

РЕЛИГИЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ

В. В. Варава

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 1 декабря 2012 г.

Аннотация: *в статье рассматриваются взаимоотношения между религией и нравственностью, которые стали актуальными в связи с проблематизацией места религии в современном обществе и культуре. Критикуется абсолютизация парадигм религиозной и светской этики, относительность которых выявляется в контексте философской рефлексии.*

Ключевые слова: *религия, нравственность, философия, экзистенция, религиозная этика, светская этика, вера, познание.*

Abstract: *the article discusses the relationship between religion and morality, which are relevant in connection with the problematization of place the religion in contemporary society and culture. Criticized absolutization paradigms of religious and secular ethics, as to which is revealed in the context of philosophical reflection.*

Key words: *religion, morality, philosophy, existential, religious ethics, secular ethics, faith, knowledge.*

Ведь проблема в том и заключается,
есть ли философия – философия,
или она есть наука или религия.

Н. А. Бердяев

Ценностные представления общества сегодня настолько изменчивы, что многие вопросы, еще недавно казавшиеся решенными, вновь возникают в духовном пространстве и требуют нового, более глубокого и всестороннего осмысления. Так, вопрос о месте религии в обществе и культуре, предполагающий прояснение *взаимоотношений между нравственностью и религиозностью*, оказался в эпицентре современных дискуссий, показав высокий уровень социальной взволнованности относительно этой проблематики. Это свидетельство того, что в сфере духа невозможна никакая однозначность и определенность, гарантирующая стабильность и комфорт.

Здесь вообще не должно быть никакой легковесности, обманчивый образ которой может появляться, если руководствоваться соображениями политической целесообразности: в одном случае она говорит о том, что религия *как пережиток* должна полностью исчезнуть из жизни, в другом – усматривает в религии *высшее проявление культуры* и требует для нее царственного положения в обществе. Такая односторонность всегда чревата социальными конфликтами, свидетелями которых мы и являемся ныне.

Нынешняя ситуация отчасти напоминает начало XX в., когда один из наиболее чутких и проницательных русских умов В. В. Розанов, как бы подводя итог присутствию христианства в цивилизации, произнес такие слова: «Ни которая из Церквей и, наконец, все Христианство не может ответить на самые мучительные вопросы ума, на самые законные требования жизни...» [1, с. 347].

Драматизм современного положения в том, что на религию была сделана главная ставка в деле «духовно-нравственного возрождения»: почему-то решили, что «религиозное» по определению должно быть «нравственным». Однако, если вдуматься в слова Розанова, сказанные в 1909 г., и сопоставить их с теми событиями, которые за этим последовали, станет ясно, что мы не особенно продвинулись за последние сто лет.

Существо поставленного вопроса о соотношении нравственности и религии в принципе не может быть адекватно осмыслено, а тем более, приемлемым образом разрешено *вне контекста философии*. Социальный утопизм проявляется еще и в том, что многие стратегически значимые решения принимаются без какой бы то ни было философской аналитики. Это не значит, что философия может оказывать существенное влияние на социальные процессы (это тоже своего рода утопизм), но, по крайней мере, можно ретроспективно осмыслить некоторые явления в свете философии, чтобы увидеть их в более истинной сути.

Философия является не только «детоводителем ко Христу», но и достаточно строгим судьей, не позволяющим абсолютизироваться ничему «слишком человеческому», то есть частному, относительному и субъективному. При всем разночтении имеющихся подходов к философии все-таки можно вычитать эту ее «инвариантную суть», которая в конечном счете определяет уникальность философии и несводимость ее к иным формам «духовной культуры». Это связано и с особыми свойствами и способностями философа, которые были выявлены и обнародованы Платоном. Отныне общим местом при определении философских черт является то, что философ, в отличие от *иных людей*, чей взор рассредоточен на множестве вещей и предметов, способен охватывать общее и целое, постигать природу красоты саму по себе. Это и называется подлинным познанием, в отличие от мнения. Иные люди в данном случае – это не только рабы, но и афинская знать, свободные граждане греческого полиса, среди которых политики, ученые, поэты, художники, музыканты, инженеры, риторы, служители культа, то есть «образованная чернь» (по едкому, но справедливому выражению Ницше). Именно они являлись принципиальными нефилософами, против которых были направлены «грозда гнева» всех философов.

Следующая характеристика Платона достаточно глубоко раскрывает духовную природу философа, что ставит его в особое, привилегированное положение: «философы – это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей» [2, с. 285]. Свойства

философской души определяются страстным влечением к познанию, которое приоткрывает «вечно сущее» и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие. Это значит, что философ стремится ко «всеми бытию в целом». Из такого условно гносеологического мотива возникают высшие этические характеристики философии: «правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине».

В то же время М. Хайдеггер раскрыл ошарашивающий универсализм философии: «Философия есть нечто такое, что касается каждого. Она не привилегия какого-то одного человека» [3, с. 338]. Греческая элитарность философии здесь сталкивается с какой-то, чуть ли не вульгарной, всеобщностью. Так философия – привилегия или не привилегия? Конечно привилегия, единственная привилегия быть интеллектуально и нравственно честным на пути к истине. Об этом и Платон, и Ницше и Хайдеггер. Это главное. Что открывается в результате такого воззрения на мир – это и есть то субстанциональное содержание философии, которое одних насмерть пугает и отталкивает от философии, а других насмерть привязывает к ней.

Если принять строго философский взгляд на природу духовных ценностей, то, во-первых, нужно сказать, что нет причинно-следственной связи между религиозностью и нравственностью; и, во-вторых, что ни нравственность, ни религия *сами по себе*, в отрыве от своего *метафизического истока* не являются высшими и абсолютными ценностями. Не существует чистой религии вне соотнесения с тем, что *по ту сторону религии*; так же не существует чистой нравственности вне соотнесения с тем, что *по ту сторону нравственности*.

«Чистая религия» была бы самым грубым суеверием и фанатизмом, а «чистая нравственность» была бы вульгарным морализаторством и самым примитивным регулятивом. Конфликт между нравственностью и религией возникает из-за того, что и нравственность, и религия полагаются предельными инстанциями, чья самодостаточность санкционируется безусловно-некритической апелляцией либо к религиозному, либо к моральному авторитету как высшему авторитету. И реальность такова, что, пренебрегая философией, и религия, и нравственность стремятся к абсолютизации своих начал, провоцируя тем самым бесплодную дискуссию о первичности и возможности или невозможности одного без другого.

Нефилософский уровень, чаще всего имеющий место при столкновении нравственности и религии, зависит в большой степени от типа мировоззрения – *религиозного* или *светского*, который всегда будет определять тот или иной ответ. Если человек исходит из религиозного мировоззрения («верующий»), то для него единственно приемлемой будет *религиозная мораль*, для которой невозможно никакое существование нравственности вне и без религии. Если имеет место светское мировоззрение («неверующий»), то в этом случае *гуманистическая мораль*, основанная, как правило, на научном миропонимании, будет стоять на

позиции абсолютной нерелигиозности нравственности, даже, более того, – вредоносности религии для нравственности.

Здесь уместно напомнить о некоторых терминологических (в действительности сущностных) нюансах вопроса, на которые обратил внимание А. Кожев в своей работе «Атеизм». Философ весьма точно заметил, что *спор теизма и атеизма* не совпадает со спором *религиозности со светскостью*. Однако именно это, как правило, имеет место: «обычно светский атеист спорит с религиозным теистом». При этом возможна и обратная картина – когда религиозный атеист (буддист) спорит со светским теистом, – разрушающая строгую бинарную оппозицию: *теизм–религиозность contra атеизм–светскость*. Но что самое важное, говорит Кожев, – спорят не теизм и атеизм вообще, а теисты и атеисты как *живые люди*, поскольку «теист живет в теистическом мире, атеист – в атеистическом», и, следовательно, есть «теистическое и атеистическое мировоззрение» [4, с. 171, 172].

Это очень важный постулат – наличие двух разных типов мировоззрения, недооценка которых может приводить (и приводит) к неприятным последствиям. Теистическое и атеистическое мировоззрения – вещи достаточно серьезные и жизненно значимые для большинства живущих людей, которым чуждо философское сомнение и философский поиск. Ни изменить, ни устранить, ни преобразить их не представляется возможным, поскольку они фундированы онтологией повседневности, и являются главными маркерами идентичности современного человека.

Только с «высоты» философии видно, что ни теистическое (и его антипод атеистическое), ни религиозное (и его антипод светское) мировоззрения не являются *полными*, то есть *полноценными*, мировоззрениями. Это *усеченные мировидения*, основанные на догматическом (некритическом) восприятии некоей инстанции в качестве абсолютной (объективированной) истины, которая есть «путь, истина и жизнь» и для гуманиста, и для теиста. В одном случае – это Наука, Природа, Законы Эволюции, и, как следствие, *гуманистическая этика*; в другом – Бог, Церковь, Царствие Небесное, и, как следствие, *религиозная этика*. Иными словами, это законченные и закрытые системы, не предполагающие своего развития, которое всегда (в силу вечной диалектики) приводит к самоотрицанию.

Здесь неизбежно столкновение этих мировоззрений с философией, поскольку в самой природе вещей науки и религии, основанных на великих авторитетах своих традиций, не заложено самоотрицание, которое присуще только философии. Последняя в силу своей одержимости истиной способна пойти на саморазрушение, то есть наперекор всем природным и культурным формам стабильности, ибо, как тонко подметил В. Янкелевич, «философская озабоченность без конца воскрешает проблему, от которой уводит нас биологическая небрежность» [5, с. 45]. Французский философ подчеркнул тем самым привилегию философии быть единственным путеводителем к истине. Причем это такой путеводитель, в котором цель совпадает с самим процессом.

Неполнота и религиозной, и светской этики заключается, таким образом, в их общей недооценке, а часто, *игнорировании философии*, которая не позволяет абсолютизировать никакое человеческое (посюстороннее или потустороннее, неважно) представление. Философия всегда ограничивает любые претензии на создание абсолютно-непротиворечивой («истинной») картины мира, которая могла бы быть воспринята как абсолют, не терпящий сомнений и возражений. В этом один из глубинных парадоксов философии, делающий ее уникальнейшим явлением человеческого духа: *разрушение абсолютов на пути к Абсолюту*. К такому «относительному» абсолютизму стремятся и научное познание, и религиозная вера, у которых всегда возникают сложные, подчас драматические отношения с философией.

Такова *судьба и трагедия философии* – быть неуместной у большинства, которое живет в ясном и понятном мире. И про философа, как и про Христа, можно было бы сказать, что ему негде в мире голову преклонить. Но если Христос, испив свою горькую чашу Голгофы, обрел благодатную обитель, то про философа нельзя сказать подобное, ибо он продолжает нести свою ношу неведомого и непостижимого *человеческого* существования, отказаться от которого означало бы предать человеческое в человеке.

Не вдаваясь в детальное раскрытие неполноты светской и религиозной этик, необходимо указать на некоторые противоречия, лежащие, собственно говоря, на поверхности. Дело в том, что и той, и другой свойственно *канонизирование моральной чистоты своих адептов*. Несколько упрощая картину, можно сказать, что для религиозного сознания «верующий» априорно «хороший», в то время как «неверующий» – «плохой» (до тех пор, пока не стал верующим). Плохие поступки верующего (грехи) не являются субстанциональным свойством его души, которая, как известно, христианка по определению, и поэтому зло не может быть инкриминировано верующему в качестве онтологического свойства его природы. Это бросило бы тень на субстанциональную доброту Творца, подорвало благую цель творения «по образу и подобию» и свело бы на нет духовную силу веры, способную, согласно религиозному мировидению, творить чудеса. Покаяние смывает нечестивый налет дурного поступка и сама суть верующего, ставшая доброй благодаря *преображению верой*, остается «хорошей». Так или иначе, но здесь *религия – источник нравственности*, о чем лаконично сказал С. Н. Булгаков: «нравственность коренится в религии» [6, с. 45], поставив точку в дальнейших размышлениях по поводу взаимодействия этих двух сфер человеческого духа.

То же, хотя и с обратным знаком, свойственно и безрелигиозному светскому сознанию, для которого «хороший» – это гуманист; как правило, неверующий, потому что любит человека и природу, а вернее природу в человеке; в то время как верующий, если и не явный злодей, то все равно какой-то «ненормальный», «блажной», «недоброкачественный» с точки зрения морали. Типичную обобщенную, а значит вульгаризированную,

позицию о нравственно порочной сути христианства высказывает классик материалистического атеизма Поль Гольбах в «Карманном богословии». Например, о совести говорится следующее: «Это – оценка, которую мы своей, собственно, душе даем своим поступкам; совесть простых смертных руководится разумом, совесть же христиан управляется верой, ревнением, послушанием святым отцам. Отсюда следует, что совесть набожного часто заставляяет его быть дурным и даже вносить смуту в общество»; духовник определяется как «святой человек, обычно отличающийся лицемерием и сластолюбием. Его обязанности состоят в том, чтобы сеять в семьях раздоры, ссорить супругов, натравливать родителей на детей и господ на слуг»; евангельская кротость состоит в том, «чтобы навязывать веру с помощью насилий, угроз и пыток», жестокость – «свойство, отвратительное в обычной жизни, но крайне полезное для поддержания веры. Человечность неуместна, когда дело идет о божестве или его священнослужителях», и т. д. [7, с. 108, 112, 115, 236]. Очевидно, что все человеческие пороки связываются здесь с религиозной верой.

Если гуманист (атеист, материалист, неверующий) совершает неблаговидный проступок, то это, с его точки зрения, происходит не в силу онтологически порочной природы человека, потому что природа добра (по крайней мере, морально нейтральна), а потому что он не смог обуздать социальным *альтруизмом* свой личностный *эгоизм*. Воспитание в духе общественной пользы может исправить эту ситуацию. Вот почему общественная мораль так важна для светского общества, в котором любая метафизика человека вынесена за скобки. Но чаще гуманистическая этика объясняет человеческое зло несправедливым и несовершенным социальным устройством, которое является питательной средой для проявления человеческого порока. Совершенствование общественных институтов посредством различных видов социальной этики должно приводить к автоматическому совершенствованию личности. В любом случае в нерелигиозной картине мира добро всегда за гуманизмом.

Однако, несмотря на моральную абсолютизацию, присущую сторонникам религиозного или светского мировоззрения, совершенно очевидно, что *добро и зло стоят по ту сторону веры и неверия*, равно как и *вера и неверие не имеют строгих коррелятов в моральной проекции*. Это не значит, что между моралью и религией как абстрагированными формами человеческой духовности не существует взаимосвязей; речь идет о банальном факте: и верующие, и неверующие могут быть как «плохими», так и «хорошими»; и вообще, нет причинно-следственных связей между религиозностью и добром, неверием и злом (как и наоборот) применительно к конкретному живому человеку.

Совершенно бесперспективно утверждать *субстанциональное зло* или *субстанциональное добро* человека без насилия над истиной; правильнее говорить, что всякий (и верующий, и неверующий, и колеблющийся) человек может *впасть в состояние добра и зла*. Почему вера не спасает от зла и не обязательно приводит к добру, а неверие не приводит обяза-

тельно ко злу и также необязательно способствует добру – вопрос из ряда безответных. Найти здесь ответ, значит определить логику четких отношений между *верой и нравственностью*, а ее нет, ибо нет логики в самой живой жизни, и установить таковую означало бы совершить кощунственное насилие над жизнью. Для верующего, конечно, было бы идеальным связать добро с верой, а зло с неверием, а для неверующего, наоборот, в основании добра видеть только светский (неверующий) гуманизм, а зло отдать религии. Но в действительности все гораздо сложнее, драматичнее и непонятнее.

Есть вообще тайна веры и тайна неверия, так же как и тайна добра и зла, ибо есть в человеке и сверхрациональное стремление к Богу, которое выше добра и зла, и такое же сверхрациональное стремление к Добру, которое безразлично к вере и неверию. Но, что самое сложное, всегда являющееся камнем преткновения для любой этической теории, это то, что есть ведь еще и иррациональное желание, даже жажда зла, мотивируемое религиозно и морально, а есть иррациональная жажда добра, которая для достижения своей цели не гнушается свершением немислимого зла и приносит в жертву Добро и Бога. Возможно, что и добро не добро, и зло не зло, и Бог не Бог... Ведь не зря же Франц Розенцвейг сказал, что «для Философии и мир – не мир, и Бог – не Бог, и человек – не человек». И это не релятивизм постмодернизма и не пресловутый скепсис, мало имеющий отношение к философии, а что ни на есть философия как таковая, философия во всей полноте и красоте «неясного и нерешенного».

То, что *нет прямой зависимости между верой и нравственностью*, хорошо понимали Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой. «Не ненавидьте атеистов, злоучителей, материалистов, даже злых из них, не токмо добрых, ибо и из них много добрых, наипаче в наше время...», – из этих слов старца Зосимы («Братья Карамазовы») видно, что и неверующий может быть нравственным. Но не только из этих слов. Весь строй напряженной мысли Достоевского говорит о том, что проблема добра и зла, равно как веры и неверия, так велика и глубока, что не может иметь никаких легких и стандартных решений. Толстой в «Исповеди» писал: «По жизни человека, по делам его как теперь, так и тогда никак нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующими православие и отрицающими его, то не в пользу первых. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедание православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими» [8, с. 40].

Можно до бесконечности перечислять положительные и отрицательные свойства верующих и неверующих, но это по существу ничего не даст. История полна примеров этой неблагоприятной вражды между людьми, которая говорит не в пользу веры или неверия, но скорее свидетель-

ствует о *нравственной деформации человека*, которая происходит «до» веры и верой может и не исправиться. Поэтому в контексте столкновения *светского и религиозного мировоззрений*, которое обязательно наступает в определенной фазе духовного бытия культуры, вопрос о возможности нравственности без религии не имеет особого смысла. Болезненная заостренность именно на такой постановке вопроса свидетельствует о непонимании того, *что такое философия* и почему без философии невозможно не только никакое решение этого вопроса, но непонятна сама бесперспективность постановки подобного вопроса.

Источник нравственности не в религии, потому что исток самой религии (как и нравственности) в чем-то ином. Это иное можно понять, или, по крайней мере, почувствовать, нащупать с помощью философии. *Вне философии нет ни нравственности, ни религии* – так можно ответить на вопрос о соотношении нравственности и религии. В философии единственно достоверно проясняется исконная *бытийная ситуация человека*, то есть ситуация, взятая до всяких иных интерпретаций. До этих интерпретаций человек опознает себя *философски*, то есть исключительно *по-человечески*, исходя из своих сущностных свойств *человека как человека*, а не животного и не творения Бога. Философия есть первичное прозрение в человека, в его, одновременно странно-трагическое, но такое радостно-влекующее и обнадеживающее существование. Чтобы возвращать человеку его человеческую сущность и человеческое достоинство *философия должна вновь и вновь становиться философией*, переставая быть «детоводителем ко Христу» или «методологией науки», и уж тем более «наукой о всеобщих закономерностях развития общества, человека и природы». Но для этого философия должна быть философской, как это утверждали Бердяев, Хайдеггер, Мамардашвили и многие другие подлинные рыцари философии.

Итак, философский взгляд позволяет определить, что есть светское, основанное на науке и гуманизме, и религиозное, основанное на вере, мировоззрения. Выявляя основоположения этих мировоззрений, философия показывает их субъективность и относительность. Это значит, что данные мировоззрения не могут претендовать на полную и однозначную представленность в социальной реальности. Не имея собственного предзаданного мировоззренческого содержания, философия стремится постичь человека как человека, на его собственных основаниях. Но, чтобы *быть человеком*, а не Богом или животным, нужна, как говорит Ницше, интеллектуальная честность познающего. Интеллектуальная честность, которая в полной мере присуща только философии, может сказать: до Христа мне не дойти, а животным я быть не могу.

Речь, в данном случае идет, конечно, не о трактатно-кабинетной, академической и теоретической философии, но о том «основном способе присутствия» (по Хайдеггеру), что погружается в ту «бездну» Бытия, где царит иное и неведомое, которое одни называют «алетеей», другие «экзистенцией», третьи – «истиной». Здесь некий предел *человеческого*,

в котором «начала и концы» сходятся таким образом, что онтология, гносеология и аксиология сливаются в *едином нравственном акте философствования*, а истина становится нравственной категорией. Потому что человеку нужно не столько *знать и верить*, сколько *быть*.

Вопрос о соотношении *веры и экзистенции, знания и экзистенции* всегда решается в пользу экзистенции. Подчас кажется, что знание и вера важнее, поскольку достовернее, ощутимее, надежнее. К тому же знание и вера часто перетекают одно в другое, образуя нерасчленимое единство. Это только на поверхностном уровне знание и вера антиподы, в действительности они друзья, и одно не существует без другого. Как часто в религии вера становится знанием, а в науке иное знание только и держится на вере. И сущностного противоречия нет между знанием и верой, как нет его между наукой и религией. И, конечно, знание, и вера отступают перед экзистенцией, которая раскрывается в нравственном свете философского опыта, потому что *прежде чем знать и верить, нужно сначала быть*. А чтобы не быть, не нужно ни знания, ни веры. Иными словами, к бытию не приводят вера и знания, а от небытия вера и знания не спасают.

Существуют, конечно, экзистенциальные трактовки научного познания. Например, очень серьезная попытка вписать научное познание в экзистенциальный контекст предпринята А. В. Ахутиным. Он ставит вопрос: «Допустимо ли говорить о познающей экзистенции?» и, отвечая на него положительно, отмечает, что *познающей экзистенции* присущи не только познавательный пафос и научный этос, но и «отчаянное сознание своей заброшенности в неведомом и чуждом мире». С этим можно согласиться. Но такой экзистенциальный импульс научное познание, по сути дела появившееся в Новое время, получает от философии, в данном случае, как утверждает сам автор, от философии Паскаля. Он пишет: «Не декартовское сомнение, а именно паскалевский ужас и удивление лежат в экзистенциальном начале новой эпохи» [9, с. 79, 97].

Сама экзистенция определяется А. В. Ахутиным как вопрос о возможности человека. «Как возможен человек?» – вот, в сущности, корень экзистенции, которая по ту сторону всяческих культурных детерминаций (в том числе и научных) стремится определить чистое существо человека. Следующее определение экзистенции, данное Ахутиным, как раз и показывает основательность философии: «Экзистенция, т. е. воздух или пространство возможности быть в возможном небытии, подвопросность человеческого бытия, отрывающая человека от его собственной шкуры (сколь бы культурно эта шкура ни была определена), – вот что определяет человека в сути его бытия и что вообще дает возможность человеку быть человеком: сознающим, мыслящим, ответственным, свободным, духовным».

Это значит, что философию занимает вопрос о возможности человека быть человеком. Наука никогда подобными вещами не занималась. Приведем еще одно размышление А. В. Ахутина, выполненное в духе

Хайдеггера: «Сама возможность озадаченности вопросом радикально отличает человеческое существование от любого другого, и тем именно, что это есть единственное существование, пребывающее под вопросом» [9, с. 80, 81]. Здесь, можно сказать, не только Хайдеггер, но вообще – чистый образ философии.

В этом смысле разговор о познающей экзистенции не более чем благородный жест в сторону науки, чтобы хоть как-то реабилитировать ее пошатнувшееся положение.

Что касается соотношения *экзистенции и веры*, то и здесь присутствуют серьезные попытки интерпретировать веру как экзистенциальный акт. По сути дела, то, что называют религиозным экзистенциализмом, и есть самое решительное отождествление экзистенции и веры. Подлинное существование невозможно вне акта веры – таково кредо религиозного экзистенциализма. Не отрицая подлинного существования, достигаемого посредством веры, нужно все же отметить, что вера – это то, что приходит после того как существование уже состоялось, экзистенциально состоялось. Можно говорить о неподлинности такого состояния вне веры, но эта неподлинность будет опознаваться лишь в религиозной системе координат, которые не имеют универсального измерения, поскольку есть люди, не имеющие опыта религиозной веры, но не перестающие от этого быть людьми. Опыт экзистенции, чистой экзистенции, не имеющей отношения к опыту веры (или потерявшей его, что немаловажно), играет фундаментальную роль в образовании того, что называется человеком. *Сначала быть, потом верить* – таково кредо экзистенциальной философии, или просто философии.

К тому же для данного типа мысли экзистенция все же не «субстанция веры», а вера – не «субстанция экзистенции», но экзистенция есть характеристика веры: «экзистенциальное» – это то, что придает глубину и достоверность вере, что придает ей серьезность и основность. Именно в таком смысле Ж. Маритен говорит об интегральном гуманизме, который немислим без вдохновляющего воздействия христианской философии, то есть философии, имеющей «непосредственное экзистенциальное отношение к теологии и вере» [10, с. 83–84].

Можно также говорить об экзистенциальном смысле веры, но это еще раз доказывает, что сама вера не есть экзистенция.

Экзистенция находится, таким образом, в ведении философии. Есть экзистенциальные измерения познания, как есть экзистенциальные измерения веры. И можно сказать, что подлинная вера и истинное познание просто немислимы вне экзистенциального усилия верить и познавать. Но верить и познавать не значит быть. А что значит быть до и вне веры и познания? В чем существо чистой экзистенции? Здесь только философия вправе что-то сказать, поскольку ни наука, ни религия как установившиеся мировоззрения не допускают проникновения экзистенции в свои замкнутые структуры миропонимания. Экзистенция размыкает любой онтогносеологический и аксиологический детерминизм на

бесконечно-неопределенное вопрошание, оставляя открытым и незавершенным человеческое пребывание.

Незримая и скромная работа философии в том и заключается, чтобы в каждую эпоху *свидетельствовать об истине*, которая в мире может быть только философской истиной. В. Биbihин говорил, что «всякая философия религиозна уже до того, как она берется за религиозные темы» [11, с. 268]; в той же тональности можно сказать, что философия нравственна до всякой нравственности и этична до всякой этики. *Нравствен и религиозен тот, кто честно философствует*, поскольку философия вбирает в себя весь изначальный опыт появления и пребывания человека в мире, которое воспринимается по-философски как чудо, тайна и скорбь, и которое порождает такие чисто философские качества, как удивление, сомнение, вопрошание и страдание.

В этом смысле вопрос о взаимоотношениях нравственности и религии приобретает такой вид: *ни религия, ни нравственность невозможны без философии*. Если есть философия, то и *религия будет нравственной* (то есть не будет игнорировать сомнения и вопрошания человека, подчас кощунственные и богоборческие), и *нравственность будет религиозной* (то есть признающей трансцендентную, а не только социальную сущность добра и блага, а следовательно, их вечную непостижимость и недостижимость).

При этом, конечно, ни философия, ни философская этика не отрицают ни религии, ни науки с их соответствующими этиками. Философия показывает лишь их ограниченность и невозможность универсализации. *Только философская этика может быть универсальной*, поскольку затрагивает экзистенциальное ядро человека, которое невозможно вывести из религиозной веры и научного опыта. И если наука и религия будут честными и последовательными, то им придется признать, что их основная цель в конечном счете заключается в выявлении *чистой сущности человека*, а не научной или религиозной, ибо таковых нет. А чистая сущность человека и есть его нравственная сущность, наиболее полно и достоверно выявляемая философией. Поэтому наука и религия идут к тому же, что и философия – к человеку, но идут путями окольными и далекими.

Несмотря на то, что философия – самая непринуждаемая форма человеческого духа, нужно, конечно, повышать уровень философской культуры в обществе, поскольку *философия нужна всем*: общественному сознанию, чтобы более-менее компетентно решать острые и болезненные вопросы современности (хотя бы дилеммы прикладной и профессиональной этики); политикам (если им самим и не становиться философами, то хотя бы окружать себя ими, чтобы принимать разумные и честные решения); ученым необходимо на время становиться метафизиками, чтобы глубже вникнуть в физику; богословам, чтобы не подменять веру знанием и чтобы чувствовать не только границы разума, но и веры; людям искусства, чтобы их творчество не превращалось в эстетический произвол;

просто человеку, далекому от всех этих форм культуры, чтобы не терять человеческий (то есть нравственный) образ, необходимо задумываться о смысле жизни и смерти, и поэтому хотя бы на краткие мгновения предаваться философствованию.

Литература

1. *Розанов В. В.* Религия и культура / В. В. Розанов. – М. : Правда, 1990. – Т. I.
2. *Платон.* Государство / Платон // Государство. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 1.
3. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993.
4. *Кожев А.* Атеизм / А. Кожев. – М. : Праксис, 2006.
5. *Янкелевич В.* Смерть / В. Янкелевич. – М. : Литературный институт им. А. М. Горького, 1999.
6. *Булгаков С. Н.* Свет не вечерний : созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994.
7. *Гольбах П.* Карманное богословие / П. Гольбах. – М. : ОГИЗ : Гос. антирел. изд-во, 1937.
8. *Толстой Л. Н.* Исповедь / Л. Н. Толстой // Не могу молчать. – М. : Сов. Россия, 1985.
9. *Ахутин А. В.* Экзистенция познания / А. В. Ахутин // Философия науки в историческом контексте. – СПб. : РХГИ, 2003.
10. *Маритен Ж.* От Бергсона к Фоме Аквинскому : очерки метафизики и этики / Ж. Маритен. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
11. *Бибихин В. В.* Язык философии / В. В. Бибихин. – СПб. : Наука, 2007.

Воронежский государственный университет

Варава В. В., доктор философских наук, профессор факультета философии и психологии, член Союза писателей России

*E-mail: vladimir_varava@list.ru
Тел.: 8(4732) 264-82-64*

Voronezh State University

Varava V. V., Doctor of Philosophy, Professor of the Philosophy and Psychology Faculty, Member of the Russian writers' Union

*E-mail: vladimir_varava@list.ru
Tel.: 8 (4732) 264-82-64*