не софистичен. Антиномизм отправляется от осторожного предположения, что универсальные парные категории выражают разные опыты, разные факты и разные мироотношения, однако в силу равновеликости этих опытов ни одному из них нельзя отдавать явного предпочтения и невозможно игнорировать ни один из этих опытов.

Антиномизм толерантен, является противоядием от категоричного отрицания того, что рождено опытом инакомыслящих и чужими культурами. Он признает одинаковую правомерность как рационализма, так и сенсуализма, догматизма и антидогматизма, конкретизма и системного анализа, пантеизма и теизма и т. д. Однако антиномизм признает их лишь как частичные истины, требуя непременно оговаривать их границы и условия их опровержимости. Так, если невозможно убедительно опровергнуть ни идею Троицы в христианстве, ни мусульманское кредо Единого Бога, то лучше признавать относительными и равновеликими обе эти истины, нежели обе отвергать или только одну из них объявлять подлинным знанием.

Вот другой пример. Один знакомый индуист уверял, что умеет, раздваивая и отключая свое сознание, выходить в астрал, растворяться в Едином, постигать подлинное Бытие. Сторонник антиномизма не станет заявлять, что подобное в принципе невозможно, поскольку такая возможность допускается индуистским пантеизмом, а последний уже косвенно оправдан многотысячелетним опытом великой культуры Индии. Но в то же время антиномист обязан воспользоваться рациональными критериями теизма или атеизма и попытаться с их помощью проверить, действительно ли именно данный индуист умеет прямо связываться с абсолютом, Единым, бесконечным ничто?

Поэтому антиномист задаст рассказчику серию проверочных вопросов:

1) разве для того нам дан разум, чтобы по своей воле отключать сознание, раздваиваться и впадать в род беспамятства?

2) если это не беспамятство, то, пожалуйста, поделитесь с нами теми великими истинами, которые вами только что получены и которые, возможно, кроме вас никто на свете не знает;

3) если же, наконец, это ваше знание совершенно невыразимо словами или жестами, то изменило ли оно к лучшему ваше реальное поведение в жизни, не ухудшило ли ваше здоровье?

В большинстве случаев мы не получим внятных и определенных ответов, что заставит нас усомниться в подлинности сказанного данным индуистом, убережет от увлечения пантеизмом.

Равным образом можно уберечься от абсолютизации монотеистом-мусульманином утверждения, что все пророчества уже закончились и после Мохаммада пророков быть не может. В лучшем случае антиномист согласится, что Мохаммад в самом деле был последним великим пророком, но не вовеки веков вообще, а в отношении эры Авраама, авраамических религий. Опыт цивилизаций учит, что в истории одна длинная эпоха непременно сменится другой, и каждая крупная эпоха связана с именем какого-либо великого пророка, истины которого дополняли жившие в эту же эпоху пророки второго, третьего и т. д. рангов.

Учет всех равновеликих и дополняющих друг друга опытов помогает антиномисту сосредоточиваться на неведомом бесконечном посреднике между этими опытами и одновременно относиться к этому посреднику и катафатическим способом, и апофатически.

В свете антиномизма можно считать равновеликими оценки феномена конкуренции религий неоортодоксами, либералами и инструменталистами. Неоортодоксы убеждены, что только они способны судить о действительности, как она есть; они заявляют, что истинной может быть только одна вера, а все соперничающие с ней доктрины ложны. Либеральное богословие, напротив, усматривает опыт сакрального во всех религиях и допускает, что адептам различных конфессий есть чему поучиться друг у друга. Инструменталисты отказываются от идеи абсолютной истины и универсального опыта; для них каждая религия — это особый образ жизни, несоизмеримый с иными способами жизни, а культура — это особая и самодостаточная совокупность норм деятельности, инструментов и правил дискурса. Ни одна из этих точек зрения не может быть отвергнута антиномистом в полной мере.

Принцип мировоззренческого антиномизма, равно как и диалектическая логика, поддается частичной формализации. Предложим следующий вариант его формализации[[62]](#footnote-62). Алгоритм мировоззренческого антиномизма — это набор правил, позволяющих строить предельно общие модели объектов посредством особого синтеза парных категорий предельной или довольно высокой степени общности. Математика исследует операции умножения и деления, сложения и вычитания и т. п.; формальная логика изучает операции конъюнкции и дизъюнкции, отождествления и различения и пр.; антиномизм и диалектическая логика сосредоточиваются на интеллектуальных процедурах, позволяющих, например, проникнуть «внутрь» и выйти «наружу» (внутреннее — внешнее, сущность — явление) или определить силу воздействия одного на другое (причина — следствие, необходимое — случайное).

Таким образом, парные мировоззренческие категории допустимо брать не только в их предметно-содержательном аспекте, но также в операциональном ракурсе — как стратегемы действия и выстраивать из них такие технологические цепочки, которые позволяют достигать познавательного консенсуса. Общий алгоритм мировоззренческого антиномизма состоит из трех (и более) шагов.

Первый шаг***.*** Берем объект *N* как целое. Вычленяем в нем интересующие нас противоположности *А* и *не-А* с характерными для них противоречиями. Негативно определяем их друг через друга: *А ≠ не-А*. Как стороны *N* они имеют общие черты. Следовательно, допустимо их конкретное, с учетом различий, отождествление — позитивное определение *А* через *не-А* и наоборот (*А ≡ не-А)*. Получается антиномическое утверждение, что *А* равно и не равно *не-А*. (Например, а) *материальное* не есть *идеальное*, б) *идеальное*, по Марксу, есть *материальное*, пересаженное в человеческую голову и преобразованного в ней. Выходит, идеальное одновременно является и не является материальным.)

Второй шаг. Ищем другое основание для деления *N*, привлекая для этого близлежащую к первой паре вторую пару категорий *В* и *не-В*. Проводим с *В* и *не-В* те же операции, что с *А* и *не-А*. Затем находим для обеих пар общую меру их единства и объединяем их вокруг меры *М* как центральной для них категории: [(*А ≠ не-А*) + (*А ≡не-А*)] ← *М* → [(*В ≠ не-B*) + (*B≡не-В*)]. В каждом конкретном случае эта мера, как правило, выразится какой-нибудь непарной (по отношению к данной четверке) категорией. Всякая мерная категория служит задачам синтеза сближаемых пар, выражает их целое и располагается в геометрическом центре квадрата.

Например, в квадрате, составленном парными категориями тождества и различия, сущности и явления, центральное понятие идеала определим так: идеал есть существенное явление, представляющее собой тождество различных внутри единого целого. Если в центр поставить иную *М*, допустим, мерную категорию противоречия, то будут другие результаты: по Гегелю, противоречие есть существенное различие явлений в рамках их (субстратного) тождества.

Третий шаг. Продолжаем добавлять к *N* новые предикаты, восходя от первоначально абстрактной дефиниции к более обстоятельному дискурсу, к тому же привлекая реальный материал. Вокруг уже изученного категориального квадрата с центром *М* (в его углах которого стоят категории *А* и *не-А*, *В* и *не-В*), описываем ромб, причем, так, чтобы каждая его вершина была вершиной треугольника, построенного на одной из сторон квадрата. На противоположных вершинах ромба, соединяемых диагоналями, записываем имена категорий попарно из новой четверки: *С* и *не-С*, *D* и *не-D*. У обеих фигур остается один и тот же общий центр — мерная категория *М*, дефиниция которой после третьего шага становится еще более развитой и переходящей в миниатюрную теорию.

Например, требуется сформулировать и антиномично объединить категориальные дефиниции человека как целого (сомы-тела). В углы квадрата поставим *дух*, *материю*, *душу* и *плоть*; соответственно, в углах ромба, описанного вокруг квадрата, логично поместить близие по смыслу парные категории: *духовного* (пребывание духа в душе) и *материального* (оплотнение материи-субстанции), а также *одухотворения* (наполнение материи духом)и *одушевления* (оживление плоти).

Тогда понятие человека как целого определится как сумма антиномий-противоречий материи и духа, души и плоти. Вершины ромба укажут нам виды целостности: тело материальное и тело духовное, тело душевное и тело плотское. Построенная эннеада (девятка) категорий есть самая общая модель человека, мысленные эксперименты с которой позволяют реконструировать три конкурирующих учения о человека: 1) человек состоит либо из материи, либо из духа; 2) человек устроен из души и плоти, а дух — только разумная грань души; 3) в человеке есть три первоначала — дух, душа и плоть, вместе образующие тело (целое).

Формальная комбинаторика антиномий, разумеется, должна быть адаптирована к конкретному материалу и не имеет сколь-либо серьезного методологического смысла, когда сводится к чистой игре с межкатегориальными противоречиями. Всякий раз важен осмысленный отбор категориальных антиномий и отбрасывание «пустышек». Таковы общие характеристики принципа мировоззренческого антиномизма и одного из его алгоритмов.

Мировоззренческие и общенаучные антиномии не всегда «вечны». Иногда их решают. Среди способов снятия антиномий особо важен метод выявления либо изобретения операциональных инвариантов, являющийся следствием из философии операционализма. Родоначальник операционализма, американский естествоиспытатель и философ П. Бриджмен (1882—1961) выдвинул гипотезу, что научное понятие есть не что иное, как свернутая операция (практическая либо умственная) с эталонным объектом[[63]](#footnote-63). Многие научные вопросы лишены смысла, если нельзя найти схемы действия, посредством которых можно было бы получить на них ответ. Например, Бриджмен доказывает, что понятия массы и длины, имеющие макрофизическое определение, перестают что-либо внятно означать в отношении ко всей Вселенной или микромиру.

Бриджмен обнаружил инструментальную причину революции в физике в начале ХХ века. Ньютонианская физика формулировала свои главные понятия на основе представления об абсолютном пространстве, само же это представление, в конечном счете, опиралось на элементарную процедуру измерения тел стандартной линейкой. Линейка могла мысленно бесконечно раздвигаться по осям Декартовой системы координат, но получаемые с ее помощью измерения физических процессов совершенно не зависели от времен и скоростей физических взаимодействий.

Теория относительности возникла как сокращенное выражение нового умственного способа действия с эталоном длины: к движущемуся и измеряемому объекту присоединена линейка, на ней стоят свои часы, движения разных объектов со своими линейками и часами синхронизируются с помощью светового сигнала. Операциональный смысл принципа относительности заключается в операции умственного сопряжения линейки, часов и светового сигнала. Освоив новую схему действия с эталонами длины, времени и максимальной скорости перемещения, новая физика принципиально пересмотрела содержание своих основных понятий, а тем самым стала во многом несоизмеримой с прежней физикой.

В то же время знание операциональных особенностей классической и релятивистской физики позволило обнаружить условия, при которых оппонирующие стороны могут прийти к согласию («принцип соответствия» советского физика-академика В. А. Фока и др.). Если разные научные школы используют различную методику при изучении одного и того же объекта, то и представления об этом объекте у них складываются разные, поскольку различны операциональные значения употребляемых ими понятий. Термин используется один и тот же, а его операциональные смыслы могут сильно различаться. Отсюда и жаркие дискуссии. Для установления симфонического согласия требуется найти «операциональный инвариант». Если оппоненты начнут действовать по одинаковой схеме, то их операции начнут интериоризироваться приблизительно в одни и те же когнитивные образы. Это будет означать сближение и согласие их точек зрения. Операционализм Бриджмена получил хорошее экспериментальное подтверждение в «психологии деятельности» (школы Ж. Пиаже, Л. С. Выготского и Дж. Брунера).

Нередко антиномии религиозного, философского или общенаучного плана возникают из-за существенной несогласованности между двумя родами операций — операциями, интериоризующимися в чувственные представления, и операции, свертывающиеся в концептуальные структуры. В такой ситуации обычно говорят о нарушении принципа единства чувственной и рациональной сторон познания. Для разрешения противоречия между чувством и разумом нужно изобрести общий для них операциональный инвариант.

Одни авторы считают, что антиномии-проблемы являются истинным отражением объективных диалектических противоречий (С. Петров); другие рассматривают их как результат некоторой разновидности порочного круга (Б. Рассел); третьи истолковывают их как мнимые, кажущиеся феномены (Г. Д. Левин)[[64]](#footnote-64). Нам ближе утверждение И. С. Нарского: «антиномия есть сигнал о том, что в теории не все в порядке». Среди противоречий теории, как показал И. С. Нарский, особо выделяются «антиномии-противоречия», играющие важную роль в процессе развития научного познания. «Встречающиеся в познании формально-логические противоречия бывают двух существенно различных типов, между которыми, однако, также нет абсолютно жесткой границы, но граница неабсолютная проходит достаточно определенно. Во-первых, это случайные ошибки, и во-вторых, необходимо возникающие антиномии-проблемы, в которых механизм появления формально-логического противоречия есть способ сознательной или же стихийной формулировки диалектической познавательной трудности, а механизм последующего устранения этого формально-логического противоречия есть сторона (и притом совершенно необходимая) разрешения указанного диалектического противоречия познания»[[65]](#footnote-65).

Антиномия-проблема есть сложившаяся (в научной теории, философской системе или религиозной доктрине) ситуация, когда диалектические противоречия познавательного процесса обнаруживают себя как столкновение двух взаимоотрицающих суждений. Антиномичная ситуация внешне выглядит как столкновение двух равноправных суждений, вытекающих вроде бы из одной и той же системы понятий. По существу же эти суждения довольно часто могут иметь совершенно различную природу, происходить из операционально различных источников, выражать двойственную сущность человека как чувственно-рационального существа.

Одна из сторон антиномии может выражать в вербализованной форме данные, вытекающие непосредственно из чувственного канала связи сознания с деятельностью, второе — понятийное содержание знания. С точки зрения философов-марксистов, это формально-логическое по своему «внешнему виду» противоречие, в конечном счете, порождено объективным диалектическим противоречием, заключенным в практике как исходной основе познания. Чтобы устранить такую антиномию, необходимо либо подыскать подчиненную рациональному содержанию теории и адекватную ему наглядно-чувственную модель, либо, напротив, изменить рациональное содержание в соответствии с наличными чувственными данными, например, с логически перерабатываемыми фактами.

Простейшими примерами антиномий-противоречий описанного типа могут служить геометрические противоречия движения, зафиксированные в апориях Зенона. В апориях «Дихотомия» и «Ахиллес и черепаха» Зенон приходит к выводу о невозможности движения. Схема его умственного действия такова: разбить метрический отрезок на сумму дискретных математических точек. В этой дискретности уже неявно заложены предпосылки для вывода о дискретности движения, а в конечном счете — и о его невозможности. Чувственное же восприятие движения иное, чувства воспринимают движение как сплошной поток, как непрерывность.

Пока не удается, применительно к апориям Зенона, отыскать подходящий операциональный инвариант и примирить между собой чувства и разум. В связи с этим обстоятельством В. И. Ленин пишет, что недостаточно признать чувственный факт движения, но важно также выразить его в логике понятий. Пока же разум «(1) <…> описывает результат движения, а не само движение; (2) оно не показывает, не содержит в себе возможности движения; (3) оно изображает движение как сумму, связь состояний покоя»[[66]](#footnote-66). Чувственное же восприятие движения строится по иным принципам. Преодоление апории предполагает выработку какого-то нового теоретического и чувственно-наглядного способа оперирования с абстрактным объектом «движущаяся точка».

Возьмем теперь случай частично решаемой антиномии. Представим себе, скажем, график параболы в прямоугольной системе координат и спросим, прерывна или непрерывна эта функция? Зрение навязывает нам такой ответ: мы видим эту кривую линию непрерывной, нигде не замечаем в ней разрывов; следовательно, парабола непрерывна. Разум же действует по альтернативной схеме: кривая линия мыслится как совокупность дискретных математических точек; значение каждой такой точки находят опусканием перпендикуляров на оси абсцисс и ординат; значит, парабола прерывна. Возникает антиномия «кривая непрерывна и вместе с тем прерывна». Когда была изобретена умственная операция задания при каждой математической точке бесконечно-малой окрестности и было развито исчисление бесконечно малых величин, антиномия была в некотором смысле снята, причем, в пользу вербализованного чувственного восприятия кривой. Сложилась умопостигаемая картина слипания окрестностей соседних точек, и, таким образом, «дискретность» функции исчезла.

Вот третий пример. Геометрическая антиномия «кривое и прямое» в свое время казалась тоже неразрешимой. Ф. Энгельс пишет: «Геометрия начинает с открытия, что прямое и кривое есть абсолютные противоположности, что <...> они несоизмеримы между собой»[[67]](#footnote-67). Чувственный образ двух параллельных прямых наталкивает на мысль, что эти прямые никогда не пересекутся. «И тем не менее, — продолжает Ф. Энгельс, — уже вычисление круга возможно лишь в том случае, если выразить его периферию в виде прямых линий»[[68]](#footnote-68), то есть в виде замыкающихся друг на друга параллельных прямых.

Возникает антиномия-проблема: линия одновременно прямая и непрямая, вызванная противоречием чувственного и рационального. Ее разрешение было достигнуто, когда удалось изобрести новую познавательную математическую операцию — операцию асимптотического приближения. При таком подходе «ветвь кривой становится все прямее, не делаясь никогда вполне прямой, подобно тому как в аналитической геометрии прямая линия рассматривается как кривая первого порядка с бесконечно малой кривизной»[[69]](#footnote-69). Чувственно-наглядная модель асимптоты стала строиться в виде графика функции, как угодно близко подходящей к координатной оси, но никогда не пересекающейся с нею.

Как видим, антиномия-противоречие «кривое — прямое» исчезла в результате согласования между собой операциональных значений чувственного и рационального отображений кривого и прямого; прямая линия стала рассматриваться как частный и предельный случай кривой. Позже общая теория относительности доказала, что эта антиномия не является истинной — ведь всякое движение осуществляется по геодезическому пути, кривизна которого зависит от соотношения движущихся физических масс, от характера гравитационного взаимодействия.

Итак, часто антиномии-противоречия могут вызываться не столько противоречиями объективного мира, сколько ошибками в осуществлении операций со знаковыми комплексами — то есть быть продуктами рассогласования чувственной и рациональной «картинок» идеализированного объекта. Обнаруживая операциональные инварианты либо новые схемы действия с познаваемыми объектами, спорящие между собою люди способны приходить к симфоническому согласию.

**3. Принцип взаимного дополнения альтернативных**

**воззрений высокой степени общности**

Данный принцип, по-видимому, также можно отнести к основополагающим принципам симфоники. По своему смыслу он тесно связан с описанными выше принципом гармонического единства веры и разума и принципом мировоззренческих антиномий. Этот третий принцип симфоники мы устанавливаем путем широкой экстраполяции общенаучного метода альтернатив на область любых интеллектуальных столкновений мировоззренческого или фундаментально-идейного характера, будь то философские баталии, религиозные диспуты или научные дискуссии.

Общенаучный метод альтернатив был разработан австрийскими представителями философии критического рационализма для укрепления научной веротерпимости[[70]](#footnote-70). К. Р. Поппер (1902—1994), австрийский философ, эмигрировавший в Англию, сформулировал общую идею этого метода в книге «Объективное знание» (1972)[[71]](#footnote-71). Поначалу он намеревался придать методу альтернатив статус универсального метода научного познания и даже всеобщего критерия научной истины. Неважно, с чего начинать познание, полагает Поппер, но важно всегда подыскивать концепции, альтернативные по отношению к ранее принятым гипотезам. Затем требуется методично сталкивать между собой конкурирующие воззрения, выявлять и устранять ошибки, обнаруживаемые при их сопоставлении. Ожидается, что информация, получаемая при таком синтезе, будет больше той, что заключена во всех гипотезах, вместе взятых.

Суть метода альтернатив не столько в «критике» теории практикой и фактами, сколько в умозрительном открытии новых проблем и онтологических схем. Наиболее интересными в этом смысле являются как раз те теории, которые не выдерживают практических испытаний, — ведь из неудач можно извлекать полезные уроки, которые могут пригодиться позже для построения более совершенных теорий. Чем больше новых и неожиданных проблем возникнет в процессе преднамеренного сопоставления друг с другом альтернативных гипотез, тем больший эпистемический прогресс, по мнению Поппера, обеспечен науке.

П. Р. Фейерабенд (1924—1994), австрийский философ, в основном работавший в США, констатирует повсеместную утрату веры в непременную истинность научного знания. Это очевидное обстоятельство дает ему веское основание провозгласить принцип теоретического анархизма (плюрализма)[[72]](#footnote-72). По мнению Фейерабенда, исток альтернатив — в различии мировоззренческих и социальных установок ученых. Научное знание нагружено не только концептуальным, но также идеологическим содержанием. Есть множество равноправных типов знания. Сколь бы точно теория ни отражала факты, сколь бы универсальной она ни была в своем применении, ее фактическая адекватность выяснится лишь после ее сопоставления с альтернативами, изобретение и детализация которых поэтому должны предшествовать окончательному заключению о практическом успехе и фактической истинности теории.

Чем у нас больше альтернатив, тем быстрее растет наше знание, однако развитие науки никогда не приближает ее к заветной Единственно Истинной Теории. Альтернативные модели тем более эффективны, чем более радикально они отличаются от критикуемой модели. Отсюда, всем ученым полезно быть терпимыми к возникающим в их среде идейным и теоретическим разногласиям. Этот категорический императив вытекает из самой природы человеческого познания и потому должен рассматриваться как важнейшая норма научного этоса.

Даже если общепринятые точки зрения в высшей степени подтверждены опытом, им, тем не менее, следует противопоставлять теории, которые с ними в определенном отношении несовместимы и несопоставимы. Решающим обстоятельством в науке является не открытие новых фактов, а выдвижение нетривиальных метафизических идей. «В борьбе некоторого идеала с реальностью, — утверждает Фейерабенд, — этому идеалу всегда следует отдавать предпочтение»[[73]](#footnote-73). Нахождение новой онтологии как исходное звено в процессе построения альтернативы критикуемой теории вовсе не означает, будто новая картина мира лучше или истиннее старой. Альтернативные теории суть равновозможные видения мира, а теоретический плюрализм — существенная черта познания, стремящегося к объективности.

Фейерабенд формулирует четыре условия строгой альтернативы:

1) дополнительно к предсказанию, которое противоречит выводу из критикуемой теории, альтернатива должна включать в себя некоторое множество утверждений;

2) это множество должно быть связано с предсказанием более тесно, нежели только посредством формально-логической конъюнкции; предпочтительно органическое единство опровергающего предсказания и остальной части концепции;

3) требуется хотя бы потенциальное эмпирическое свидетельство в пользу альтернативы;

4) предполагается способность альтернативы объяснять прежние успехи критикуемой теории[[74]](#footnote-74).

Только при наличии всех этих условий у нас есть право заменить старую теорию ее альтернативой. «Две когерентные теории <…>, — читаем у Фейерабенда, — которые приблизительно согласуются в определенной области (и подтверждаются одними и теми же свидетельствами), будут заметно отличаться во всех областях, если они отличаются в конечном или счетно-бесконечном числе точек. Теории такого рода (я буду называть их строгими альтернативами) являются особенно подходящими для целей научной критики»[[75]](#footnote-75). Постепенно из общих и абстрактных догадок «конкуренты-заготовки» превращаются в полнокровные концепции. Функция таких конкретных альтернатив состоит в следующем: они выступают средством критики принятой теории, но иначе, чем критика теории фактами, — пишет Фейерабенд; — они не зависят от критики данной теории данными фактами.

Полемизируя с Поппером и Фейерабендом, американский историк науки Т. Кун (1922—1996) считает необходимым для ученых отстаивать истинность идей собственной научной школы и стараться вовсе не реагировать на критику оппонентов. Застрахованность от опасности альтернатив — не менее важные черты подлинной исследовательской программы, чем ее способности генерировать новые критические средства и проблемы. Ведь нередко критика (особенно на ранних этапах развития теории) не только не благоприятствует делу, сколько наносит ему ущерб. Атмосфера крайнего релятивизма и беспредельной критики порождает у ученого состояние теоретической и психологической неуверенности при выборе гипотезы, затрудняет развитие концепции до ее логического завершения и дедукцию всех мысленных следствий.

Обеспечение сравнительной теоретической стабильности, застрахованность от опасности альтернатив — не менее важные черты подлинной исследовательской программы, чем ее способности генерировать новые критические средства и проблемы. «Изобретение альтернатив — пишет Т. Кун, — это как раз то средство, к которому ученые <...> прибегают редко»[[76]](#footnote-76); любое научное направление сравнительно безразлично относится к критике извне, когда оно переживает стадию «нормальной науки». Таким образом, метод альтернатив не следует абсолютизировать.

Теоретические разногласия между научными школами во многом сходны с доктринальными столкновениями между религиозными конфессиями и с полемикой между представителями разных философских направлений. Поэтому имеет смысл распространить соображения Поппера и Фейерабенда о важности мирного столкновения альтернативных концепций в науке (с учетом поправок Т. Куна) на любой спор фундаментальных идей в современном мире. Конечно, при этом нужны какие-то специальные пояснения, но мы оставим их другим методологам.

В полученном путем экстраполяции «принципе взаимного дополнения альтернативных воззрений высокой степени общности» нетрудно усмотреть модификацию диалектического метода мышления. Как и в случае диалектического подхода, «принцип альтернатив» требует намеренно сталкивать между собой противоположности, настаивает на их взаимополагании, борьбе, взаимоотрицании и синтезе (диалектическом тождестве). Добавим, что:

1) изобретаемые альтернативные онтологические схемы должны быть соразмерными критикуемым точкам зрения, иметь равную им «солидность», что далеко не всегда достижимо;

2) критика должна считаться с особенностями обсуждения проблем в столь разных сферах, как религия, философия и наука;

3) «принцип альтернатив» не надо абсолютизировать, иначе при саморефлексии он сам себя логически опровергнет — ведь коль скоро для всякой фундаментальной идеи требуется альтернатива, то и сам «принцип альтернатив» необходимо опровергать «принципом запрета альтернатив»; следовательно, не всегда нужно изобретение мировоззренческих альтернатив.

Пропаганда и широкое применение этого принципа в дискуссиях на научные, философские и религиозные темы может серьезно пополнять субъективные источники развития познания, придавать умственным движениям новые импульсы.

**4. Принцип симфонического сомнения**

Это четвертый основной принцип симфоники. Его можно сформулировать примерно так: альтернативные суждения, в которых разум способен выявлять вольное или невольное искажение истины, проистекающее от корыстного либо бескорыстного намерения, следует обоюдно подвергать предупреждающему сомнению. Речь идет, в первую очередь, об альтернативных суждениях относительно религиозных доктрин, философских воззрений, общенаучных картин мира, фундаментальных научных теорий.

Сомнение «вообще» противоположно вере и уверенности. Оно представляет собой состояние нерешимости или колебания в принятии или отвержении какого-либо тезиса — вне зависимости от того, берется ли этот тезис сам по себе или в противопоставлении иному предположению. Сомнение есть атрибут всякого уровня познания, в том числе, эмпирического. Недаром древние мудрецы говорили: «Подвергай все сомнению».

В. Ф. Эрн пишет: ««Задача философского сомнения чисто положительная: в каждом данном вопросе, в каждой детали проблемы — устранять и разбивать положительные воззрения, свои или чужие, лишь для того, чтобы заменить их другими, более гибкими, более обширными, более живыми»[[77]](#footnote-77). «Где нет сомнения — там просто нет мысли…»[[78]](#footnote-78). «Сомнение, будучи имманентно актам познания, будучи заложено в самой природе философской мысли, есть то, чем движетс*я* мысль, оно есть *πρωτον κινουν* [перводвигатель] философского мышления»[[79]](#footnote-79).

Авторы считают нужным различать: разрешенное сомнение, допускающее сомнение и предупреждающее сомнение. Разрешенное сомнение — это такое сомнение в истинности какого-либо суждения, результатом которого сложится убеждение в его истинности или ложности. Допускающее сомнение — такое сомнение в истинности какого-либо суждения, которое не опровергает его истинности и не сменяется уверенностью в ней. Предупреждающее сомнение — такое сомнение в истинности какого-либо суждения, которое необходимо разрешить для устранения противоречий в учении.

«Симфоническое сомнение» предполагает все три названных типа сомнения и, подчеркнем еще раз, оно одновременно направлено на предельно общие альтернативные идеи с целью их согласования или диалектического отождествления друг с другом.

Самыми яркими примерами применения принципа симфонического сомнения в философских дискуссиях могут служить записанные Платоном диалоги, в которых ведущую роль играет Сократ (470—399), автор искусства майевтики. Задавая собеседнику серию каверзных философских вопросов, Сократ заставляет его сомневаться в том, что тому прежде казалось несомненным. Постепенно рождается диалектический синтез тезиса и антитезиса — синтез более глубокий и менее сомнительный, чем исходный тезис.

Так через симфоническое сомнение спорящие стороны приближаются к истине. И все же расширение и углубление знания о мире в целом ведет к умножению сомнения «вообще». Это обстоятельство Сократ выражает в знаменитом изречении: «Как много надо знать, чтобы узнать, как мало я знаю». Или кратко: «Знаю, что не знаю».

Феномен радикального сомнения связывают не только с именем Сократа, но также с философией скептицизма. Сомнение философов-скептиков значительно глубже и шире обыденного сомнения. Иногда усилия скептика направлены на то, чтобы просто посеять неуверенность в обсуждаемом тезисе. Науку симфонику же интересует более конструктивный скептицизм, который, ставя под сомнение все конкурирующие воззрения, добивается терпимого отношения к ним всех участников спора. Кратко охарактеризуем скептицизм в целом и его разновидности.

Скептицизм (греч. *sceptikos* — разглядывающий, расследующий; тот, кто пока еще не нашел истину и продолжает ее искать):

1) в теологии и философии это особая критическая позиция теоретического разума, требующая ставить под радикальное сомнение всякую общую мысль, в том числе убеждение в существовании надежного критерия истины; вместе с тем практический разум вовсе не обязан во всех ситуациях исходить из принципа тотального мировоззренческого сомнения;

2) в обычной жизни скептицизм есть практическая предрасположенность к сомнению в истинности любых убеждений (моральных, религиозных, политических и др.); люди способны сомневаться в чем угодно.

Все скептики сомневаются в возможности сформулировать смысл жизни общества и индивида и выработать идеал гармонической жизни. Скептицизм очень напоминает апофатическое богословие. Критика религий при помощи скепсиса — например, через высказывание сомнения в существовании загробного мира, возможности чудес, эффективности обрядов и таинств — обнаруживается во всех прошлых и современных культурах. Скептическая критика прямо или косвенно способствует уточнению постановок и решений религиозно-философских проблем, а также укреплению церквами способов идеологической самозащиты.

Скептик не отрицает того, что сам может видеть, слышать или чувствовать, но всякие рациональные истолкования чувственных данных считает сомнительными. В случаях выбора между противоречащими друг другу суждениями «*S есть P*» и «*S не есть P*» крайний скептицизм не признаёт достоверным ни одно из них. Поэтому настоящий скептик обязан колебаться в принятии стратегических решений. Он не должен быть уверен в правдоподобности какого бы то ни было учения, ему следует считать неопределенной каждую вещь на уровне ее сущности. Он исходит из убеждения, что на всякое доказательство всегда найдется такое его опровержение, которое окажется не менее сильным в логическом и идейном смысле.

Принципиальный и полный скептицизм в чистом виде редок. Чаще мотив скептицизма обнаруживается в виде соответствующей тенденции общественного умонастроении, фрагмента какой-нибудь философской или богословской системы. Скептицизм активизируется в периоды идеологических кризисов, смены мировоззренческих ориентиров.

Первая европейская школа скептиков, как известно, была основана Пирроном из Элиды (360—270 до н. э.). Говорят, подобно Сократу, Пиррон ничего не писал, а устно учил, что мудр и счастлив тот, кто следует принципу эпохе, то есть полностью воздерживается от всяких утверждений и отрицаний и пребывает в состоянии атараксии, или невозмутимости. В частности, он заявлял, что поскольку вопрос о различении добра и зла совершенно не ясен, то следует воздерживаться от моральных суждений. Переосмысливая мысль Протагора о равной истинности всех мировоззренческий суждений, Пиррон не столько создавал собственную систему, сколько старался развенчать уже сложившиеся учения. Его ученик Тимон (320—230 до н. э.) был близок к киникам и пропагандировал пирронизм в своих антифилософских сатирических стихах.

Для симфоники в особенности привлекателен своей конструктивностью умеренный скептицизм, которого придерживались последователи Пиррона в платоновской Академии, в особенности Аркесилай и Карнеад (II в. до н. э.). Они ввели представление о разных степенях вероятности знания (пробабилизм) и приписали вероятностный характер всякому знанию, кроме математического. Согласно академическому скептицизму, из двух противоречащих друг другу суждений об одном и том же предмете одно более вероятно, чем другое. Отсюда, в отличие от крайних скептиков-чудаков, академики могли выбирать более целесообразный способ практического поведения.

Поздний скептицизм связан, в первую очередь, с именами Энесидема и Агриппы (I в. до н. э.), а также Секста Эмпирика (кон. II—начало III). Энесидем сформулировал десять, а Агриппа пять опровержений (тропов) тезиса о возможности достоверного знания. В позднем скептицизме принцип сомнения понимался как относительная истина, ибо если его направить против себя, то он логически самоопровергается. Энесидем, Агриппа и Секст Эмпирик, с одной стороны, критиковали ученых-догматиков и отстаивали тезис о вечном поиске истины. С другой стороны, они критиковали агностиков, считающих вещи принципиально непознаваемыми.

Средневековый скептицизм обнаруживается в фольклоре и ересях. Абеляр считал сомнение началом и концом познания в силу необъятности мира и неспособности нашего разума охватить универсум. Иногда с помощью умеренного скептицизма богословы доказывали слабость рационального познания и первенство религиозной веры над разумом. В эпоху Возрождения античный скептицизм развивают Эразм Роттердамский, М. Монтень, Ж. Боден и др. Они подвергают сомнению непонятные им места из Библии, доказывают, что вряд ли о какой-нибудь сущности можно достоверно знать, а потому лучше полагаться на высший Разум. Боден ратовал за свободу совести на том основании, что главные идеи всех религий одинаково недоказуемы.

В Новое время Р. Декарт (1596—1650) принялся очищать научный разум при помощи требования фундаментального сомнения. Чтобы дойти до самых простых и самоочевидных истин, — говорил Декарт в сочинении «Рассуждение о методе» (1637), — нужно вначале подвергнуть сомнению и тщательному пересмотру все накопленные знания. Для нас более всего несомненен сам факт нашего сомнения. Сомнение есть главный акт подлинного мышления. Поэтому «я мыслю, следовательно, существую» (*cogito, ergo, sum*). В идеологии раннего Просвещения скептицизм с особой силой проявился у П. Бейля (1647—1706). В своем «Историческом и критическом словаре» (1695—1697) Бейль призывает отказаться от доказательств истинности религиозных утверждений, так как они вообще не поддаются рациональному обоснованию; лучше полагаться не на разумную, а на противоразумную веру. В науке и философии, по мнению Бейля, не может быть никаких абсолютных и несомненных истин, «истинности» нужно предпочесть «вероятность».

Скептицизм Б. Паскаля (1623—1662) и Д. Юма (1711—1776) принимает форму острой критической реакции на религиозные и философские догмы, становится все более радикальным и приближается к агностицизму. Акцентируется идея о том, что лишь в процессе бесконечного познания человек, возможно, хоть как-то приблизится к достоверному знанию сущностей вещей. Имеющееся же знание никогда не бывает полным и точным, поэтому разуму следует смирить свои притязания и уступить место религиозной вере. Юм видел в скепсисе средство избегать ошибок и предвзятых взглядов и сеял сомнение в надежности любой отрасли знания − физики, философии, истории, этики и теологии.

В XIX в. С. Кьеркегор (1813—1855) в своем религиозном экзистенциализме подчеркнул радикальную потребность человека в совершении иррационального «прыжка в веру». Современные неоортодоксы и теологи-экзистенциалисты доказывают, что исключительно через веру в Бога можно искать абсолютную истину. В ХХ—ХХI веках скептицизм продолжает развиваться как в традиционной форме (Б. Рассел и др.), так и в формах безбрежного релятивизма, гносеологического анархизма, постмодернистской феноменологии (А. Пуанкаре, П. Фейерабенд, Ж. Бодрийяр и др.).

Принцип симфонического сомнения, сориентированный на парадигму умеренного скептицизма, может стать полезным интеллектуальным инструментом для поиска согласия между «буйным» ортодоксальным догматизмом («фанатизмом») и радикальным нигилизмом. Войне атеистов-нигилистов с религиозными догматиками не видно конца, и ослабить их пыл можно разве что при помощи конструктивного скепсиса. Оценим догматизм и скептицизм под критическим углом.

Понятие догматизма имеет два смысла — религиозный и светский. Христиане обозначают термином *догмат*(от греч. *dogma* — кажусь (правильным), мнение, постановление) такое положение, которое продиктовано всезнающим Богом, принимаемое ими на веру за непреложную истину, неоспоримую и неизменную при любых обстоятельствах. Если Церковь формулирует новый догмат, конкретизирующий ее официальную доктрину, то его также считают в целом профетическим, продиктованным Богом. В позднеантичной греческой философии под догматом (*dogmata*) понимали философское учение, наиболее характерное (традиционное) для той или иной школы. Секст Эмпирик называл *догматиками* тех, кто высказывал утвердительные суждения или учения в противоположность во всем сомневающимся скептикам.

Христианство придало термину *догмат* смысл охранительной функции символа веры, направленной против демонизма еретиков. Когда христианская церковь при Константине Великом стала государственной, ее догматы обрели силу государственных законов, а еретики, нарушающие догматы, объявлялись государственными преступниками. Согласно православию, догматы суть учения, утвержденные на первых семи Вселенских соборах (325—787). К ранее принятым догматам Римская католическая церковь присовокупила те учения, которые официально утверждались тем или иным папой или собором. В соответствии с постановлением Первого Ватиканского собора (1869—1870), эти новые догматы нужно принимать с той же силою веры, что и истины откровения или церковной традиции.

Со временем, в связи с критикой церкви, термины *догмат* и *догматика* были в определенной мере дискредитированы. Тем не менее, в религиозном смысле понятие верующего-догматика имеет, в основном, положительный оттенок — «это тот, кто ни на йоту не сомневается в Слове Божьем, не поступается принципами своей веры». В светском плане понятие догматизма получило скорее негативное значение — *догматиком* именуют того, кто утверждает что-либо без достаточного основания и остается при своем мнении несмотря на веские возражения оппонентов. По И. Канту, философ-догматик — это метафизик, игнорирующий данные опыта.

Насмешка над упорствующим в своем заблуждении догматиком-философом либо догматиком-ученым обусловлена, в конечном счете, сложившимся в XX веке когнитивным стереотипом: «все рукотворные истины и правды суть истины относительные; они подвержены постоянному изменению; никто не держит истину за хвост». Догматики, тем не менее, важны, чтобы сохранять и стойко оборонять от эрозии и критики идейное ядро сложившего воззрения (мировоззрения, картины мира, фундаментальной научной теории). Фанатики определенной религиозной конфессии, философской системы или научной школы чаще всего искренне отстаивает свои догмы до конца, и в этом смысле они достойны уважения.

Антиподом догматизма, как известно, является релятивизм, а принцип сомнения способен, по нашему мнению, исполнять функцию посредника между ними. Рассмотрим такую возможность на примере диалектики религиозного мироотношения и амбивалентности христианской теологии. Симфоническое сомнение в рамках религиозной полемики догматиков и релятивистов предполагает опору на знание противоречия между двумя важнейшими тенденциями в каждой религии.

Первая из этих тенденций заключается в том, что многие религии (скажем, авраамические) признают свое общее — вкупе с другими религиями — происхождение из единого Источника, а потому вынуждают своих сторонников терпимо и почтительно относиться к иноверцам (доктрина пророка Ноя; Ной всем, без исключения, предлагал спасаться от всемирного потопа в ковчеге; правда, мало кто его послушал). Вторая тенденция обусловлена потребностью оберегать уникальность собственного религиозного канона и энергично противопоставлять его канонам всех прочих религий. Переоценка значимости «своего» пути к Богу ведет к фанатизму, а абсолютизация «тождества религий» — к релятивизму, внецерковному экуменизму и религиозной бездеятельности. Принцип симфонического сомнения нацелен в данном случае на критику этих односторонностей и диалектическое удержание их положительных моментов.

Диалектически двойственна в рассматриваемом ракурсе не только религия, но и теология. Теология теоретически опосредует отношение между монотеистической религией и светской философией. С одной стороны, теология выполняет функцию идеологической защиты и рационального обоснования «родного» вероучения, которое питает ее духовно и психологически и с которым богослов чаще всего связан конфессиональными узами. С другой стороны, теолог находится в сравнительно свободном философском поиске. Из множества философских альтернатив, созвучных умонастроению и мировоззрению близкого ему сословия современников, он выбирает и переосмысливает подходящий концептуальный инструментарий.

Посредническая амбивалентность «выводной» (деривативной) теологии — палка о двух концах. Наличие у теологии философского полюса не только стимулирует свободомыслие богослова и умножает возможность выражать личное кредо средствами разума, но также порождает опасность ереси, инакомыслия, пересмотра традиционного вероучения. Поэтому молодые религии защищают себя от ревизионизма наложением гласного или негласного запрета на отвлеченное богословие. Конфессиональная теология, с одной стороны, подчиняется авторитету устава и исполняет заказ клира, а с другой, пытается бороться с церковными вероучительными ограничениями.

Чем больше самостоятельно мыслящий богослов поглощен философской частью своего исследования, тем меньше его волнуют чисто конфессиональные задания. Привлекая к своим сочинениям внимание широкой публики, выдающийся богослов тем самым способствует росту массового интереса и симпатии к той церкви, которой он служит. Поэтому церковь (если она прочно укоренена в обществе и надежно защищена от ересей) постоянно нуждается в собственных оригинальных мыслителях и поощряет их деятельность.

Напротив, если богослов не оригинален в философском отношении и если его труды мало чем отличаются от катехизиса и комментариев по поводу принятых доктрин и догматов, то публика им мало интересуется, и интеллектуальная польза от него для церкви невелика. Впрочем, карьера такого богослова может быть вполне безоблачной, не омрачается идейными конфликтами с церковными властями. А вот незаурядного богослова почти всегда подстерегает опасность впасть в ересь. Поэтому религиозные организации бдительно контролируют и по мере надобности ограничивают творчество своих богословов (достаточно вспомнить судьбы таких крупных мыслителей XX века, как Тейяр де Шарден, Павел Флоренский, Сергей Булгаков, Александр Мень).

Есть и другой, не менее важный аспект раздвоенности теологии, на который указывает П. Тиллих: «Теология находится в постоянном движении между двумя полюсами — между лежащей в ее основании вечной истиной и той временной ситуацией, в которой эта вечная истина должна восприниматься. Мало существовало таких теологических систем, в которых удавалось достичь совершенного равновесия между этими двумя требованиями. В большинстве случаев приходится либо жертвовать элементами истины, либо выказывать неготовность говорить о ситуации. Иным же теологическим системам присущи оба этих недостатка»[[80]](#footnote-80). Так, христиане-фундаменталисты стремятся к полюсу вечной истины, а все современное считают безусловно вторичным, несущественным, частным, преходящим и дедуцируемым из предельных библейских формул. Модернисты, напротив, полагают, что библейские истины не более и не менее ситуативны, чем нынешние религиозные постулаты, поэтому современные теологические утверждения не следует логически выводить из догматов вечной Вести.

Принцип «симфонического» сомнения следует адаптировать к описанным выше феноменам амбивалентности каждой религии и теологии.

Критически охарактеризуем теперь такой антипод симфонического сомнения, как нигилизм. Нигилизм (лат. *nihil* — ничто) — бунт против веры в Бога, полное отрицание общепринятых культурных идеалов, попрание всех положительных духовных ценностей, нападки на истину, протест против всех и вся. В. И. Даль определяет нигилизм как «безобразное и безнравственное учение, отвергающее все, чего нельзя ощупать», а известный американский социолог Р. Мертон саркастически выразился о нигилистах так: «они не веруют в Бога и не ходят в баню».

Нигилисты называют отрицаемые ими идеи абсолютно ложными. Психоаналитики объясняют периодическое появление массового нигилизма в том или ином обществе как «результат разрушения баланса между гнетущим ханже­ством традиций и буйством бессознательного». Основные формы нигилизма: религиозный, философский, этический, политический, обыденно-поведенческий. Суть религиозного нигилизма ясно выражена Ф. М. Достоевским: «Если Бога нет, то все дозволено». Порой этот нигилизм неточно отождествляют с атеизмом или сатанизмом.

На уровне обыденного сознания религиозный нигилизм выражается в циничном оскорблении религиозных чувств и достоинства верующих. Метафизический нигилизм основан на идее абсолютного ничто («нет ни Бога, ни вечного бытия») и сопряжен с философией крайнего индивидуализма и волюнтаризма. Этический нигилизм не знает критериев добра и зла, отвергает общечеловеческую мораль, склоняется к примитивному гедонизму. Политический нигилизм есть буйный протест против всяких существующих социальных порядков, государства и семейных ценностей. Нигилизм обыденно-поведенческий — это циничное отношение к святыням, вандализм, варварское разрушение культурных ценностей.

Согласно пессимистическому нигилизму индуистов и буддистов, жизнь лишена смысла и назначения, коль скоро она сводится к нескончаемой смене рождений и смертей и поскольку человек вынужден спасаться от такой жизни. В Европе в Средние века (в XI веке) еретиков называли «нигилианистами». В философию термин *нигилизм* ввел Ф. Г. Якоби (1799), обозначив им крайности учения Фихте об эгоизме абсолютного «я». Как специфическая разновидность философии скептицизма нигилизм начал складываться в России в XIX в. в первые годы правления Александра II.

В русской литературе термин *нигилист*, вероятно, впервые употребил критик и эстетик Н. И. Надеждин в своей статье о Пушкине для журнала «Вестник Европы». Надеждин уравнял нигилизм со скептицизмом и трактовал его в смысле: «ничтожество», «пустота», «невежество». Понимание нигилизма как синонима революции и аморализма развил известный публицист-консерватор М. Н. Катков, который усмотрел в нигилизме весьма опасную угрозу для общества.

И. С. Тургенев в романе «Отцы и дети» (1862) создает яркий образ Базарова. Его герой утверждает: «В теперешнее время полезнее всего отрицание — мы отрицаем». Автор доброжелательно относится к своему герою, и его мягкая насмешка над Базаровым подпадает под наше понятие симфонического сомнения. Вопреки в общем-то негативному смыслу ярлыка *нигилист*, присвоенного Базарову великим русским писателем, созданный им литературный образ нигилиста стал кумиром разночинной молодежи с присущим ему кредо: «Нигилист — это человек, не склоняющийся ни перед какими авторитетами и не принимающий на веру никакие принципы». Благодаря Тургеневу понятие нигилизма стало очень популярным в России и на Западе. Д. И. Писарев в статьях «Базаров» (1862) и «Реалисты» (1864) выразил программу нигилизма так: «Что можно разбить, то и нужно разбивать; что выдержит удар, то годится, что разлетится вдребезги, то хлам».

Для революционных демократов 60—70-х годов XIX века *нигилист* — это борец с крепостничеством, революционер. Консервативные писатели, напротив, брали данный термин как бранную кличку для особых нарушителей социального порядка. Российские обыватели ошибочно считали, что философия нигилизма присуща только ужасным преступникам и бунтовщикам из числа интеллигентов-разночинцев: убийцам царя Александра II (1881), политическим террористам, тайным заговорщикам. Интеллектуалы придавали ей более широкий смысл. Так, Н. А. Бердяев охарактеризовал в целом учение Толстого об «опрощении» как нигилизм. Ф. М. Достоевский в романе «Бесы» (1873) оценил нигилизм как «главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом».

В то время как консерваторы ругали нигилизм как проклятие времени, Н. Г. Чернышевский, напротив, в романе «Что делать?» (1863) разглядел в нем положительный фактор переходного состояния русской мысли, важную стадию борьбы за свободу личности, проявление истинно-бунтарского духа молодого поколения. П. А. Кропоткин, идеолог анархизма, в своих воспоминаниях «Записки революционера» говорит о нигилизме как символе борьбы личности за свою свободу против любых форм тирании и лицемерия. По существу, нигилизм был представлен Кропоткиным как философия положительного отрицания, отстаивающая утилитаризм и научный рационализм против всякого эстетства и притворства.

Являя собой эклектическую смесь вульгарного материализма с позитивизмом, российский теоретический нигилизм XIX века отрицал все общественные науки и философские системы, государственный строй, церковь, семейные устои. Свои убеждения интеллигенты-ниспровергатели черпали из атеистического естествознания, видя в религии — невежество, считая, что только наука способна его искоренять. Нигилисты любили цитировать сочинения Л. Фейербаха, Ч. Дарвина, Г. Спенсера. С одной стороны, они остро конфликтовали с Русской православной церковью, поскольку отрицали в человеке духовное начало, а, с другой, — со светской властью, потому что не признавали учения о божественной природе государства.

Тема конфликта отцов и детей стала впоследствии традиционной для русской литературы. При сравнении тургеневского Базарова с Саввой, героем драмы Леонида Андреева, легко увидеть деградацию нигилизма от веры в науку к оправданию терроризма как средства для достижения своих конечных целей. На Западе ярким образцом религиозного нигилизма может служить воспевание М. Штирнером (1806—1856) крайнего индивидуализма в работе «Единственный и его собственность».

Ф. Ницше обозначил заимствованным им у Тургенева термином *нигилизм* потерю смысла существования, утрату высших ценностей, вырождение человечества: «нет больше ничего, во имя чего следует жить и к чему надо было бы стремиться». Нигилист есть тот, кто считает все свои стремления тщетными. Преодолеть нигилизм, по Ницше, можно через идеи о воли к власти и вечном возвращении.

Применяя принцип симфонического сомнения, с одной стороны, к нигилизму (в религии, философии, науке), а с другой, к догматизму, можно, вероятно, добиваться ослабления их взаимной враждебности и даже некоторого взаимного согласования ряда их деклараций. Повторим, что принцип симфонического сомнения был бы вряд ли эффективным, если его применять в крайних формах радикального или фундаментального сомнения, проповедуемого последователями Пиррона или Декарта. Предпочтительнее применять его в умеренных — мягких и доброжелательных — формах.

**5. Принцип равного величия**

Это пятый основной принцип симфоники, тесно сопряженный с вышеизложенными предыдущими принципами и вытекающий из них. Его формулировка имеет позитивный и негативный аспекты.

Во-первых, в позитивном аспекте, равновеликими следует считать те мировые и национальные религии, базовые догматы и доктрины которых косвенно проверены долговременным развитием сопряженных с ними культур. Равновелики исходные идеи всех традиционных философских систем, если они отвечают той или иной типической жизненной правде (смыслу жизни). Равновеликими в науках являются все те современные альтернативные теории, которые имеют фундаментальный характер и одинаковое эмпирическое подтверждение. Все равновеликие фундаментальные воззрения имеют примерно одинаковую относительную истинность.

Во-вторых, в негативном аспекте, следует подвергать решительному сомнению всякое суждение, которое объявляет безусловно истинным только какую-то одну религиозную, философскую или научную модель предельной целостности (целостности бытия, космоса, уровня материи, жизни, человечества).

Покажем, например, что окончательным критерием величия и правды какой-либо религии является продуктивность и мощь той культуры, которая вытекает из этой религии. Мы разделяем «религиозно-хозяйственную модель культуры», согласно которой генотипом культуры является признанное сообществом людей единство религиозных идеалов и экономических архетипов. Это единство представляет собой новое качество, не сводимое ни к духовному бытию, ни к материальному существованию. Методология данной модели восходит к гилеморфизму Аристотеля и выработана в ХХ веке С. Н. Булгаковым[[81]](#footnote-81) и М. Вебером[[82]](#footnote-82).

Генезис и рост культуры объясняется в «религиозно-хозяйственной модели» как взаимное отражение религии и экономики, изменяющих друг друга и стремящихся к динамически-противоречивой гармонии. По С. Н. Булгакову, вся культура имеет хозяйственную и духовно-религиозную подоснову. М. Вебер обосновал мысль о решающей роли протестантизма в распространении духа капитализма — стремления к экономической активности, умножению капитала, бережливости, личной предприимчивости и т. п. Этот дух материализовался в экономических отношениях капитализма и консолидировал их правовой нормой священной частной собственности. Обращаясь к противоположной сакральной норме, провозглашающей священной государственную собственность, мы обнаруживаем социалистические производственные отношения и социалистическую культуру.

Даже самый общий взгляд на историю той или иной культуры подтверждает вывод о том, что религия активно участвует в творении наиболее значимых идеалов и энергично способствует созиданию нового социального строя с благоприятными условиями для прогресса общества. Так, всего сорок лет понадобилось пророку Моисею, чтобы из массы бывших рабов выпестовать людей новой культуры, самой высокой по тем временам. Десять заповедей, переданных Богом людям через пророка Моисея, стали духовным фундаментом еврейской культуры. Основная часть этих заповедей обнаруживается в законодательствах современных стран и документах международного права. У иудеев впоследствии учились видные греческие философы, в том числе, Пифагор и Сократ.

Сегодня не нужно много доказывать, что христианство предопределило культуры большинства народов Европы и Америки, а также России, дало толчок к развитию экспериментального естествознания и изобразительного искусства, столь малохарактерных, например, для культуры классического ислама. Христианство освящало активную физическую трансформацию земного мира, тогда как ислам наложил табу на попытки соревноваться с Аллахом в творении предметного мира и создавать карикатуры (изображения) на совершенные Божьи творения. Для христианина человек — образ и подобие Бога, то есть существо творящее и возвращающееся к Богу через преображение своей природной обители. Заметим, что пролетарский лозунг о разрушении мира насилия до основания и строительстве нового мира — не откровение революционеров-богоборцев, а подражание христианскому принципу преображения человека и мира.

Экспериментальная наука и изобразительное искусство Западной и Восточной Европы как профессии возникли в монастырях и выполняли культовые функции, подобно тому, как многое в искусстве Древнего Египта выросло из похоронного обряда и представлений о загробной жизни, из воспроизводства умения обустроить саркофаг и погребальную пирамиду. Лишь по мере относительно самостоятельного развития церковная функция естествознания бороться с ересями и вредными мифами дополнялась светскими функциями познавательного и практического характера; так же случилось и с искусством. Ни наука, ни искусство европейцев новой эры никогда не отрывались полностью от породившего их христианства.

Формы социальной жизни стран, исповедовавших христианскую культуру, в их истоке обусловливались своеобразием взаимопроникновения христианских идеалов и экономических архетипов. Так, учение А. Смита о свободе и принципах экономического предпринимательства было навеяно Нагорной проповедью Иисуса Христа о любви к ближнему: «Относись к другому так же, как ты относишься к себе». Ф. Энгельс детально выяснил сходство между первоначальным христианством и Интернационалом и установил духовное родство христианского идеала общества и социалистического идеала. Как бы ни восставали К. Маркс или Ф. Ницше против христианства, оба они в иносказательной форме дублировали христианский образец нового человека и царства справедливости.

Многие российские историки доказывают, что православие революционизировало хозяйственную жизнь и быт славянского этноса, вызвало к жизни могучее русское государство, самодержавие. Но впоследствии православие временами становилось тормозом для экономики России и подвергалось внутреннему и политическому реформированию. Реформы Никона и Петра I откололи от русского православия старообрядческую часть России, а во главе Священного Синода был назначен гражданский чиновник, обер-прокурор. Советский атеизм был, по сути дела, массовым диссидентским движением внутри общехристианской культуры ХХ в.; христианские идеалы жили в нем в извращенной форме и в подчинении социоцентрической религии культа вождя, культа партии-церкви и культа избранного советского народа. И вообще практически всякий атеизм есть всего лишь теневая структура религии как формы общественного сознания, то есть эпифеномен религии.

Если представить некие весы, на одной из чаш которых высится фигура Иисуса Христа, а на другой собраны все гении науки и искусства, творившие в рамках христианской культуры в нашей эре, то есть шанс, что все-таки перетянет чаша Христа. Ибо не видно конца животворному влиянию христианского импульса на нашу культуру (в отличие, например, от недолговечных теорий Ч. Дарвина или А. Эйнштейна). Таким образом, мировое величие и историческая правда христианства неоспоримы.

Не менее величественна в истории культур фигура пророка Мохаммада, родоначальника ислама. Проповедь Иисуса Христа о равенстве всех людей и народов перед Богом, против порабощения человека человеком проложила дорогу Мохаммаду. Улемы именуют его «отцом наций» — по аналогии с Авраамом, «отцом народов». Проповедь Мохаммада способствовала духовному перерождению в единую нацию (причем в кратчайшие исторические сроки) полудиких племен Аравии, и на месте язычества утвердился строгий монотеизм.

С горсткой приверженцев Мохаммад отбивал атаки многочисленных врагов, а потом, когда за ним пошли многие, сумел поставить на колени две могущественных империи — Византийскую и Персидскую. В Средние века вплоть до XIII века христианская церковь, боровшаяся с гностиками, арианами и другой ересью, запрещала изучать труды Аристотеля и интересоваться античным язычеством; ислам же сохранил многое из великого наследия эллинов, впоследствии транслированное (в частности, через Испанию) в Западную Европу.

В рамках ислама расцвели медицина, астрономия, математика, география, философия, теология, поэзия, искусство арабески и каллиграфии. Европа заимствовала из исламской культуры этиловый спирт, лютню, гитару, литавры, прообраз новой готической архитектуры, нынешний порядок подачи блюд на стол (суп, мясо, птица, печенье и т. д.), искусство геральдики, поэтическую рифму (какой она выглядит в новоевропейском виде), алгебру, некоторые фигуры богословской логики и многое другое. Вплоть до эпохи Возрождения в Европе на евразийском континенте лидировала именно культура ислама. Весь этот духовный взлет — от полудиких и почти безграмотных бедуинов до алгебры и утонченной поэзии — немыслим без миссии Мохаммада. А. С. Пушкин восторгался сурами Корана и в ряде своих стихотворений пытался подражать рифме арабов. Очевидно, что ислам в целом равновелик с всемирным христианством.

Л. Н. Толстой, отойдя в конце своей жизни от русского православия, поставил идеалы ислама выше христианских и сожалел, что чересчур стар, чтобы стать мусульманином. Великий русский писатель, по нашему мнению, глубоко неправ. Вряд ли стоит оценивать одинаково мощные культуры — христианство и ислам (равно как индуизм, даосизм, буддизм и т. д.) — по принципу хуже или лучше или выше или ниже). Приведенные выше факты могут служить красноречивым свидетельством в пользу «хозяйственно-религиозной модели культуры».

Могут возразить, что даже если религия служит источником культуры (наряду с экономическими архетипами), тем не менее, она вовсе не обязательно сохраняет эту свою роль внутри уже развившейся культуры. Разве не может случиться так, что по прошествии времени ее воздействие на растущий организм культуры ослабеет, а сама она выродится в генератор суеверий, религиозных конфликтов, станет тормозом эволюции искусства и науки? Например, христианская культура испытывает ныне серьезный кризис, сопровождающийся ростом аморализма и бездуховности. В ответ на этот кризис возникло движение ранних христиан. Лозунг Назад к Христу! стал массовым фундаменталистским движением в христианских субкультурах конца ХХ—начала XXI веков.

Что ж, такое возражение имеет под собой некоторые основания, и его не надо отметать с порога. Но оно не отменяет того обстоятельства, что культура, уже определившаяся в своем развитии, тем не менее, сохраняет принципиальные черты своего исходного генотипа. Кризисы в культуре вызываются, например, чрезмерной политизацией религиозной жизни.

Деполитизируясь и отдаляясь от государственного бюрократического аппарата, религиозное учение способно восстанавливать свою духовно-созидательную мощь. В условиях жесткой политической борьбы духовных лидеров монотеистических религий подлинные заветы Бога и учения великих пророков подменяются конъюнктурной герменевтикой, уходят в тень. Искаженный религиозный идеал обращается в инструмент для достижения эгоистических вожделений и утрачивает некогда живительную силу. С увяданием же религии заболевает весь организм культуры, а с ее реформацией культура обретает новое дыхание.

Наглядным примером равновеликих национально-философских идей могут служить такие конкуренты, как *русская идея* и *американская* *идея*. Борьба россиян за первую или вторую идею имеет массовый характер и чаще всего оценивается как конфликт патриотов и «космополитов». Покажем равновеликую обоснованность обеих идей в философском и социально-культурном аспектах.

**Русская идея**. Одна из моделей возникновения русской идеи основана на геометрических представлениях. Допустим, в коллективном сознании значительной части русского народа Россия предстает такой открытой иным народам срединной целостностью (соединяющей два континента — Азию и Европу), которая вбирает в себя культурные противоположности западных и восточных соседей. В русском самосознании возникает картина слияния, переплавки и гармонизации этих противоположностей в громадном евразийском тигле. Результат наглядного синтеза — воображаемое избавление от односторонностей западных и восточных культур и вывод о естественном праве России на мировое лидерство. России должно быть дело до всего, что происходит в других странах, в каждой восточной и западной точке, до всего на свете. В этом смысле русская культура космополитична — она объединяет на гигантской территории множество этносов, более 60 разговорных языков.

С громадностью России сопряжена склонность русских к масштабности мышления, к размышлениям о бесконечном, вечном и духовном; при этом ослаблено внимание к детализации и кропотливой проработке злободневных проектов. Русская идея едина, многомерна и противоречива; в ней конфликтуют реальное и утопическое, сакрально-религиозное и мирское, эволюционное и эсхатологическое.

Одни авторы пытаются разглядеть ее в логике российской истории, другие — в геополитическом положении России и реальной роли русского народа в судьбах человечества, третьи — в сфере русских мечтаний и мифов о будущем. Многие авторы отмечают, что именно особенности геополитического посредничества обусловливают такие бинарные оппозиции в русском менталитете, как: 1) индивидуализм — коллективизм; 2) смирение — бунт; 3) природная стихийность — монашеский аскетизм; 4) тяга к сильной государственности — анархическая вольность; 5) атеизм — монотеизм; е) великодержавность — мессианский универсализм; 6) западничество — славянофильство.

Ф. М. Достоевский считал, что русская идея когда-нибудь станет синтезом всех национальных идей европейских стран и трактовал ее как способность к всемирной отзывчивости и всечеловечности русского народа. В своей статье «Русская идея» (1888) В. С. Соловьев связал эту идею с монотеизмом, мессианизмом, государственностью, внутренней правдивостью, вселенским братством, жертвенностью своим ради других народов; он раскрывал идеал «Святой Руси» как воспитание в русском человеке чувства священного благоговения перед родной землей, а также толерантности ко всем людям и народам.

Н. А. Бердяев в произведении «Русская идея» (1946) особо отметил такие моменты русской идеи, как соборность, всеединство, космизм, антропологизм, сострадательность, коммунитарность, эсхатологичность. Г. П. Федотов описывал современное русское начало как столкновение революции и традиции. По Л. П. Карсавину, русская идея нагружена целью оптимально добиваться всеединства и бессмертия человечества; в такой трактовке философски преодолевается противоречие между космополитическим принципом христианства и националистическими следствиями из вероучения об избранном русском народе. Отмечают и такие аспекты русской идеи, как почвенность и максимализм. Космизм и диалектику положительного всеединства В. К. Бакшутов считает наиболее важными особенностями русской идеи[[83]](#footnote-83).

Роль России как посредника-щита в конфликтах между Востоком и Западом вела к тому, что в ней государственная власть устремлялась к тоталитаризму и отчуждалась от гражданского общества; народу приходится мириться с деспотизмом власти и жестким изъятием прибавочного продукта. По словам великого поэта М. Ю. Лермонтова, Россия — это «страна рабов, страна господ». «Такое положение, — пишет Е. В. Сидорова, — привело к формированию отношения к труду как не дающему материального достатка и к привычке к тому, что результат труда будет отнят государством. Религиозная установка на “ненакопление сокровищ” была дополнена представлением о бессмысленности обогащения и верой в патерналистическое предназначение политической власти»[[84]](#footnote-84).

В. И. Даль заметил, что «русский крепок на трех сваях: авось, небось, да как-нибудь». Спор славянофилов и западников есть внутренний социоцентрически-религиозный спор о сакральном ядре и стратегии развития русской культуры, о путях спасения России и человечества. И славянофильство, и западничество представляют собой различные формы проявления русского патриотизма, причем в равной степени. Различие между ними заключается в расхождении ответов на три вопроса: 1) русская культура уже полностью сформировалась, а если да, то не требует ли она охраны от дестабилизирующих влияний иноземных культур Запада и Востока и стояния на своей почве (почвенничество)? 2) русская культура еще либо до конца не оформилась, либо ее существо в ближайшее время выявится? 3) уникальность русской культуры не в том ли, что она всегда пребывает только в форме процесса освоения и гармонизации всех иных культур — и культур народов, живущих внутри России, и культур иноземных?

В любом варианте ответа русскому народу будет приписаны универсальность, всеединство и превосходство. Согласно этой точке зрения, русский народ превосходит народы Запада потому, что в его культуре сконцентрированы не только лучшие черты западных культур, но влита также эссенция Востока. По той же причине он превосходит и восточные народы. Отсюда вытекает его всечеловечность, способность воплощать в себе сущность родового человека. И. А. Ильин подчеркивал энергийный, волевой и творческий характер русской идеи.

Если отрицательно ответить на первый вопрос и дать положительные ответы на второй и третий вопросы, тогда надо идти дальше и спросить, чего же на сегодняшний день, прежде всего, не хватает для внутреннего баланса русской культуры — восточного или западного влияния?

Итак, трем вопросам отвечают три конкурирующие модели:

1) идти своим путем почвенника, не оглядываясь ни на Запад, ни на Восток и при особой нужде вообще ограждать себя от них железным занавесом (это мы уже «проходили» в эпоху сталинизма);

2) сегодня преимущественно нужна западная политика, ибо азиатского у нас уже через край;

3) следует повернуться лицом к Востоку, поскольку мы уже пресытились западной бездуховностью, техницизмом и расчетливостью.

Привлекательность того или иного ответа имеет историческую обусловленность, в разные периоды нашей истории политически и идеологически верх брала одна из этих трех моделей. Политическая история России свидетельствует: сменяется очередной самодержец, изменяется и геополитический вектор деятельности государства. Но действие, как известно, равно противодействию: официальному правительству противостоит теневой кабинет, а взявшие верх западники обвиняются славянофилами в непатриотизме (и наоборот).

Будучи политически признанным и сакрализованным массовым сознанием русских, тот или иной мистико-геометрический идеал устойчив в отношении рационалистической критики и обусловливает исторический зигзаг нашего культурного развития. Выходит, русская идея обладает свойством реальности, и в своей общей форме она достаточно понятна и наглядна. Вместе с тем, более определенные и однозначные формулировки русской идеи никогда не получали всенародного признания.

Русская идея антиномична, а антиномия на то и антиномия, что к обеим ее сторонам поневоле испытываешь одинаковое доверие. Н. А. Бердяев в трактате «Русская идея» наделил русскую идею эсхатологическим измерением и верил, что ее проявление будет усиливаться по мере завершения всемирной истории и приближения Царства Небесного.

**Американская идея,** альтернативная по отношению к русской идее, обоснована не менее фундаментально, поэтому — в свете симфоники — ее нужно считать равновеликой русской идее. То, что национально свято для русских, вовсе не свято для других народов. Отвергая по понятным причинам загадочную для них русскую идею, североамериканцы, например, склонны в своей массе исповедовать сходную по внешней форме, но противоположную по смыслу американскую идею.

Часто проводят аналогию между исходом евреев из Египта и переселением англичан-пуритан в Новый Свет. В основе идеала американской исключительности, сакрализуемого всей мощью государственной машины США, лежит, возможно, следующее представление. Североамериканская нация сформировалась из эмигрантов — наиболее активных и жизнеспособных выходцев из всех народов нашей планеты, пассионариев, авантюристов, диссидентов. В крови среднестатистического американца течет кровь всех землян и, таким образом, эта кровь есть квинтэссенция родовой крови *homo sapiens*.

«Убеждение в том, что мы являемся избранным Богом народом и обладаем божественным мандатом распространить наши благородные демократические институты по всему остальному погруженному во мрак миру, поощряло нас нести на себе бремя белого человека, — заявляет американский историк Т. Бейлин. — <…> — Мы, американцы, продолжаем верить, что являемся могущественной нацией не потому прежде всего, что нас наделили чудесными природными ресурсами, а потому, что в наших генах было нечто врожденное, которое дало нам возможность стать великими»[[85]](#footnote-85).

Культура США возникла и непрерывно созидается путем синтеза культур всех народов, а поэтому она всегда должна быть открыта для любых иноземных влияний и находить отклик в сердцах представителей любой неамериканской культуры. Говоря иными словами, именно США будто являются центром современного человечества, средоточием сущностных сил родового человека и венцом его эволюции, а американское — чуть ли не общечеловеческое. Напрасно другие народы противятся влиянию агрессивной идеологии американского империализма, плодам американского материального и духовного производства — ведь для их же пользы!

Почитание этой, по мнению американцев, трудно опровержимой идеи духовно и организационно объединяет граждан США, питает их патриотизм с младых ногтей и до глубокой старости. Именно она образует ядро американского образа жизни, основную религию и объединительный символ американцев.

В США разрешены почти все законопослушные космоцентрические религии, но при условии, что они не разрушают американскую идею. Вместе с тем для подкрепления этой идеи, прежде всего, используются такие направления христианства, как баптизм и методизм — приверженцы именно этих конфессий избираются на пост президента США (исключение составил католик Джон Кеннеди). Трудно себе представить, чтобы американцы избрали своим президентом кришнаита или мусульманина. Идеал избранности обычно формируется с помощью особой, осваивающей предельные целостности иллюзии, интуитивно-мистического озарения и подкрепляется обычным чувственным опытом и методами рационального познания. Правда, у «богоизбранных народов» трудная судьба.

Сравнивая русскую и американскую идеи — сквозь призму плодотворности русской и американской культур, в плане веры в них русских и американцев, а также в аспекте их философской обоснованности, — сторонник симфоники обнаружит их принципиальную равновеликость и призовет остро конфликтующих между собой отечественных патриотов и «космополитов» к идеологической терпимости и поиску согласия.

Аналогичные примеры равновеликости кардинальных альтернативных воззрений нетрудно отыскать в материалах дискуссий по фундаментальным вопросам естествознания, гуманитарных и общественных наук (в спорах ученых о реальности торсионного поля, существовании виртуальных частиц, природе химической ассоциации, сущности жизни и психики, генезисе естественного языка и пр.). Тем самым, можно верифицировать наше утверждение о когнитивной ценности симфонического «принципа равновеличия».

**ВЫВОДЫ**

1. Чтобы симфоника выполняла функцию кодекса мировоззренческой толерантности, ее принципы и категории должны стать понятными и высокообразованной «элите», и малообразованному «массовому человеку». Поэтому в ней занижен уровень требований к глубине специальных знаний и веры, ухищренности логической аргументации, умению вербализовать интуицию. В симфонике, как в своего рода когнитивной ризоме, прогнозируется причудливое переплетение корней интуитивной символики (идиограмм) нуминозных объектов, фигур логики, грамматических оборотов, аналогем риторики. Развитая симфоника будет опираться не только на строгие принципы и категории, но также на популярные религиозные притчи, философские афоризмы, поэтические метафоры и литературно-художественные изречения. В фундамент симфоники следует заложить, по меньшей мере, пять принципов: гармонического единства веры и знания; мировоззренческих антиномий; взаимного дополнения альтернатив высокой степени общности; симфонического сомнения; равного величия.

2. Принцип гармонического единства веры и знания включает требования: а) взаимного ограничения веры и знания; б) их взаимного дополнения; в) симметрии веры и знания. Частным случаем данного принципа является требование перманентного и мирного диалога науки и религии, который бы способствовал единству этих форм социального духа. Бывают разные, но равноценные варианты гармонии веры и разума. Ярким образцом художественного воплощения гармонии веры и разума может служить картина А. А. Иванова «Явление Христа народу». Сегодня многие видные богословы, философы и ученые применяют на практике указанный принцип.

3. Принцип мировоззренческих антиномийадаптирован к особенностям познания предельных мировых целостностей. Антиномизм софийно-соборен и противоположен рационалистической софистике. В силу равной обоснованности опытом и логикой обе стороны антиномии (в форме апории, дилеммы, диалектического противоречия) суть равноценные относительные истины. Антиномизм толерантен, являясь противоядием от категоричного отрицания того, что рождено опытом инакомыслящих и чужими культурами. Принцип мировоззренческих антиномий поддается частичной алгоритмизации — например, как последовательность правил построения предельно общих моделей мира, представляющих собой синтез парных категорий предельной или высокой степени общности. Поиску согласия между сторонами антиномии иногда способствует выявление их операционального инварианта.

4. Принцип взаимного дополнения альтернативных воззрений высокой степени общности возник в результате экстраполяции общенаучного метода альтернатив на область любых интеллектуальных столкновений мировоззренческого или фундаментально-идейного характера. Его суть в том, что даже общепринятым воззрениям, в высшей степени подтвержденным опытом, следует, тем не менее, противопоставлять альтернативные взгляды. Решающим обстоятельством в симфонической критике является не открытие новых фактов, а изобретение нетривиальных метафизических идей, новой онтологии. Как и в случае диалектического подхода, «принцип альтернатив» предполагает намеренное сталкивание между собой противоположностей, их взаимополагание, борьбу, взаимоотрицание и синтез (диалектическое тождество). Вместе с тем «принцип взаимного дополнения альтернатив» имеет ряд ограничений, и неправомерно считать его применимым всегда и везде.

5. Принцип симфонического сомнениянаправлен одновременно на все конкурирующие предельно общие идеи. Альтернативные суждения, с целью их согласования или диалектического отождествления друг с другом, следует обоюдно подвергать предупреждающему сомнению, выявляя в них вольные или невольные искажения истины. Ярким примером применения принципа симфонического сомнения является майевтика Сократа. Симфонику в большей степени интересует конструктивный скептицизм, который, ставя под сомнение все конкурирующие воззрения, добивается терпимого отношения к ним всех участников спора. Принцип симфонического сомнения— полезный интеллектуальный инструмент в поиске согласия, например, между ортодоксальным догматизмом, радикальным релятивизмом и нигилизмом.

6. Принцип равного величия имеет два аспекта. Во-первых, равновеликими можно считать те мировые и национальные религии, базовые догматы и доктрины которых косвенно проверены долговременным развитием сопряженных с ними культур и отвечают той или иной типической жизненной правде; равновеликими в науках являются все те современные альтернативные теории, которые имеют фундаментальный характер и одинаковое эмпирическое подтверждение; все равновеликие фундаментальные воззрения имеют примерно одинаковую степень истинности. Во-вторых, следует подвергать решительному сомнению всякое суждение, которое объявляет безусловно истинной только какую-то одну религиозную, философскую или научную модель высокой степени общности (модель целостности бытия, космоса, уровня материи, жизни, человечества).

**2. ВАЖНЕЙШИЕ**

**ПОНЯТИЯ СИМФОНИКИ**

**1. Оксирома**

Чтобы приступить к поиску путей симфонического согласия между конкурирующими воззрениями, нужно вначале хорошо изучить, а затем попытаться сопоставить исходные посылки этих воззрений. Иными словами, надо вначале выяснить идейные основы альтернативных точек зрения. При этом следует различать «идейную основу» и «идейное основание».

Под основой логично понимать неразвитое основание, а под основанием — развитую основу, определяющую свое окружение[[86]](#footnote-86). В. И. Даль под основой подразумевает остов, скелет, первичный очерк, набросок будущего сооружения или предмета. Гегель сравнивает основу с зародышем растения или человека, в котором еще нет развившихся частей-органов, нет четкого размежевания внешних и внутренних деталей. Основа, по Гегелю, безразлична к различиям своих предстоящих внутренних и внешних определений; это непосредственная самостоятельность. Внутреннее и внешнее в основе слиты воедино. Самостоятельной основой, считает Гегель, служит непосредственное, внутри себя многообразное существование.

Основа — не некий фундамент, на котором покоится готовая конструкция, а всего лишь остов («основ») еще не возведенной конструкции, своего рода генотип будущего фенотипа. Так, научная идея, взятая сама по себе и пока не развившаяся в теорию, есть основа, но не основание будущей теории. Когда же идея развернется в систему понятий и следствий, то станет основанием обоснованного — различенным единством исходных посылок и выведенных из них последствий. То, что вначале было основой, со временем обособится во внутреннее ядро (основание) своего окружения (обоснованного). Выделившись из своей сплошной основы, основание внутренне разовьется со временем в сложное единство частей и противопоставит себя обоснованному — внешнему «*своему-иному*», тоже сложившемуся в дифференцированное целое.

Основание — то, что в данном отношении берется за непосредственное, а основанное — то, что опосредованно. Если *А* определяет *В*, то *А* можно называть основанием, а *В* — обоснованным (где *А* и *В* — сущности и явления, вещи и процессы). Характер зависимости *В* от *А* является производной от условий их взаимодействия. Внутренние различия между основанием и обоснованным могут перерастать в противоречия, снимаемые новой основой.

Любое конкретное основание относительно. Оно противоположно не только своей исходной основе, но и безосновности, то есть небытию, ничто, полному отсутствию сплошности, определений и обусловленности. Ф. Шеллинг доказывал, что сущность любой основы заключена в первооснове. Первооснова предшествует всем противоположностям и различиям, всему существующему, любым относительным основам. Следовательно, она есть абсолютно безосновное, полное безразличие и недвойственность — некая первичная точка общности основы и основанного.

Как уже говорилось, основа религиозного учения — некоторый догмат. Из догмата вырастает доктринальное основание вероучения, которое обусловливает особенности конфессионального мироотношения. Взяв за основу какую-нибудь генеральную идею, философ разъясняет и конкретизирует ее — создает основание своей системы. Это основание позволяет ему вывести и обосновать множество следствий. Взяв за основу многообещающий исходный принцип, ученый кладет его в основание своей гипотезы — строит схематическую онтологию объекта и подбирает подходящую методологию. Далее следствия из гипотезы подвергаются эмпирической проверке, и, подтверждаясь фактами, гипотеза становится теорией. В случае опровержения гипотезы данными эксперимента и наблюдения ее основу и основание приходится пересматривать. Как видим, между основами конкурирующих воззрений, будь то воззрения религиозные, философские или научные, есть нечто общее.

Поскольку именно к общему, прежде всего, прикован интерес симфоники, есть потребность обозначить это общее каким-нибудь специальным «симфоническим» термином. В этих целях введем термин*оксирома*(от греч. *όχύρωμα* — твердыня).

Под оксиромой будем понимать исходное положение, принимаемое на веру и лежащее в основе некоторого общего воззрения — религиозного учения, философской системы, научной теории.

Далее классифицируем оксиромы на явные и скрытые. Явная оксирома четко выделена и осознана именно как основа определенного мировоззрения или фундаментальной научной теории. Как правило, ей присваивается особое имя (например, догмат *о Троице*, идея *воли к власти*, принцип *наименьшего действия*).

Скрытые оксиромы имеют неясный статус, их первостепенная ценность не всегда осознается и подчеркивается, для них не придумываютспециальных названий. И все же скрытые оксиромы не менее фундаментальны, чем явные; без них главные выводы соответствующих учений и теорий не могли бы иметь значительной логической силы.

Например, положение о Библии как единственном Священном Писании, открытом человечеству Богом, непосредственно не включено в основу христианского вероучения — в кредо Никейского собора или Афанасьевский символ веры. Однако хорошо известно, что это положение не менее значимо для христиан, чем догматы, перечисленные в символе веры. Без сакрального отношения к Библии христианская вера и рациональная теология были бы невозможны. Поэтому указанное утверждение о Библии можно считать скрытой оксиромой — основой всего кафолического, то есть вселенского христианства.

Примером скрытой оксиромы в философии диалектического материализма может служить идея превращения виртуального существования в реальное. Эта идея не относится к числу четко формулируемых элементов марксистской онтологии, и, тем не менее, именно она служит основой для понимания общей идеи развития и смысла всех законов диалектики. Так, закон отрицания отрицания, позаимствованный марксистами у Гегеля, предполагает образ таинственной материализации идеальных форм — овеществления снятых качеств, виртуально пребывающих в сфере невидимой сущности в виде различных потенциальных возможностей.

Пример скрытой оксиромы в фундаментальном естествознании — утверждение об универсальности сил отталкивании. В теоретической физике есть явная оксирома — принцип всемирного тяготения, — но нет явно и строго сформулированного принципа всемирного отталкивания. Теоретическое сопряжение категорий притяжения и отталкивания дает основу для понимания таких явных оксиром в физике, как принцип симметрии и принцип «действие равно противодействию».

Для краткости назовем скрытые оксиромы *криптами* (от греч. *κρύπτω* — скрывать, прятать): крипта есть такая оксирома, фундаментальнаяроль которой не подчеркивается или даже не осознается. Полемизирующие между собой оппоненты, как правило, считают собственные крипты истинными, а крипты своих противников склонны оценивать как ложные.

Примеры «истинных» крипт только что приведены выше. Множество примеров «ложных» крипт легче всего искать в межрелигиозных спорах. Например, мнение об абсолютной точности русского синодального перевода Библии негласно бытует внутри Русской православной церкви в функции «истинной» крипты. А английскую трансляцию Библии, допустим, Церковью Свидетелей Иеговы, русские православные богословы скорее отнесут к разряду «ложных крипт». И наоборот.

Веровательное отношение к оксиромам бывает несомненным, скептическим либо имплицитным (непроявленным). Ни на йоту не сомневающаяся вера способна серьезно препятствовать процессу рационального постижения мира; скептическая вера, наоборот, часто содействует рациональному мышлению; роль имплицитной веры амбивалентна.

**2. Древо познания**

Для обозначения конструкции, построенной из основы, основания и обоснованного (оксиром, дефиниций и следствий) воспользуемся понятием *древа познания*.

Древо познания — это совокупность оксиром, определений и важнейших выводов, религиозного учения, философской системы или научной теории. Все прочные учения и фундаментальные теории можно рассматривать как оригинальные модификации древа познания: сколько таких учений и теорий, столько же и модусов древа познания. В древе познания особо важны коренные положения, питающие соками всю сому учения или теории. Выше корней, на стволе, растут ветви — положения меньшей степени общности и важности; листья же на ветвях символизируют множество суждений-выводов.

Например, древо познания классической механики составляют: а) корень — идеи Ньютона об абсолютном пространстве и времени; б) ветви — понятия материальной точки, системы отсчета, скорости, ускорения, силы, массы, импульса, механической энергии, вариационные принципы механики, законы Ньютона, законы сохранения; в) листья — главные выводы из принципов и законов классической механики.

Различия в оксиромах и даже в определениях, входящих в состав древа познания, как правило, обусловливают существенные доктринальные или теоретические разногласия в целом. Поясним это характерными примерами религиозных битв и научной полемики.

В 1054 году в христианстве случилась первая великая схизма, и некогда единая Церковь распалась на два враждебных друг другу лагеря. Расколу предшествовали шесть веков идеологической и политической борьбы Рима с Константинополем. Одно из коренных идейных расхождений между этими двумя центрами христианства связано с альтернативными толкованиями догмата «филиокве» (лат. *filioque* — и от Сына), то есть с принципиально разными ответами ортодоксальных христиан и римских католиков на вопрос, исходит ли Святой Дух только от Бога-Отца или же «и от Сына тоже»? Дополнение «филиокве» было принято сторонниками Рима еще в 589 году на Толедском соборе.

Если считать, что Святой Дух исходит не только от Бога-Отца, но также и от Господа Иисуса Христа, то далее придется считать «наместником Христа на Земле» апостола Петра (по легенде, именно Петру перешло от Христа руководство древней церковью) и всех последующих римских епископов. Следовательно, римский папа должен быть признан единовластным главой всей христианской церкви. Грековизантийская (восточная) церковь с этим, разумеется, согласиться не могла. Она отвергла «филиокве» и подтвердила свою приверженность тому символу веры, который был «навеки» установлен Вселенскими соборами христиан в 325 и 381 годах.

Конкуренция трактовок идеи об «исхождении Святого Духа» и ряда других оксиром, в конечном счете, обусловила радикальное расхождение православия и католицизма во множестве более второстепенных догматических и литургических пунктов, что, в конце концов, привело к острому противостоянию восточной и западной христианских культур в целом.

Симфонически-толерантное отношение между православными и католиками предполагает ясное осознание того, что:

— во-первых, все пятнадцать автономных православных культур (в том числе, русская) и культура единого католицизма одинаково ценны для совокупного человечества и вряд ли нуждаются в экуменическом объединении (точнее, обеднении);

— во-вторых, не в силах православных или католиков когда-нибудь в обозримом будущем окончательно решить и «снять» проблему «филиокве» рациональными средствами;

— следовательно, в XXI веке православию и католицизму полезнее не конфликтовать между собой, яростно и понапрасну доказывая ложность оксиром и крипт соперника, а толерантно допустить возможность принципиального равенства степеней истинности альтернативных идейных оснований православия и католицизма.

По аналогии с предыдущим примером можно было бы и далее обсуждать те конкурирующие оксиромы и крипты о природе Христа, которые служат идейными основами все возрастающего числа протестантских направлений в христианстве.

В сфере науки показательным примером глубокого различия между модусами древа познания может служить конкуренция двух теорий наследственности, сложившихся в генетике в конце XIX—начале XX веков. Одну из них сформулировал Чарльз Дарвин, а другую ‒ Грегор Мендель.

Оксиромой дарвиновской «временной гипотезы пангенезиса» служит постулат об изменении генотипа под воздействием внешней среды. Из этой коренной идейной основы произрастает древо той забавной теории эволюции, которую до сих пор преподают в школах и вузах.

Теоретическое основание популярного дарвинизма образовано идеями:

1) клетки организма выделяют особые частицы — геммулы, собирающиеся совместно и образующие совокупное наследственное вещество;

2) если в *С* (фенотипе) есть признаки *А* (один пол) и *B* (другой пол), то *С* = *А + B*, то есть наследственность слитна;

3) прижизненное изменение какой-нибудь части фенотипа причиняет изменения соответствующей геммулы и, следовательно, генотипа в целом;

4) наследственность пластично трасформируется соответственно изменениями организма и внешней среды;

5) наследственность тесно увязана со всеми процессами, происходящими в организме, а также с естественным отбором.

Листья, вырастающие на древе неодарвинизма, суть многочисленные следствия — вплоть до выводов о происхождении человека от одной из разновидностей обезьян и восхождении *homo sapiens* к новому виду — сверхчеловеку.

В 1865 году Г. Мендель обобщил свои исследования по скрещиванию разных рас гороха и эмпирически установил закон расщепления контрастирующих признаков в соотношении один к трем. Он принял оксирому: наследственность неизменна, дискретна, не зависит от организма и внешней среды.

А. Вейсман трансформирует идею Менделя в основание своей «формальной генетики»:

1) в ядре половой клетки имеются неделимые и не смешивающиеся друг с другом единицы наследственности — гены;

2) коль скоро в каждом поколении гороха проявляется только один альтернативный «чистый» признак, а другой рецессивен, то фенотип *С* есть либо *А*, либо *B*, но не *А* и *B* вместе, то есть наследственность дискретна;

3) какие бы изменения окружающая среда не вносила в фенотип, генотип, тем не менее, всегда остается одним и тем же. Отсюда и главные антиэволюционистские выводы: генотипы вечны, и биологические виды не могут возникать друг из друга.

Яростную борьбу эволюционистов с формальными генетиками (вейсманистами-морганистами) в советской биологии возглавил академик Т. Д. Лысенко. Драматические и трагические коллизии этой борьбы ярко описаны в книге В. Д. Дудинцева «Белые одежды». Давний конфликт между сторонниками и противниками теории эволюции принимает в современной биологии форму острого противостояния эволюционизма и креационизма[[87]](#footnote-87).

Дискуссия о природе наследственности могла бы стать более толерантной, если попытаться установить — при опоре на принципы симфоники и, прежде всего, на принцип единства веры и знания — равноправный веровательно-знаниевый статус обеих оксиром, рассмотренных выше.

В самом деле, Ч. Дарвин изучал всеобщий онтогенез жизни на Земле, сравнивал разнообразные виды растений и животных в их многотысячелетнем историческом развитии. Изменчивость генотипов в связи с изменением внешней среды ему казалась очевидной. Г. Мендель же свои исследования провел на нескольких поколениях гороха и не мог за столь короткий биологический срок заметить сколько-нибудь существенного изменения наследственности, смещения альтернативных признаков. Ему пришлось отвлечься от неконтрастирующих признаков и ограничиться такими альтернативными признаками, какими являются цвет и форма горошин.

Абстрагируясь от цельности организма, от его онтогенеза и филогенеза, Г. Мендель, обнаружил только устойчивость и дискретность предполагаемых единиц наследственности. Одному ученому его эмпирия «подсказала» оксирому слитности и изменчивости наследственности, другому — неизменности и дискретности генотипа.

Впоследствии, когда удалось более глубоко изучить связи наследственности с фенотипом и биогеоценозом, академик И. И. Шмальгаузен сформулировал синтетическую оксирому: биогеоценоз прямо обусловливает изменения в генотипах, а прижизненные изменения организмов очень косвенно и почти незаметно (через их подключение к гигантскому биогеоценозу в качестве миниатюрных компонентов) вызывают изменения генотипов.

Выходит, по-своему в равной мере правы и неодарвинисты, и биологи-креационисты. Однако степень истинности той антиномической суммы альтернатив эволюционизма и креационизма, которая воплощена в формуле Шмальгаузена «генотип ↔ естественный отбор в биогеоценозе ↔ фенотип», по-видимому, значительно выше, чем частичные и соразмерные истины неодарвинизма и вейсманизма-морганизма.

Теория «дарвиновской эволюции» сегодня подвергается сокрушительной критике и многими отбрасывается. Однако «симфоновед» (приверженец симфоники), памятуя о принципе мировоззренческого антиномизма, не будет спешить навешивать на всякую теорию эволюции ярлык «ложная». Если, согласно библейскому креационизму, Бог сотворил мир, то не исключено, что Творец мог заложить в мир некий механизм эволюции. Этот механизм, наверно, не совсем такой, каким его себе представляют неодарвинисты. Заметим, что среди противников дарвинизма — монотеистов — есть не только креационисты, но и эволюционисты.

Так, по Августину Аврелию, во дни сотворения мира Бог заложил в физический мир невидимые и потенциальные «семенные причины-логосы» (*rationales seminales*), которые содержат то, что должно раскрыться в будущем. И. Кант, выдвигая гипотезу о происхождении Солнечной системы из вихрей космических газов, опирался на веру в то, что Бог придал миру импульс спонтанного саморазвития. В. И. Вернадским, П. Тейяром де Шарденом, А. Бергсоном, А. Н. Уайтхедом предложены своеобразные варианты эволюции физического мира.

В таком случае у неодарвинистов тоже должно быть право верить в предзаданную закономерность происхождения человека из предчеловека. Правда, если допустить вслед за эволюционистами (атеистического и теистического толка), что человеческое тело произошло из обезьяньего, то возникает проблема единственности первого человека. Генетики доказали, исследуя ДНК митохондрий, что все люди на земле произошли от одной человеческой супружеской пары, а не из генов обезьян. Если Адам был просто эволюционировавшим зверем, рассуждает священник Тимофей, то кто из эволюционировавших обезьян согрешил, внес в природу смерть и тление и почему наказаны за него все? Почему даже в мифах разных народов есть четкое указание на единственного предка?[[88]](#footnote-88) И все же неодарвинизм имеет право на существование в науке. Атеистическая теория эволюции оправдана уже тем, что пассионарная вера в самопроизвольную эволюцию природы удовлетворяет мировоззренческую потребность многих биологов-материалистов хоть как-нибудь объяснить происхождение человека.

**3.****Пространство познания**

Приверженцы различных религиозных течений редко когда могут убедить друг друга в чем-то существенном, поскольку они пребывают в разных мыслительных пространствах. Вероятно, имеет смысл ввести в концептуальный фонд симфоники понятие пространства познания.Будем понимать под пространством познания единство древа познания и тех авторитетных источников, на которые могут ссылаться сторонники соответствующей религии, философии или научной теории.

Сколько модификаций древа познания, столько и соответствующих видов пространства познания. Каждое воззрение опирается на свой круг авторов-классиков, и у разных систематизированных воззрений разные эпистемические и деонтические авторитеты. Ссылка, с теми или иными оговорками, на «родные» авторитетные источники признаются за аргумент, ссылки же на чуждые авторитеты, как правило, не считаются доказательствами. Так, адепта православия вряд ли убедят цитаты из сочинений М. Лютера или Ж. Кальвина, а протестанта — выдержки из святоотеческой православной литературы. Поэтому так трудно находить общий язык между оппонентами, сознание которых пребывает в разных лингво-ментальных мировоззренческих сферах.

Назовем примеры «авторитетов» в разных пространствах познания:

а) древо познания современной католической теологии неразрывно связано с авторитетами Аристотеля, св. Августина, Ансельма Кентерберийского, св. Фомы Аквинского, Э. Жильсона и др.;

б) древо познания философии позитивизма прочно соединено с сочинениями таких классиков, как О. Конт, Г. Спенсер, Э. Мах, Б. Рассел, Р. Карнап и др.;

в) пространство познания классической механики есть единство его древа познания и сочинений по механике Г. Галилея, И. Ньютона, Л. Эйлера, Ж. Даламбера, Ж. Лагранжа и других ученых-гениев, а также наиболее выдающихся статей и учебных пособий по классической механике.

Но правомерно ли применять понятие пространства по отношению к нематериальным объектам? Поясним, что под понятием пространства «вообще» может мыслиться не некая чистая и безусловная «протяженность» в духе субстанциальной концепции Демокрита-Ньютона, а «структура сосуществования предметов». Причем, последняя толкуется в духе реляционной концепции пространства, обоснованной Эмпедоклом, Лейбницем, Пуанкаре и др. Тело и телесность (равно как предмет и предметность) вовсе не обязательно отождествлять с материей и материальностью.

При обсуждении соположения таких предметов, как материальные объекты, «пространство» определяют как атрибут материи — как неотъемлемое свойство именно материальных предметов. Если же речь идет о структуре сосуществования духовных предметов (чувств, мыслей, идей, понятий, категорий, наглядных моделей и пр.), то логично в этом случае оперировать понятием «духовного пространства», давно уже утвердившимся в классической философии и теологии.

Так, по Платону, небесные идеи обладают совершенством геометрической — эйдотической — телесности и образуют духовную пирамиду с идеей Блага на вершине. В посланиях апостола Павла наряду с понятием материальной плоти широко используется представление о духовных телах (*soma pneumatikos*). С. Н. Булгаков утверждает, что каждая идея имеет свою индивидуальную красоту, свое особое тело; сущность тела в чувственности, а чувственность бывает либо плотской, либо духовной[[89]](#footnote-89).

Резюмируем, что тело несводимо к биологическому скафандру. Структура сосуществования тел может иметь не только материальный, но и духовный характер. Образ пространства познания имеет (в реляционной концепции) прямой смысл, а не только переносный смысл метафоры или аналогии. Пространство познания есть порядок сосуществования таких духовных предметов, как древо познания и ансамбль классических идей, органичных этому древу.

**4. Пространства познания:**

**индивидуальные, коллективные и всеобщие**

Пространства познания можно подразделять на индивидуальные, коллективные и всеобщие.

Индивидуальное пространство познания — это такое сложное и синкретическое пространство познания, в пределах которого мыслит тот или иной индивидуальный человек. В нем совмещены разные формы общественного сознания, освоенные личностью (религия, философия, наука, искусство и т. п.). Скажем, пространство познания некоторого индивида *N* может быть смесью представлений о древнегреческой мифологии и философии неоплатонизма, классической механики и общей теории относительности, шедеврах русской классической музыки и антологии американского джаза, истории итальянского изобразительного искусства и образцах супрематизма.

Сколько людей, столько и индивидуальных пространств познания. У индивидов, недостаточно оригинальных, эти пространства во многом схожи, а у выдающихся мыслителей индивидуальные пространства познания настолько уникальны, что их даже трудно сопоставлять друг с другом. Подчас объемы знаний энциклопедистов прежних времен превосходили пространства познания больших социальных групп и даже народов. Мышление одного и того же человека в разное время попеременно пребывает в разных пространствах познания — например, при решении математических или физических задач, при философских или религиозных размышлениях.

Коллективное пространство познания — это такое когнитивное пространство, в котором кооперируются познавательные усилия малой или большой группы людей, объединенных общим духовным образцом (мировоззрением, картиной мира, научной парадигмой и т. д.). Например, к числу коллективных можно отнести пространства познания сторонников японской религии шинтоизма, американской философии прагматизма, интуиционистской математики, гипотезы торсионного поля. Не всякий ум, пребывающий в коллективном пространстве познания, безошибочно или сносно в нем ориентируется.

Назовем *тривиальной областью* коллективного пространства познания ту его часть, которая легко доступна всем соучастникам когнитивного процесса. Например, к тривиальной области пространства познания теоретической физики следует отнести ту часть школьной физики, которая считается доступной пониманию всех учеников рядовой средней школы.

Всеобщее пространство познания — это такое когнитивное пространство, в тривиальной области которого духовно пребывает все мыслящее человечество. Его примером может служить сфера обучения четырем простейшим арифметическим действиям — сложения, вычитания, умножения и деления. Указанные действия в повседневной жизни применяют практически все люди старше младенческого возраста. Другой пример — освоение простейших операций формальной логики (индукции, дедукции, аналогии и пр.). Люди, даже специально не изучавшие логику, тем не менее, интуитивно руководствуются ею в быту и на работе.

Всеобщие («сквозные») пространства познания инвариантны по отношению к специфическим мировоззрениям, картинам мира, научным теориям. Истинность их оксиром признает все здравомыслящее человечество.

5. Доказательства коллективные и всеобщие,

реальные и мнимые

Понятия *древо познания* и *пространство познания* позволяют конкретизировать представление о связи объективной истины с ее субъективной доказанностью. Процесс доказывания тезиса связывают с установлением его объективной истинности, но обычно безотносительно к «рангу» того субъекта, который осуществляет доказательство. Однако нередко бывает так, что утверждение, признанное объективно-истинным в рамках какого-то одного коллективного пространства познания, решительно не считается истинным в других коллективных пространствах. Поэтому полезно уточнять, в каком именно из перечисленных выше когнитивных пространств производилось доказательство истинности той или иной общественно-значимой идеи.

Поскольку феномен доказанности истинности некоторой идеи, прежде всего, проистекает из убеждения людей в ее истинности, то имеет смысл особо различать коллективные и всеобщие доказательства, а также доказательства реальные и мнимые. Различение этих видов доказательства позволяет под специфическим углом зрения изучать проблему общей природы доказательства и отвечать на вопросы: «чем являются доказательства?», «какова польза или функция неполных доказательств?» (И. Лакатос).

Коллективное доказательство — это аргументация, имеющая целью убедить субъекта коллективного пространства познания в истинности некоторого утверждения, учения или теории.

Вот пример из религиозной жизни. В августе 2000 года Архиерейский собор утвердил солидный документ, в котором обосновывается современная социальная доктрина РПЦ[[90]](#footnote-90). В этом многостраничном тексте содержатся доказательства истинности православных воззрений на политику, труд, брак и семью, смертную казнь и т. д. Например, считая войну злом, РПЦ вместе с тем «не воспрещает» верующим участвовать в боевых действиях, если речь идет о защите ближних и восстановлении справедливости, то есть признает возможность войн справедливых и несправедливых.

Социальная доктрина РПЦ обращена, прежде всего, к тем людям, которые своей верою коллективно (соборно) пребывают в духовном пространстве русского православия. Для них доказательства иерархов РПЦ вполне убедительны и несомненны. Но, например, сторонники Церкви адвентистов седьмого дня или Церкви Свидетелей Иеговы, отстаивая позицию радикального пацифизма, не признают убедительным доказательства иерархами православия возможности справедливых и священных войн.

Математика дает немало примеров тому, что коллективные доказательства имеют весьма условный характер. Чистые математики и математики-прикладники мыслят в несколько различных, хотя и частично совпадающих пространствах познания. Случаются ситуации, в которых некая аргументация вполне устраивает математика-прикладника, но не удовлетворяет чистого математика. Иными словами, эта аргументация может стать коллективным доказательством некоторого суждения для математика-прикладника, но не для чистого математика.

Так, в некоторых учебниках по математическому анализу для инженерных вузов приводится очень простое и как будто убедительное различение гладкой и негладкой функций:

1) наглядно представим себе график некоторой функции *y = f (x)* в виде изогнутой проволоки;

2) представим себе цилиндр, радиус *R* которого вычислен заранее;

3) если данный цилиндр можно без препятствий протащить сквозь всю проволоку, то такая функция является гладкой; если же изгибы проволоки мешают прохождению цилиндра, то такая функцию является негладкой.

Авторы учебников для математических факультетов не признают приведенное выше «доказательство» теоремы о гладкости функции сколь-либо убедительным и предпочитают иную аргументацию, более хитроумную, многословную и менее понятную инженерам.

Всеобщее доказательство — это аргументация, имеющая целью убедить все мыслящее человечество в истинности некоторого утверждения, учения или теории. Примерами такого рода аргументации могут служить очевидные индуктивные или дедуктивные доказательства того, что: многие знания — многие печали; многознание уму не научает; причина наших страданий в наших непомерных желаниях; огнем можно обжечься; 2 + 2 = 4.

Реальное доказательство — это аргумент, убедительная сила которого постоянно подтверждается всем развивающимся человеческим опытом. Например, реальным доказательством тезиса о ведущей роли экономического фактора в общественной жизни является ссылка К. Маркса на следующее очевидное обстоятельство: прежде, чем люди начнут заниматься поэзией, философией и иными возвышенными вещами, им надо есть, пить, одеваться и иметь жилище. Трудно, не прибегая к софистике, разубедить в этом здравомыслящих людей.

Но бывает, что находят и такие «аргументы», которые заставляют некоторых людей принимать объективно ложное суждение за суждение истинное. Такого рода аргументация есть симуляция реального доказательства («симулякр»); она по сути дела есть иллюзия истинности. Различные псевдо- и парадоказательства можно объединить общим название *мнимого доказательства*.

Мнимое доказательство — это попытка теми или иными средствами убедить людей, что объективно ложное или сомнительное суждение будто бы является истинным. Судебная практика дает множество примеров тому, как недобросовестные прокуроры доказывают (в духе генерального прокурора СССР А. Ф. Вышинского) виновность подсудимого — они намеренно запутывают следствие, скрывают, подтасовывают и искажают факты, прибегают к софистической риторике. Подсудимый на самом деле невиновен, однако для судей речь обвинителя кажется убедительной, и суд может посчитать обвинение полностью доказанным.

Мы рассмотрели пять исходных принципов и ряд основных понятий симфоники. В одних случаях они выступают как критикующие, а в других — как объединяющие. Чтобы, например, прийти к частичному согласию с критикуемым воззрением, нужно:

1) провести развернутый анализ его древа познания;

2) отвергнуть чуждые вам оксиромы;

3) признать его оксиромы, адекватные вашему воззрению;

4) в случае неприемлемости всех оксиром, следует, тем не менее, искать в критикуемом воззрении хотя бы такие отдельные моменты, которые способны обогатить ваши представления о соответствующем предмете.

**6. О развитии толерантности**

**в диалоге науки и религии**

Знание различия и сходства между наукой и религией позволяет выяснять условия повышения уровня терпимости друг к другу участников углубляющегося диалога между богословами, религиозно-мыслящими философами и учеными-атеистами.

Вначале сравним языки науки и религии[[91]](#footnote-91). Наука и религия опираются, в конечном счете, на обыденный язык, извлекают из него термины, годные для описания своих предметов, и видоизменяют их значения. Правда, ученые в большей мере изменяют значения простых слов, чем авторы религиозных доктрин. Научный «жаргон» имеет хождение среди узкого круга специалистов, язык же религии рассчитан на широкий круг единоверцев. Научная истина понимаема немногими, тогда как, по словам Гегеля, религия — это истина в том виде, в каком она существует для всех людей.

Религиозный язык включает в себя два класса высказываний — об абсолюте и о чувственно данном нам мире. Отношение к объекту религиозной веры можно выражать как обыденным языком, так и языком науки и теологии. Религиозные идеи часто играли эвристическую роль в формировании естественно-научных гипотез и принципов. Вместе с тем, теологические доказательства бытия Бога и теология в целом строились по аналогии с научными доказательствами. Так что языки религии и науки испытывали взаимное влияние и имеют немало общего.

В религиозном языке существуют высказывания о невыразимом, например, о Боге. Для пророка Бог есть имя того, кто представал ему в прямом общении, а для последователя пророка Бог — намек (знак) на объект веры. Верующий сопрягает два сорта высказываний. Первый сорт — высказывания о трансцендентных событиях (Вначале Бог создал небо и землю). Второй сорт — фактологические высказывания (Земля была безвидна и пустынна). В то время как первый сорт высказываний не подлежит научным оценкам, второй сорт суждений вполне проверяем научными критериями.

В свою очередь, метафорические религиозные высказывания о невыразимом и непостижимом служат для теоретической науки зародышами идей о предельных посюсторонних сущностях и законах земного мира. Религиозный язык, следовательно, годится и для рассказа о Боге (Книга откровения), и для повести о свойствах сотворенного мира (Книга природы). Между этими двумя классами религиозных высказываний возможны субъективные противоречия, связанные, во-первых, с метафоричностью откровения и, во-вторых, с недостаточностью обыденного и научного знания о природе.

Существуют такого же рода противоречия между эмпирическими и теоретическими высказываниями ученых. Ведь теоретическое знание о масштабных реальностях существенно метафорично, и иногда оно, явно или неявно, опирается на религиозные идеи о трансцендентных силах. Когда говорят о противоположности науки и религии и о противоречиях между ними, то чаще всего не берут во внимание различие между указанными сортами высказываний.

Одно дело противоречие между религиозными высказываниями о посюстороннем мире и научными эмпирическими высказываниями (рано или поздно это противоречие может разрешаться путем углубления наблюдений или с помощью методов экспериментального или исторического исследования). Иное дело — противоречие между эмпирическими научными суждениями и религиозными утверждениями о трансцендентном мире (на этом противоречии обычно настаивают атеисты). Такого рода противоречие обманчиво, ибо не является истинным противоречием, то есть диалектическим противоречием в одном и том же отношении.

Стороны этого субъективного противоречия выражают несоизмеримые реальности. Оно обусловлено установкой веры говорящего о нем и снимается при изменении религиозной ориентации. В диалоге религии, философии и науки постепенно складывается новый искусственный язык (тезаурус), понятный всем сторонам. Пока из-за дефицита такого языка дискурс между ними затруднен.

Обсуждая проблему отношения между научной и религиозной истинами, православный богослов А. Нестерук, пишет: «…обе истины — и научная, и религиозная — имеют общее основание, общий источник их онтологической внеположенности — Бога, чье бытие, так же, как и бытие людей в Боге, явлено нам через сопричастие, общение с Богом. Эта разделенность между богословием и наукой может быть преодолена в том случае, если богословие и наука восстановят присущее им отношение к евхаристии, понимаемой в космических терминах как возношение человеком творения Богу через искусство, науку или технику. Научную деятельность можно интерпретировать как космическую евхаристическую деятельность (“космическую литургию”). Науку, таким образом, можно воспринимать как вид религиозного опыта»[[92]](#footnote-92).

В диалоге с наукой христианство, прежде всего, представлено богословием, предельная цель которого (в отличие от науки) заключается в преодолении этого мира и апофатическом признании трансцендентных вещей. Предмет богословия онтологически шире предмета науки, поэтому богословие «вполне допускает» любую научную теорию мироздания и «открыто» навстречу любой научной теории (В. Н. Лосский).

«Наука и богословие, — справедливо заключает А. Нестерук, — таким образом, являются двумя разными философскими системами: (1) онтологический монизм мира в науке и (2) онтологический дуализм между Богом-Творцом и миром в богословии. Из этого следует, что какое бы то ни было прямолинейное посредничество между наукой и богословием с философской точки зрения проблематично и возвращает нас к проблеме соотношения между богословием и философией <…> Наука как участница диалога с богословием не может вступить в этот диалог в “чисто научном” модусе; она неизбежно будет истолкована в широком культурном, языковом и социальном контексте таким образом, что это поставит глобальное восприятие науки в перспективу метанаучную. Философия, таким образом, играет роль языкового и концептуального посредника между рациональными моделями науки и безграничным апофатизмом богословия»[[93]](#footnote-93).

Классическая наука прежде считалась высшим разумом и высшей истиной. Сегодня естествознание в лице многих его колледжей, ранее примыкавших к атеизму, перестает удовлетворяться материалистической методологией и претендовать на высшую истину. Лауреат Нобелевской премии физик Р. Э. Милликэн говорил, что люди, которые мало что понимают в науке, и люди, которые мало смыслят в религии, могут порой поспорить, а зрители — подумать, будто спор происходит между наукой и религией, в то время как в действительности речь идет о столкновении двух типов незнания.

Наука и религия имеют немало общего, даже если не упоминать о таких формах их взаимопроникновения, как астрология, алхимия, парапсихология, эниология, магия чисел, знахарская медицина. Религия ‒ не только вера, но и особое знание, равно как и наука не сводима к эксперименту и логическому мышлению и непременно опирается на особую веру.

Через веру в истинность своей гипотезы ученый стремится отыскать фактические и логические доказательства ее состоятельности. Он доверяет мнениям других ученых, иначе ему пришлось бы все доказывать самому. Он верит в возможность открытия незримых сущностей и законов, а также доверяет экспериментально устанавливаемым данным. Широкая публика вынуждена верить тому, что провозглашают ученые. *Belief*-вера является атрибутом научного познания, а большинство обычных людей бездоказательно верят в то, что ученые считают доказанным и истинным знанием.

Эйнштейн так писал о вере Кеплера в существование закона природы: Какой глубокой была у него вера в такую закономерность, если, работая в одиночестве, никем не поддерживаемый и мало понятый, он на протяжении многих десятков лет черпал в ней силы для трудного и кропотливого эмпирического исследования движения планет и математических законов этого движения[[94]](#footnote-94).

О знаменитом физике П. Эренфесте Эйнштейн отозвался иначе: ...Его трагедия состояла именно в почти болезненном неверии в себя. Он постоянно страдал от того, что у него способности критические опережали способности конструктивные. Критическое чувство обкрадывало любовь к творению собственного ума даже раньше, чем оно зарождалось[[95]](#footnote-95).

О своей же вере Эйнштейн сказал: «Я верю в Бога, как в Личность, и по совести могу сказать, что ни одной минуты моей жизни я не был атеистом. Еще будучи молодым студентом я решительно отверг взгляды Дарвина, Геккеля и Гексли, как взгляды беспомощно устаревшие»[[96]](#footnote-96).

Громадную роль в фундаментальных научных открытиях играет *faith*-вера — непосредственное знание в формах интуиции, совести и мистики. Само по себе обладание достоверными фактами не ведет к их целостному обобщению. Ученые ежедневно собирают множество данных, но до сих пор, например, геология или география не порадовали человечество особо фундаментальными теориями. Бывает и наоборот, когда из минимума фактов гений или талант как бы извлекает главную идею будущей основополагающей теории. Брешь между сбором фактов и выдвижением гипотезы о законе преодолевается прямым, мистическим постижением скрытой сущности.

Современная философия науки возвращается к учению Платона о трех взаимосвязанных путях познания — интуиции, опыте и мышлении. Сегодня мало кто не признает реальность интуиции. Интуиция слабо зависит от объема внешнего опыта человека, но ее результаты могут иметь важные прикладные последствия. Интуиция не есть нечто просто субъективное и случайное, так как ведет к объективному и эффективному знанию. Уму научает не столько многознание, сколько ниспосланный дар интуиции. Многознание само по себе не порождает интуицию, хотя и способствует раскрытию ее безмолвного содержания.

Атеистически мыслящие философы науки, признавая феномен научной интуиции, обычно сводят ее к *belief*-вере. Так, М. Бунге описывает интуицию как спрессовывание эмпирического опыта и быстрое отождествление предмета и знака. Под интуицией он также понимает ясное видение значения и (или) взаимоотношения последовательности знаков, способность к интерпретации и наглядно-геометрическому представлению объекта в виде схемы, модели.

Однако, по Бунге, интуиция — это все же недостоверный зачаток мысли, неразвитый способ обычного мышления. Интеллектуальная интуиция — это род психических явлений, промежуточных между чувственной интуицией и разумом или участвующих и в том, и другом <...> Интуиция плодотворна в той степени, в какой она уточнена и переработана разумом <...> Построение абстрактных теорий сопровождается почти полным устранением из них интуитивных элементов[[97]](#footnote-97).

Бунге связывает природу интуиции с деятельностью внешних органов чувств, а потому не может объяснить, почему интуитивная догадка сообщает ученому то, что не извлекается из эксперимента или операций со знаками языка. Концепция Бунге расходится с устойчивой философской традицией в решении этой проблемы.

Аристотель указывал на интуицию как на самостоятельный способ познания и высший источник истины. В. Дильтей учил о ней как о мистической эмпатии, а еще раньше И. Кант упоминал об априорной интуиции пространства и времени. А. Бергсон имел в виду под интуицией слияние субъекта и объекта в интеллектуальной симпатии, Э. Гуссерль — эйдетическое усмотрение сущности, М. Шелер — прямое улавливание иррациональных ценностей. Научная интуиция традиционно понимается как непосредственное (необразное) знание сущностей, то есть как вид *faith*-веры. М. Полани писал, что поскольку «молчаливым знанием» пользуются наука и религия, постольку наше знание природы имеет прямое отношение к нашим религиозным верованиям; наука и религия имеют общую основу.

В науке используются в основном те же методы познания, что и в религии. Но ученых-первопроходцев, интуитивно проникающих в сущности, гораздо больше, чем религиозных пророков, озаряемых видением сил абсолюта. Чем более масштабна и сокровенна изучаемая реальность, тем большую роль в ее постижении играет интуиция и тем менее буквален язык, которым хотят логически выразить внутренний опыт умосозерцания великих сущностей. Логика науки, вероятно, многим отличается от логики религиозного познания. Наука чаще имеет дело не с предельными целостностями, а с отдельными фрагментами космоса, жизни, общества и человека. По мере того, как научная теория восходит к более общим моделям, ее язык становится все более иносказательным, косвенным, метафорическим, притчевым и приближающимся к языку мифологического и религиозного иносказания.

Так, фундаментальные модели в физике опираются на метафоры демонов, стихий, скрытых параметров, странностей, очарования и т. п. Чем масштабнее объект научного исследования, тем меньшему количеству ученых удается создавать плодотворную и долго живущую основополагающую теорию этого предмета. (Кстати, чем можно объяснить высокий процент христиан среди ведущих физиков и астрофизиков?).

Если верно, что по мере расширения предмета познания до масштабов космоса и жизни резко возрастают требования к постигающей эти целостности научной интуиции, то понятно, почему так быстро сужается круг авторов, обладающих талантом создавать адекватные предмету модели и учения. Всеохватывающие концепции и доктрины творят редкие одиночки. Создав такого рода учение, его автор отдает его на суд публики, а последователи учения сплачиваются в конфессиональную лигу. Дух школы в науке не менее значим для ее эволюции, чем дух религиозной конфессии для развития церкви. Наука и религия как формы познания становятся соизмеримыми, когда обращают внимание на их вершины и отвлекаются от их прозы.

Высказывания подлинных пророков об абсолюте различаются в деталях, но совпадают между собой в главном. Эти высказывания сохраняют свое относительно истинное содержание на протяжении столетий. Научные теории недолговечны, постоянно уточняются, отвергаются или заменяются новыми конструкциями. Из этого атеисты делают вывод, что религия догматична и цепляется за свои изначальные заблуждения, тогда как естествознание шаг за шагом приближается к полной и точной истине. В свою очередь, многие люди, верующие в Бога, истолковывают то же самое обстоятельство иначе: избранная ими религия истинна, а теоретическое естествознание блуждает в потемках. Вероятно, следует различать оценки истинности Писания и Предания. Отцы церкви и теологи, бывало, искажали Слово Божие из прагматических соображений или из-за неточного толкования своих интуитивных прозрений.

Интуиция подлинного пророка отличается своей глубиной от интуиции последователей пророка. Простой человек уверен в истинности своей *faith*-веры. Он полагает, что состоит в прямой связи с Духом и что интуиция его не обманывает. Но можно ли точно знать, не пребывает ли его душа в каком-либо служебном духе и не искушает ли его лукавый? Для исповедующих строгий теизм есть только один критерий истины — слово Писания, изреченная интуиция признаваемого пророка. Когда утверждают, что определенная научная теория опровергает некоторое положение Предания, то априори трудно судить, права ли интуиция автора теории или же истина на стороне Предания. В таких случаях говорят, что время рассудит.

В случае же противоречия между Писанием и естественнонаучной теорией высокой степени общности нужно учитывать, что, например, ниспровергатели Библии постоянно посрамляются хотя бы тем, что положения Библии постоянно и все более подтверждаются фундаментальными открытиями современной науки. С большой долей вероятности можно говорить об ошибочности той научной теории, которая, по существу, противоречит словам Писания о трансцендентном бытии. Сколь бы ни убеждали публику атеисты, будто в наш просвещенный век разумно полагаться именно на научные теории, а не на религиозное мракобесие, как раз научные теории подвержены перманентному пересмотру.

По словам Г. К. Честертона, по крайней мере, пять раз — с арианами и альбигойцами, с гуманистами-скептиками, с Вольтером и Дарвиным — христианская вера по всем признакам сходила на нет. Но каждый раз оказывалось, что проиграли ее сокрушители. Католический архиепископ Ф. Доде заметил, что «после Ф. Ницше (после 1900 г.) в теории атеизма мало чего появилось нового, а атеизм К. Маркса есть атеизм буржуазии, которая хорошо ела и пила. Для спасения своего атеизма Ф. Энгельс обратился к идее вечности движения, заимствованной из индуизма и философии сократиков». Современная наука, говорит Ф. Доде, уже не цепляется за эту идею, не дает доказательств вечного движения вещей, да и дать не может. У атеизма сегодня нет прочной научной основы, а опора на систему Маркса не привела ни к построению адекватной картины мира, ни к организации жизни на основе атеизма.

*Belief*-вера и *faith*-вера — атрибуты научного и религиозного познания, хотя предметы их верований различаются. Высказывания от *belief*-веры научного и религиозного плана поддаются предметно-чувственной проверке настолько, насколько имеют фактуальное содержание. Высказывания же от *faith*-веры научного и религиозного видов прямо не проверяются практикой, соотносятся со скрытыми реалиями посюстороннего или трансцендентного мира и могут иметь как рациональный, так и иррациональный характер.

Так, физические принципы дополнительности и неопределенности в одних научных теориях получают рациональное обоснование, а в других видятся как некие необъясняемые нормы. Принятие учеными идеи бесконечности и несотворимости Вселенной, по существу, противоречит всему обыденному опыту людей и эмпирическим навыкам ученых; эти идеи покоятся на иррациональных допущениях.

Вместе с тем религиозные утверждения о трансцендентности абсолюта, человеческой конечности и спасении было бы неправильно однозначно оценивать как иррациональные догмы. Для пророка, формулирующего их, они суть рациональное выражение его непосредственного духовного созерцания естины. Для рядового верующего, доверяющего пророку, они воспринимаются как нечто сверхразумное. Теолог аргументирует утверждения пророка и стремится выявить их познавательную истинность. В свою очередь, научные формулировки подчас оцениваются обычным человеком как нечто доступное лишь аристократам, таинственное и иррациональное. Еще Гегель подвергал критике ту науку, которая находится «в эзотерическом владении нескольких отдельных лиц».

Диакон Андрей Кураев утверждает, что ряд областей богословия является вполне научными. «Например, методы сбора материала и его интерпретации, способы доказательства и опровержения, которыми пользуются историки церкви или специалисты по патристике, являются вполне идентичными с методами работы светских ученых. Христианский тезис о воскресении мертвых есть тезис веры. Христианское суждение о том, что древняя церковь не знала идеи переселения душ, есть тезис науки»[[98]](#footnote-98).

Дифференциация фактуального, рационального, гипотетического и нормативного аспектов научного и религиозного мироотношений помогает в некоторой степени снять дилемму: религиозное верование есть иррациональная норма или рациональная гипотеза? Логически ошибочно противопоставлять иррациональный аспект религиозного верования рациональному аспекту научно-теоретического знания, а нормативное в религии — гипотетическому в науке. Иррациональное в религии следует сопоставлять с иррациональным в науке, а рациональное и гипотетическое в религии — с таковыми же в науке. Тогда между религией и наукой обнаруживается существенное тождество — тождество различных.

Религиозные модели аналогичны научным. И религия, и наука экстраполируют известное на неизвестное, стремятся наглядно представить ненаблюдаемое, пользуются символической репрезентацией, прибегают к критическому анализу. *Belief*-вера в науке вряд ли должна ставиться принципиально выше религиозной *belief*-веры. И та, и другая существенно субъективны. Степень подтверждаемости доктрин мировых религий жизненным опытом в ряде аспектов значительно выше, чем, скажем, доказанность квантовой теории или теории кварков.

Допустим, физики высказали нечто новое о природе микромира. Чтобы проверить их гипотезу личным опытом, нужно много и долго учиться, совершенствоваться в области микрофизики. К тому времени, когда мы все же сумеем овладеть необходимым знанием, ушедшие вперед узкие специалисты уже отклонят обсуждаемую гипотезу. Остается лишь верить на слово первоклассным экспертам-физикам. Таких экспертов немного, иные же специалисты ссылаются на отсутствие у них достаточных знаний для проведения решающего проверочного эксперимента. Результаты квалифицированной экспертизы могут оказаться неопределенными и противоречивыми. Ведь разные эксперты придерживаются собственных методик, примыкают к разным научным школам. Бывает, одни эксперты добросовестно отвергнут проверяемую ими гипотезу, находя ее несостоятельной; другие горячо поддержат ее; третьи укажут на досадные недостатки.

Далеко не все в порядке и с подтверждаемостью фундаментальных теорий в науке. Всеохватывающие научные гипотезы широко распространяются в научном сообществе не столько из-за их действительной подтвержденности, сколько в силу привлекательности их объяснительных свойств. Ученые склонны принимать их без достаточной проверки потому, что верят в их будущий успех. Напротив, хорошая религиозная доктрина доступна самой широкой проверке массовым опытом (внешним и чаще внутренним), а также опосредованно обосновывается характером развития генерируемой этой доктриной культуры.

Прогресс или регресс соответствующей культуры есть косвенное свидетельство истинности или ложности лежащего в основе этой культуры религиозного учения. Разве трудно любому из нас убедиться, например, в относительной истинности доктрины буддизма, что жизнь — это страдание, а причина страданий коренится в наших непомерных желаниях?! Так как же ответить на вопрос, что все-таки более истинно: это положение буддизма или физическая теория кварков? Кстати сам Гелл-Манн, автор теории кварков, судя по его уклончивому ответу в МГУ, где он читал лекции, никогда не верил в реальность кварков.

На протяжении тысячелетий миллиарды людей следовали наиболее убедительным, проверенным жизнью религиозным учениям, отказываясь от тех доктрин, которые не выдерживали испытания массовым опытом. Среди этих людей — грамотные и неграмотные, критически мыслящие интеллектуалы и легковерные обыватели. Если бы та или иная из мировых религий обнаружила свою ложность, то она давно была бы отвергнута народами. Однако мировые религии живут неопределенно долго, постоянно подтверждаясь новой социальной практикой и поддерживая многообразие культурного прогресса человечества. Аргумент о принципиальной непроверяемости религиозных истин несостоятелен как в отношении возможности их проверки практикой, так и в отношении критерия интуиции.

Эмпирическую базу истории религий составляют многочисленные свидетельства современников пророков. Религиозные системы великих пророков имеют повторяющиеся черты. Ядро религиозной системы — ее основоположник, который от имени Бога объявляет новый смысл грядущего тысячелетия мировой истории человечества. После вознесения пророка быстро формируется первичная религиозная община, канонизирующая Священное Писание. На основе признаваемой народом религиозной системы вырастает культура, затем существующая века или тысячелетия[[99]](#footnote-99).

Отчеты свидетелей об обстоятельствах древних откровений и сути проповедей пророков имеют ту же силу, что и свидетельства о любых иных событиях древности. Если допустить, что история о жизни и суждениях Иисуса Христа является вымыслом, то почему бы тогда не посомневаться в историчности Сократа — ведь ни Христос, ни Сократ не писали сочинений и не оставили нам своих письменных указаний? Кто же тогда высказал те великие идеи, авторство которых традиция упорно приписывает этим гениям? Историк, сомневающийся в историчности Иисуса Христа, попадает в безвыходную ситуацию, ибо обязан представить и объяснить факты о генезисе христианских идей, их авторе, причем, не ссылаясь просто на безымянное народное творчество. Если же обратиться к мировым религиям нашего тысячелетия, то свидетельства, скажем, о жизни и высказываниях пророка Мохаммада бесспорны.

Пророк Бахаулла жил совсем недавно, написал сотни книг и посланий, его пророчества об основных событиях и тенденциях ХIХ—ХХ вв. оказались точными. Научный метод позволяет проверить принципы его вероучения по вытекающим из этого учения предсказаниям. Проявил ли Бахаулла сверхчеловеческое знание и силу, когда объявил себя пророком Бога? Вел ли он исключительно праведную жизнь? Проверяемы ли его суждения о сущностных признаках природы, общества и человека? Сам Бахаулла настоятельно рекомендовал подвергнуть его учение проверке средствами науки и верил в неотвратимость сближения теоретико-экспериментальной науки и религии в течение Новой эры.

Академик Ю. С. Осипов, крупный математик и Президент РАН, убедительно обосновал жизненную необходимость взаимопонимания между религией и наукой[[100]](#footnote-100). По его мнению, мир стоит на грани глобального кризиса, грозящего уничтожить не только все достижения научно-технического прогресса, но и саму жизнь на Земле. Очевидно, в этом виноват сам человек, его бурная деятельность в сфере науки, философии и религии. Один из просчетов, совершенных особенно в последние три столетия, — это отсутствие взаимопонимания и взаимосогласованности между этими тремя важнейшими сферами духовной и интеллектуальной жизни человека. Начиная с эпохи Просвещения, на религию часто смотрят как на антинаучное мировоззрение, уводящее человека в иллюзорный мир беспочвенных мечтаний.

Однако, такое пренебрежительно-отрицательное отношение к ней и прямое противопоставление ее науке и философии, — пишет Осипов, — носит по своим психологическим представлениям для человечества далеко не безобидный характер, ибо пока имеет место подобное убеждение, не может быть ни морально устойчивого общества, ни истинно гуманных достижений, ни целостного мировоззрения, достойно отвечающего человеческому сознанию на важнейший вопрос: «Зачем я живу?».

Мощный научно-технический прогресс и достижение высокого уровня жизни в развитых странах при одновременно резком снижении в них уровня христианской религиозности приводят, как говорит статистика, к утрате смысла жизни, разочарованию в ней, нравственным извращениям, тяжелым нервно-психическим расстройствам, самоубийствам. В чем причины столь парадоксального явления? К какому же идеалу жизни ведет человека научно-технический прогресс, освободившись от религии и ее морали, спрашивает Осипов?

«Не становится ли человечество все более обездушенным? А тело без души известно как называется». Наслаждение, выгода, власть — компоненты и спутники комфорта — буквально свели с ума современного человека, заставляя его прямо губить окружающую природную среду, ввергая мир в тяжелейший экологический кризис. Не обязывает ли это к срочному пересмотру ценностей и приоритетов в нашей жизни?

Это лишь некоторые из проблем, в которых, по словам Осипова, наука, философия и религия приходят в прямое соприкосновение, свидетельствуя о необходимости гармонично-целостного восприятия их человеком. Но на каких началах это возможно и что должно быть положено в основу нового взгляда? Естествознание, в конечном счете, видит благо в максимальном познании мира во всех его измерениях с целью достижения полной над ним власти, что сделало бы человека фактически богом в этом мире. Эта цель очень соблазнительна, однако она вызывает ряд серьезных вопросов.

Академик задает следующие риторические вопросы. Не является ли перспектива грядущего человекобожия плодом элементарной фантазии нашего человеческого самомнения? Не будет ли будущее «счастливое» человечество жестоко урезанным до «золотого миллиарда»? Не окажется ли сам этот остаток рабом ничтожной кучки «сверхлюдей», «богов», захвативших обманом и насилием власть в свои руки? Оснований подобным предположениям сейчас уже более чем достаточно. Но в таком случае подвиг ученых, совершаемый ради человека, не обернется ли против человека, оказавшись средством его порабощения?

«Ответ науки на эти вопросы, как бы парадоксально это не звучало, может быть только одним: “Я ничего не гарантирую, но верую и вы верьте, что всё будет о'кей”, — пишет Осипов. — Другого, кроме призыва к вере, научного ответа на эти вопросы, наука ныне дать не в состоянии». По следующим причинам:

а) постулаты науки (признание реальности мира, его закономерности, познаваемости и др.) не могут быть доказаны;

б) научные доказательства, в конечном счете, условны, не абсолютны;

в) в науке нет критериев, которые бы давали полную гарантию истинности той или иной теории.

«Не зная самых фундаментальных законов бытия в целом, нет никакой возможности убедиться в истинности локальных научных закономерностей. А это низводит науку, особенно в вопросах мировоззренческих, на уровень не более, как гадалки».

Ю. С. Осипов приходит к следующим выводам. Во-первых, естественно-научные знания даже во всей своей совокупности сами по себе не являются мировоззрением и не могут быть таковыми, поскольку наука не изучает бытие в целом. Наука специфически-мировоззренческими вопросами не занимается, поэтому всегда были ученые с разными мировоззрениями (агностики, верующие, атеисты). Это область религии и философии. Отсюда понятно, что и сам термин «научное мировоззрение» очень условен. Во-вторых, и это главное. В решении вопроса о смысле и цели жизни или о благе человека основной проблемой, безусловно, является проблема бытия Бога. И здесь мы можем убедиться в реальных возможностях научного ее решения. Бесконечность вглубь и вширь познаваемого мира однозначно говорит о том, что наука никогда в принципе не будет в состоянии заявить о небытии Бога, даже если бы Его не было. У нее только одна перспектива: когда-то встретить Бога на пути своего развития. И, как известно, для многих признание Его бытия стало несомненным убеждением. Таковы соображения акад. Осипова, с которыми трудно не согласиться.

Подчас союз науки и религии способен порождать сомнительные плоды. Примером такого «плода» представляется сайентологическая церковь, основанная Роном Хаббардом, бывшим физиком и классиком американской научной фантастики. Сайентология глубоко верует в безграничные возможности науки и техники, уравнивает интеллект человека с совершенным компьютером и ставит цель освободить сознание людей от информационных загрязнений и шумов — от «энграмм» (т. е. эмоций, интересов, нравственных оценок), — чтобы потом подключить их компьютер-интеллект к божественному «космическому компьютеру».

Антагонистическое противостояние западной науки и монотеизма уходит в прошлое, укрепление их союза — дело будущего века. Церковь не должна уклоняться от активного участия в дискуссии о соотношении веры и разума, науки и религии. В связи с этой темой Паскаль говорил, что если все подчинять разуму, то наша религия не будет иметь ничего таинственного, а если пренебрегать принципами разума, то религия будет абсурдной и смешной. Уяснение религией своих реальных достоинств и недостатков и следование взвешенной критической самооценке позволит ей органично вписываться в контекст ХХI века в процессе расширяющегося диалога с наукой.

**БИБЛИОГРАФИЯ**

**(ДИАЛОГ ФИЛОСОФИИ, НАУКИ И РЕЛИГИИ)**

*Агасси Э.* Моральные измерения науки и техники. М.: 1998.

*Алексеев И. С.* Концепция дополнительности. М.: 1978.

*Андреев Д. Л.* Роза мира. Метафилософия истории. М.: «Прометей», 1991.

*Барбур И.* Религия и наука: история и современность. М.: 2001.

*Башляр Г*. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987.

*Безант А.* Братство религий. Рига: 1992.

*Бёкк Р*.М. Космическое сознание. М.: ООО «НИК», «Одиссей», 1995.

*Бибихин В. В*. Язык философии. М.: Издат. группа «Прогресс», 1993.

*Богуславский В. М*. Скептицизм в философии. М.: 1990.

*Бохеньский Ю*. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. М.: 1993.

*Бубер М.* Два образа веры. М.: 1995.

*Вайнгартнер П*. Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопр. филос. М.: 1996. № 5.

Вера и разум. Сб. статей. Киев: 2004.

Взаимодействие науки, философии и религии на рубеже тысячелетий: прошлое, настоящее и будущее. СПб.: 2002.

Взаимосвязь физической и религиозной картин мира. Физики-теоретики о религии. Кострома: 1996.

*Владимиров Ю. С*. Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996.

*Войно-Ясенецкий В. Ф*. Наука и религия. Ростов-на-Дону: Феникс, 2001.

*Гайзенберг В*. Естественнонаучная и религиозная истина // Гайзенберг В. Шаги за горизонт. М.: 1987.

*Галилей Г.* Диалог о двух системах мира // Избранные труды. В 2 т. Т. 1. М.: 1964.

*Гачев Г. Д*. Гуманитарный комментарий к физике и химии. Диалог между науками о природе и о человеке. М.: 2003.

Границы науки. Сб. статей / под ред. Л. М. Марковой. М.: 2000.

*Грановская Р. М.* Психология веры. СПб.: 2004.

*Грязнов Б. С*. Логика, рациональность, творчество. М.: Изд-во «Наука», 1982.

*Гудинг Д., Леннокс Дж*. Мировоззрение. Т. 2. В 2-х кн. Ярославль: «Норд», 2004.

*Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: 2004.

*Даниленко Л. Е., Емельянов Б. В.* Очерки русского космизма. Екатеринбург: УрГУ, 1998.

*Девятова С. В.* Современное христианство и наука. М.: 1994.

*Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб.: Изд-во Адреев и сыновья», 1993.

*Ершова Г. Г., Черносвитов П. Ю.* Наука и религия: новый симбиоз? СПб: 2003.

*Жуковский В. И., Рахматуллин Р. Я., Пивоваров Д. В*. Визуальное мышление в структуре научного знания. Красноярск: 1986.

*Журинская М., Синев В.* Вера и наука: так ли они различны? // Альфа и Омега. М.: 2006. № 3.

Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М.: 1990.

Знание в связях социальности / Под ред. Т. Х. Керимова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003.

*Ильин В. В*. Критерии научности знания. М.: 1989.

*Ирхин В., Кацнельсон М.* Уставы небес. Екатеринбург, 2000.

*Кедров Б. М.* О великих переворотах в науке. М.: 1986.

*Кезин А. В.* Наука в зеркале философии. М.: 1990.

*Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л.* Наука и религия: историко-культурный очерк. М.: 1988.

*Киреевский И. В*. Разум на пути к истине. М.: 2002.

*Кирсанов В. С*. Научная революция XVII века. М.: 1987.

*Койре А.* Очерки истории философской мысли: О влиянии философ­ских концепций на развитие научных теорий. М.: 1985.

*Комаров В. Н*. Наука и миф. М.: 1988.

*Копелевич* *Ю. Х*. Возникновение научных академий. Л.: 1974.

*Кудрявцев В. В*. Лекции по истории религии и свободомыслия. Минск: 1998.

*Кузанский Н*. О мире веры // Вопр. философии, 1992. № 5.

*Кузнецов О. В.* Метод альтернатив. Екатеринбург: 1998.

*Кюнг Г.* Декларация мирового этоса // Идея ненасилия в XXI веке. Пермь: 2006.

*Лапицкий В. В.* Наука в системе культуры. Псков: Изд-во ПОИПКРО, 1994.

*Леге Ж. М.* Кого страшит развитие науки. М.: 1988.

*Легрер В. А.* Наука, квазинаука, лженаука // Вопр. философии. 1993. № 2.

*Лэйси Х.* Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание. М.: 2001.

*Любищев А. А*. Наука и религия. СПб.: 2000.

*Любутин К. Н., Пивоваров Д. В.* Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993*.*

*Майоров Г. Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М.: 2004.

*Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М.: 1998.

*Маркова Л. А*. Наука и религия. Проблемы границы. СПб.: 2000.

*Мартишина Н. И.* Наука и паранаука в духовной жизни современного человека. Омск: Изд-во ОмГТУ, 1997.

*Марчукова С. М.* Наука и религия в культуре ренессанса. СПб: 2001.

*Меркулов И. П*. Когнитивная эволюция. М.: 1999.

*Микешина Л. А.* Философия науки. М.: 2005.

*Моисеев Н. Н.* Современный рационализм. М.: 1995.

*Монин М. А*. Философско-религиозные истоки науки // Вопр. философии. 2000. № 3.

*Мудрагей Н. С.* Средневековье и научная мысль // Вопр. философии. 1989. № 12.

*Надточаев А. С.* Философия и наука в эпоху античности. М.: 1990.

Наука и религия. Проблемы современного гуманизма. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 2003.

Наука, религия, гуманизм. М.: 1996.

Наука — Философия — Религия: в поисках общего знаменателя / Под ред. П. П. Гайденко и В. Н. Катасонова. М.: 2003.

*Никифоров А. Л*. Является ли философия наукой? // Филос. науки. 1989. № 6.

Новые идеи в аксиологии и анализе ценностного сознания / Под ред. Ю. И. Мирошникова. Екатеринбург: УРО РАН, 2007.

Новые идеи в социокультурной динамике науки. Екатеринбург: УРО РАН, 2005.

Новые идеи в философии природы и научном познании / Под ред. Ю. И. Мирошникова. Екатеринбург: УРО РАН, 2004.

Новые идеи в философии науки и научном познании / Под ред. Ю. И. Мирошникова. Екатеринбург: УРО РАН, 2002.

Образы науки в культуре на рубеже тысячелетий. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007.

О первоначалах мира в науке и богословии. Сб. статей. СПб.: 1993.

*Перцев А. В*. Жизненная стратегия толерантности: проблема становления в России и на Западе. Екатеринбург: 2002.

*Петров М. К*. Социокультурные основания развития современной науки. М.: 1992.

*Пивоваров Д. В.* Операционный аспект научного знания. Иркутск.: 1987.

*Пивоваров Д. В.* Вера и знание в религии и науке. Екатеринбург.: 1994.

*Пивоваров Д. В*. Основные категории онтологии. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006.

*Пивоваров Д. В*. Философия религии. М.: Академический Проект, 2006.

*Пивоваров Д. В.* Язык религии. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006.

*Пивоваров Д. В*. Онтология религии. Екатеринбург: 2008.

*Пикок А.* Богословие в век науки. М.: 2004.

*Планк М.* Религия и естествознание // Вопр. философии. 1989. №3; 1990. № 8.

*Поликарпов В. С*. Наука и мистицизм в ХХ веке. М.: 1990.

*Полкинхорн Дж*. Вера глазами физика. М.: 1998.

*Поносов Ф. Н.* Проблема гносеологического ряда в индивидуальном познании. Ижевск: Ижевская гос. сельхоз. академия, 2001.

*Поппер К. Р*. Логика и рост научного знания. М.: 1983.

*Порус В. Н.* Рациональность. Наука. Культура. М.: 2002.

«Послание о веротерпимости» Джона Локка/ Под ред. М. Б. Хомякова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.

Причинность и телеономизм в современной естественнонаучной парадигме. М.: 2002.

Проблемы свободы совести и веротерпимости. Курган: КГУ, 2000.

Проблема методологии постнеклассической науки. М.: ИФ РАН, 1992.

*Пружинин Б. И.* Астрология: Наука, псевдонаука, идеология // Вопр. философии. 1994. № 2.

*Прытков В. П.* Человек вопрошающий. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006.

*Пуанкаре А*. О науке. М.: Наука, 1990.

*Пыхтин В. Г., Пыхтина Т. Ф.* Наука как социальный и гносеологический феномен. Новосибирск: 1991.

*Рабинович В. Л*. Алхимия как феномен средневековой культуры. М.: 1989.

Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб.: 1999.

*Раушенбах Б. В*. О внелогическом знании // Вопр. философии. 1989. № 4.

*Режабек Е. Я*. Мифомышление (когнитивный анализ). М.: 2004.

*Репринцева С. М.* Наука и духовность. Заметки православного ученого. Минск: 2004.

*Риккерт Г*. Науки о природе и науки о культуре. М.: 1998.

*Розин В. М.* Типы и дискурсы научного мышления. М.: 2000.

*Романовская Т. Б*. Рациональное обоснование вненаучного // Вопр. философии. 1994. № 9.

*Рьюиз М.* Наука и религия: по-прежнему война? // Вопр. философии. 1991. № 2.

*Свасьян К. А*. Становление европейской науки. М.: 2002.

Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и эпоху Возрождения. М.: 1986.

*Сетьков В. Ф*. Странно верующие ученые, или прикосновение к тайне // Ученые записки НТГСПА. Нижний Тагил: 2003.

*Сетьков В. Ф*. Наглядность и понимание научного знания. Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун-т, 1996.

*Скибицкий М. М.* Мировоззрение, естествознание, теология. М.: 1986.

*Сноу Ч*. Две культуры. М.: 1973.

*Сокулер 3. А.* Наука и власть: наука в обществе модерна. М.: 2001.

*Степин В. С.* Философия науки. Общие проблемы. М.: 2004.

*Стерледев Р. К*. Естественнонаучное и эзотерическое видение мира // Религиоведение. 2006. № 1.

*Томпсон Д.* Дух науки. М.: 1970.

*Тундыков Ю. Н*. Наука и мораль. Свердловск: 1988.

*Туркулец А. В., Туркулец С. Е.* Внерациональные формы познания: античность и средневековье // Религиоведение. № 3.

*Фейенберг Е. Л*. Наука, искусство и религия // Вопр. философии. 1997.№ 7.

Философия социальных и гуманитарных наук / Под ред. С. А. Лебедева. М.: Академический Проект, 2006.

Философия наук / Под ред. С. А. Лебедева. М.: Академический Проект, 2004.

*Управителев А. Ф.* К будущему цельному знанию. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 1997.

Утопия и утопическое мышление. М.: 1991.

*Фарах Сухейль*. Религиозный феномен и современная наука // Вопр. философии. 2002. № 2.

Философия, религия, культура. М.: 1982.

*Фролов И. Т., Юдин Б. Г*. Этика науки. М.: 1987.

*Фуко М*. Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996.

*Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.

*Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М.: 1997.

Хайнц Т. Творение или эволюция? Чикаго, 1990.

*Хакуз П. М.* Понимание философского текста как вопрошающая активность. Краснодар: Кубан. юрид. ин-т, 1997.

*Хилл Т.* Современные теории познания. М.: 1965.

*Холтон Дж*. Что такое антинаука? // Вопр. философии. 1992. № 2.

*Холтон Д.* Тематический анализ науки. М.: 1981*.*

*Хомяков М. Б.* Толерантность в христианской философии. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000.

*Хорган Дж*. Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века науки. СПб.: 2001.

*Хэтчер У. С., Пивоваров Д. В.* Взаимодополнение научного и религиозного познания // Бытие культуры: сакральное и светское. Екатеринбург: 1994.

*Хюбнер К.* Критика научного разума. М.: 1994.

*Циолковский К.* *Э.* Очерки о Вселенной. М.: 1992.

*Циолковский К.* *Э.* Грезы о земле и небе. Тула. 1986.

*Черняк В. С.* Мифологические истоки научной рациональности // Вопр. философии. 1994. № 9.

*Честертон Г. К.* Вечный человек. М.: 1991.

*Чешев В. В*. Человек как мыслящее существо, или Оправдание разума. Томск: 1999.

*Чичерин Б. Н.* Наука и религия. М.: 1999.

*Чудинов Э. М.* Природа научной истины. М.: 1977.

*Шалютин С. М*. Машины. Люди. Ценности. Курган: Изд-во Курган. гос. ун-та, 2006.

*Шемякинский В. М.* Философия и наука. Пермь: ПГУ, 2006.

*Шипов Г. И*. Теория физического вакуума. М.: 1997.

*Шлейермахер Ф*. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. СПб.: 1994.

*Шлик М.* О фундаменте познания // Аналитическая философия. Избр. тексты. М.: 1993.

*Шноль С. Э.* Герои, злодеи, конформисты русской науки. М.: 2001.

*Штайнер Р.* Истина и наука. М.: 1992.

*Щипков А.* *В.* Во что верит Россия. СПб.: 1998.

*Эйкен Г.* История и система средневекового миросозерцания. СПб.: 1907.

*Эйнштейн А.* Религия и наука // Собрание научных трудов. М.: 1988.

*Элиаде Мирча.* История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: 2001.

*Элиаде М.* Словарь религий, обрядов и верований. СПб.: 1997.

Энциклопедия мистицизма. СПб.: 1997.

*Эрн В. Ф*. Природа философского сомнения // Эрн В. Ф. Соч. М.: Правда, 1991.

*Юдина Н. С.* Теология и философия религиозной мысли США XX века. М.: 1986.

*Юнг К. Г*. О психологии восточных религий и философий. М.: 1994.

Я верю в разум! Народники-революционеры об атеизме и религии. Л.: 1989.

Язык науки и язык религии. Уфа: 2006.

*Ямпольский М. Б*. Наблюдатель. Очерки теории видения. М.: 2001.

1. **См.: *Абеляр П.* Введение в теологию // Памятники средневековой латинской литературы Х—ХII веков. М., 1972; он же: История моих бедствий. М., 1959.** [↑](#footnote-ref-1)
2. **См.: *Бернар Клервоский*. О благодати и свободе воли // Средние века. М., 1982. Вып. 45; Мудрагей Н. С. Знание и вера: Абеляр и Бернар // Вопр. философии. 1988. № 10. С. 133—145; *Cидорова Н. А.* Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. М., 1953.** [↑](#footnote-ref-2)
3. **См.: *Фома Аквинский.* Сумма теологии. М., 2006. Ч. 1, т. 2: Вопросы 1—64;он же. Учение о душе. М.; СПб, 2004.** [↑](#footnote-ref-3)
4. **См.: *Эразм Роттердамский*. Похвала глупости. М., 1960; он же. Разговоры запросто. М., 1969; он же. Философские произведения. М., 1986.** [↑](#footnote-ref-4)
5. **См.: *Богуславский В. М*. Скептицизм и рационализм Себастьяна Кастеллиона // Вопр. философии. 1987. № 3. С. 120—131.** [↑](#footnote-ref-5)
6. **Там же.** [↑](#footnote-ref-6)
7. **См.: Диспут между Б. Расселом и Ф. Коплстоном // Вопр. философии. 1986. № 6. С. 121—136.** [↑](#footnote-ref-7)
8. **См.: *Frayn* *M*. The Нuman Touch: Our Part in the Creation of a Universe. Cambridge, 2006.** [↑](#footnote-ref-8)
9. ***Денисов С. Ф*. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды. Омск, 2001. С. 49—50.** [↑](#footnote-ref-9)
10. ***Юрганов А. Л.* Категории средневековой культуры. М., 1998. С. 46.** [↑](#footnote-ref-10)
11. **См.: там же.** [↑](#footnote-ref-11)
12. **См.: *Лосский Н. О*. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1999.** [↑](#footnote-ref-12)
13. **См.: *Зиммель Г*. Избранное. М., 1996.** [↑](#footnote-ref-13)
14. **См.: *Бергсон А*.Два источника морали и религии. М., 1995; он же. Материя и память // Собр. Соч.: В 4 т. М., 1992. Т. 1.** [↑](#footnote-ref-14)
15. **См*.*: *Пивоваров Д. В.* Философия религии. Гл. 3. М., 2006.** [↑](#footnote-ref-15)
16. ***Степанова Е. А*. Постижение веры. Екатеринбург, 1998. С. 251.** [↑](#footnote-ref-16)
17. **См.: *Туркулец А. В., Туркулец С. Е.* Внерациональные формы познания: античность и средневековье // Религиоведение. № 3. С. 78.** [↑](#footnote-ref-17)
18. ***Джемс У*. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993.** [↑](#footnote-ref-18)
19. **См.: *Франк С. Л*. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990.** [↑](#footnote-ref-19)
20. **См.: *Пивоваров Д. В.,* Проблема носителя идеального образа. Свердловск, 1986.** [↑](#footnote-ref-20)
21. ***Кант И*. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 511.**

    **22 *Кант И*. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 675.**

    **23 *Юм. Д*. Сокращенное изложение Трактата о человеческой природе // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 802, 800.**

    **24*Юм Д*. Трактат о человеческой природе // Там же. С. 197.** [↑](#footnote-ref-21)
22. [↑](#footnote-ref-22)
23. [↑](#footnote-ref-23)
24. [↑](#footnote-ref-24)
25. **Там же. С. 204.** [↑](#footnote-ref-25)
26. ***Витгенштейн Л*. Логико-философский трактат. 6, 522.** [↑](#footnote-ref-26)
27. ***Витгенштейн Л*. Философские исследования // Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 99, 174.** [↑](#footnote-ref-27)
28. ***Кимелев Ю. А*. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 54.** [↑](#footnote-ref-28)
29. ***Юнг К. Г.* О психологии восточных религий и философий. М., 1994.** [↑](#footnote-ref-29)
30. **См.: *Бубер М*. Два образа веры. М., 1995; он же. Я и Ты. М., 1993.** [↑](#footnote-ref-30)
31. ***Кимелев Ю. А*. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 112.** [↑](#footnote-ref-31)
32. **См.: *Сирз У*. Как тать ночью. Дело о так и не наступившем пришествии. СПб., 1993.** [↑](#footnote-ref-32)
33. **См.: *Эсслемонт Дж. Э.* Баха-Улла и Новая Эра. Екатеринбург, 1991; *Хэтчер У. С., Дуглас М. Дж*. Новая мировая религия. СПб., 1995; *Пивоваров Д. В.* Бахаи // Современный философский словарь. Лондон, 1998. С. 97—102; *Иоаннесян Ю. А.* Вера Бахаи. СПб., 2003.** [↑](#footnote-ref-33)
34. ***Капустин Н. С.* Особенности эволюции религии. М., 1984. С. 12—13.** [↑](#footnote-ref-34)
35. **Там же. С. 58.** [↑](#footnote-ref-35)
36. ***Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций // Полис. М., 1994. № 1.** [↑](#footnote-ref-36)
37. **См.: *Бахаулла.* Китаб-и-Агдас. Наисвятая Книга. СПб, 1998; он же. Китаб-и-Иган. Книга достоверности. М., 1998; он же. Семь долин. Четыре долины. СПб., 1996; он же. Сокровенные слова. СПб., 1994.** [↑](#footnote-ref-37)
38. **См.: *Абдул-Баха.* Парижские беседы. СПб., 1999; он же. Воля и завещание Абдул-Баха. СПб., 1994; он же. Ответы на некоторые вопросы. СПб., 1993; он же. Мысль мира. М., 1992.**  [↑](#footnote-ref-38)
39. **См.: *Шоги Эффенди*. Настал День обетованный. СПб., 1997; он же. Призыв к народам. СПб., 1993.** [↑](#footnote-ref-39)
40. **См.: *Панарин А. С.* Народ без элиты. М., 2006.** [↑](#footnote-ref-40)
41. **См: *Андреев Д. Л.* Роза мира. Метафилософия истории. М., 1991.** [↑](#footnote-ref-41)
42. **Об учении Судзуки см.: *Джинджолия Б. И*. Вопрошание и просветление в учении Д. Т. Судзуки. Екатеринбург, 2005.** [↑](#footnote-ref-42)
43. **См.: *Кураев А. В.* Вызов экуменизма. М., 1997.** [↑](#footnote-ref-43)
44. ***Бахаулла*. Книга Достоверности. Вильметт, 1990. С. 116.** [↑](#footnote-ref-44)
45. **См.: *Гусейнов А. А*. Философия как утопия для культуры // Вестник Российского философского общества. 2007. № 4. с. 39—42.** [↑](#footnote-ref-45)
46. **См.: *Г. Кюнг*. Декларация мирового этоса // Идея ненасилия в XXI веке. Пермь, 2006. С. 154—167.** [↑](#footnote-ref-46)
47. **См: *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 290.** [↑](#footnote-ref-47)
48. **См.: *Лакатос И*. Методология исследовательских программ М., 2003.** [↑](#footnote-ref-48)
49. **См.: *Кун Т*. Структура научных революций. М., 1977.** [↑](#footnote-ref-49)
50. **См: *Merton R.K*. Sociology of Science. N. Y., 1957.** [↑](#footnote-ref-50)
51. **См.: Краткая история философии. М., 1997. С. 93.** [↑](#footnote-ref-51)
52. ***Гриневская И.* Беха-Улла. СПб., 1912. С. 121.** [↑](#footnote-ref-52)
53. ***Гриневская И*. Баб. СПб, 1903. С. 116.** [↑](#footnote-ref-53)
54. **Там же. С. 117.** [↑](#footnote-ref-54)
55. ***Гриневская И*. Беха-Улла. С. 179—180.** [↑](#footnote-ref-55)
56. **Там же. С. 135.** [↑](#footnote-ref-56)
57. **См.: *Niebuhr* *R*. Pacifism // Reinhold Niebuhr: Theologian of Public Life. London, 1989, pp. 237—253.** [↑](#footnote-ref-57)
58. **Цит. по: *Аристотель*. Никомахова этика, VIII 2, 1155 в 4.** [↑](#footnote-ref-58)
59. **См: *Гольбах П. А.* Система природы. Ч. 1, гл 5. М., 1949.** [↑](#footnote-ref-59)
60. ***Жуковский В. И., Пивоваров Д. В.* Зримая сущность. Свердловск, изд-во Уральского университета, 1991. С. 251.** [↑](#footnote-ref-60)
61. ***Муретов М*. Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса». Сергиев Посад, 1892. С. 104.**  [↑](#footnote-ref-61)
62. **См.: *Пивоваров Д. В.* Диалектико-логический алгоритм // Современный философский словарь. Лондон, 1998. С. 242—244.** [↑](#footnote-ref-62)
63. **См.: *Bridgeman P. W*. Reflections of a Physicist. New York, 1955.** [↑](#footnote-ref-63)
64. **См.: *Левин Г. Д*. Диалектика и парадоксы теории множеств // Вопр. философии. 1981. № 12. С. 58—68.**  [↑](#footnote-ref-64)
65. ***Нарский И. С.* Анализ антиномических проблемных противоречий процесса познания // Отражение и научное творчество. Свердловск, 1974. С. 93.**

    [↑](#footnote-ref-65)
66. ***Ленин В. И*. Философские тетради // Полн. собр. соч. Т. 29, C. 232.** [↑](#footnote-ref-66)
67. ***Энгельс Ф.* Диалектика природы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20. С. 579.** [↑](#footnote-ref-67)
68. **Там же.** [↑](#footnote-ref-68)
69. **Там же.** [↑](#footnote-ref-69)
70. **См.: *Пивоваров Д. В*. Метод альтернатив в современной «философии науки» и его границы // Филос. науки. 1979. № 6.** [↑](#footnote-ref-70)
71. **См.: *Поппер К. Р*. Логика и рост научного знания. М., 1983.** [↑](#footnote-ref-71)
72. **См: *Feyerabend P. K*. How to be a good empiricist // Philosophy of Science. Oxford, 1974.** [↑](#footnote-ref-72)
73. ***Фейерабенд П. К*. Ответ на критику // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 426.** [↑](#footnote-ref-73)
74. **См.: там же. С. 423—424.** [↑](#footnote-ref-74)
75. **Там же. С. 425.** [↑](#footnote-ref-75)
76. ***Кун Т*. Структура научных революций. М., 1977. С. 109.** [↑](#footnote-ref-76)
77. ***Эрн В.Ф.* Природа философского сомнения // Соч. М.:, 1991. С. 64.** [↑](#footnote-ref-77)
78. **Там же. С. 67.** [↑](#footnote-ref-78)
79. **Там же. С. 67.** [↑](#footnote-ref-79)
80. ***Тиллих П*. Систематическая теология. В 3 т. Т. I—II. М., 2000. С. 11.** [↑](#footnote-ref-80)
81. ***Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М., 1990.** [↑](#footnote-ref-81)
82. ***Вебер М*. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произведения. М., 1991**. [↑](#footnote-ref-82)
83. **См.: *Бакшутов В. К.* Русский вопрос: Философские очерки и диалоги. Екатеринбург, 2005. С. 306.**  [↑](#footnote-ref-83)
84. ***Е. А. Сидорова*. Трудовые ценности и установки в менталитете русского народа // Автореф. канд. дис. Ростов-на-Дону. 2007. С. 10.** [↑](#footnote-ref-84)
85. **Цит. по: *Гаджиев К. С.* США: Эволюция буржуазного сознания. М., 1981. с. 156.**  [↑](#footnote-ref-85)
86. **См.: *Пивоваров Д. В*. Основание и обоснованное // Современный философский словарь. Лондон, 1998. С. 619—621.** [↑](#footnote-ref-86)
87. **См.: *Хайнц Т.* Творение или эволюция? Чикаго, 1990; *Пивоваров Д. В.* Альтернативы эволюционизма и креационизма в современной науке // Новые идеи в социокультурной динамике науки. Екатеринбург, 2005.** [↑](#footnote-ref-87)
88. **См.: *Священник Тимофей*. Две космогонии. М., 1999.**  [↑](#footnote-ref-88)
89. **См.: *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 217, 233, 235.** [↑](#footnote-ref-89)
90. **См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000.** [↑](#footnote-ref-90)
91. **См.: *Пивоваров Д. В*. Язык религии. Екатеринбург, 2006.** [↑](#footnote-ref-91)
92. ***Нестерук А*. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание. М., 2006. С. XXIX—XXX.** [↑](#footnote-ref-92)
93. **Там же. С. 91.**  [↑](#footnote-ref-93)
94. ***Эйнштейн А.* Физика и реальность. М., 1965. С. 106.** [↑](#footnote-ref-94)
95. **Там же. С. 114.**  [↑](#footnote-ref-95)
96. **Цит. по: Библия опережает науку на тысячу лет. Серия «Бог и вселенная». М., 1996. С. 96.** [↑](#footnote-ref-96)
97. ***Бунге М*. Интуиция и наука. М., 1967. С. 152—154.** [↑](#footnote-ref-97)
98. ***Кураев А*. Сатанизм для интеллигенции. Т. 1. с. 105.**  [↑](#footnote-ref-98)
99. **См.: *Hatcher W. S*. Logic and Logos. Oxford, 1990.** [↑](#footnote-ref-99)
100. **См.: *Осипов Ю. С.* Истина не доказуется, а показуется // Голос православия. Ноябрь, 2005. С. 2—3.** [↑](#footnote-ref-100)