

*А. А. Новиков*

### Еще раз о «священной тайне» познания

«Священной тайной» и внутренней драмой человеческого познания немецкий философ В. Виндельбанд считал неразрешимое противоречие между тем, что есть и тем, что должно быть. Признание главы Баденской школы неокантианства отнюдь не было воспринято его современниками как откровение, как новый прорыв в развитии философской мысли, но способствовало возвращению последней к той реальной проблеме, с которой столкнулись еще античные философы (Сократ, стоики), но которая в силу различных причин уходила на периферию философского знания в его историческом развитии, не теряя, однако, своей актуальности. Речь идет о факте объективно неизбежного (явного или скрытого) этического, аксиологического, эстетического сопровождения всех видов человеческой деятельности, включая и процесс познания. Этику, имеющую предметом своего внимания и интереса самое, пожалуй, человеческое из всех человеческих качеств, Р. Декарт, нелишне будет напомнить, считал «величайшей и совершеннейшей наукой», предполагающей «полное знание других наук» и представляющей собой «последнюю ступень в высшей мудрости»<sup>1</sup>.

Между тем, будучи одним из основоположников науки Нового времени и оставаясь звездой первой величины на протяжении всей ее истории, сам Декарт не считал возможным и оправданным принести весь свой гений на алтарь «высшей мудрости». Этому, думается, имелось немало причин, связанных и с исторически двойственным отношением представителей науки и философии к самой этике и ее предмету, что, между прочим, характерно не только для европейской

культуры. Диапазон мнений на этот счет на Востоке был и остается вряд ли меньшим, чем на Западе. Позицию античного китайского мыслителя Чжуан Цзы относительно того, что чрезмерная нравственность лишь затемняет природу вещей, разделяли и продолжают разделять сотни авторитетнейших представителей западной науки безотносительно к автору этой мысли. Не меньше было и остается сторонников и прямо противоположной по своей смысловой интенции версии. Средневековый китайский философ Ван Янмин, считая проблему познания проблемой осознания внешних человеку явлений действительности в нормах морали, солидаризировался, не ведая, возможно, того, со многими античными и христианскими европейскими мыслителями. Обсуждая коллизии во взаимоотношениях «физики» и «метафизики» в самом широком плане, излишне будет, наконец, вспомнить о признании А.Эйнштейна в том, что Достоевский дал ему (как ученому) больше, чем Гаусс.

Великий русский мыслитель и гуманист (в отличие от другого великого соотечественника — Л.Толстого) не был моралистом, но роль нравственной основы человеческой личности считал главной, хотя и видел в том причину основной драмы человеческого бытия.

Почему — драмы?

Быть может потому, что нравственность есть «крест», который придан (задан) Человеку, и нести его бывает очень тяжело и неудобно, но сбросить который со своих плеч не позволяет (если оно есть) убеждение перестать быть Человеком.

Драматизм и парадоксальность данной ситуации для многих мыслителей — прежде всего представителей науки и антиметафизической линии в философии — состояли еще (и главным образом) в том, что процесс познания действительности с позиций той или иной этической, эстетической и аксиологической парадигм, лишал его объективности и непредвзятости. В этих условиях достичь «чистоты» знания о том или ином объекте (явлении природы), субъекту познания, наделенному многочисленными внутренними качествами и страстями, было столь же желательно, сколь и трудно, ибо, как заметил Э.Фромм, никакая идея не может быть сильнее своей эмоциональной матрицы. Драматизм познавательной ситуации усугублялся еще и тем, что желание достижения «полной» и окончательной истины не являлся, как считал борец за «чистоту» знания Ф.Бэкон, абсолютным.

Парадоксальность подобной ситуации объяснялась им весьма просто и достаточно убедительно. Знание — всегда удовольствие. Знание заверщенное и окончательное, претендующее на абсолютную

объективность и точность, есть окончание процесса его получения, остановка в работе мысли и, следовательно, — конец удовольствия. Продлить последнее, оживить мысль можно лишь «примесью лжи», порождению которой в существенной мере способствовали данные человеку от природы те или иные особенности его менталитета.

Как бы то ни было, но в истории развития науки — и естествознания прежде всего — линия на борьбу за «чистоту» и максимальную объективность знания, свободного от каких бы то ни было нравственных (моральных), аксиологических и прочих влияний и пристрастий, заняла оправданно доминирующее (по крайней мере со времен Ф. Бэкона) положение. Эту позицию разделяла и значительная часть профессиональных метафизиков. Если из познания мироздания нельзя вывести никакой этики, то и не следует искусственно привносить ее в процесс раскрытия его тайн. Онтология должна быть этически нейтральной. Будучи убежденным в том, что все науки так или иначе охватываются наукой о человеческой природе и зависят от нее (а нравственные принципы — важнейшая и, как теперь принято говорить, эксклюзивная часть человеческой природы), Д. Юм, тем не менее, считал заслуживающими безусловного порицания всяческие попытки отвержения тех или иных научных гипотез на том лишь основании, что они имеют (или могут иметь) нежелательные последствия для морали<sup>2</sup>.

Не загружая далее текст ссылками на мнения известных авторитетов науки и философии, можно согласиться с признанием ими в качестве безусловно корректной мысли, проистекающей (позволю себе такое сравнение) из известной но перефразированной (без претензий на оригинальность) поговорки: пока говорит наука — этика молчит.

Подобная позиция считалась и логичной и практически оправданной до тех пор, пока человек, непрерывно форсирующий свою жизненную активность, не ощутил, наконец, разумную грань практического воздействия на природу и не услышал ранее для себя «скрытых рыданий мира» (Г. Сковорода), способствующих осознанию своей ответственности за его и свое будущее. Вопрос о значимости последствий этической ответственности в формировании отношений человека с действительностью давно уже перерос теоретические рамки, но остается, увы, до конца еще не осознанным.

Настоящий текст призван напомнить о попытках решения означенной проблемы в русской философской мысли того, в частности, ее этапа, который в рамках собственной недолгой ее истории можно, думается, назвать «классическим»<sup>3</sup>.

\* \* \*

Все еще бытующее мнение о недостаточном внимании русской философской мысли к гносеологии и отсутствию сколь либо оригинальных идей на сей счет, основано, как правило, на весьма формальной оценке соответствующей ситуации и игнорировании специфики отечественной модели мировоззрения. Одна из специфических особенностей русской философии состояла в том, что гносеология (за редким исключением<sup>4</sup>) не разрабатывалась и не эксплицировалась в «чистом» виде, а встраивалась в традиционную для отечественной философской мысли антропологическую, историсофскую, онтологическую и этическую проблематику, что, к стати говоря, свидетельствовало о весьма новой для своего времени и признанной ныне прогрессивной тенденции — включать теорию познания в общекультурный контекст.

Речь, таким образом, идет об установлении подлинного места гносеологии не только в системе философского мышления, но и в системе общечеловеческих качеств и жизненных устремлений. Человек, считал С. Франк, рожден для реализации всей полноты жизни, а не только для ее познания. Последнее — лишь «служебное средство», но не цель. Установив соответствующую иерархию жизненных ценностей, Франк, что важно отметить, одновременно с этим выдвинул идею необходимости и оправданности формирования «самобытной национальной русской теории познания», соответствующей специфике национального сознания и самосознания.

В чем же состояла эта самобытность?

Прежде всего (но не только) — в отказе от жестко рационалистской, характерной для западной философии, линии в познании, неоправданно сужающей, как принято было считать, возможности соответствующей способности человека и искажающей сущность и цели самого разума. Рационалистскому методу познания противопоставлялась, как более прогрессивная и философски корректная, идея т.н. «цельного знания», артикулирующая (не значит — абсолютизирующая) внимание не на формально-логической и строго рассудочной, а на духовно-этической и аксиологической сторонах человеческого мышления, призванного более полно и объективно отразить и понять окружающую человека действительность, а главное, — проникнуть в самое суть мироздания и осознать место и роль в нем человека.

Попытка увязать теорию познания прежде всего с этикой легко объяснима и оправдана, ибо господствующее положение этики (этического персонализма — в частности) в отечественной — преж-

де всего христианской<sup>5</sup> философии, олицетворяющей, на мой взгляд, специфику русской философской мысли, — факт общепризнанный и неоспоримый. Даже у русских позитивистов, утверждал известный историк и знаток отечественной философии В.Зеньковский, «моральное сознание заявляет свои права на абсолютное и безусловное значение»<sup>6</sup>.

Примером солидарности представителей христианско-философской и научной (в лице отдельных ее представителей) мысли в данном вопросе могут служить работы (к сожалению малоизвестного в отечественных философских кругах) русского ученого Ив. Менделеева, согласного с тем, что лишь «на этической почве — русское сознание может сказать свое нужное всему человечеству новое слово»<sup>7</sup>.

Определенная претенциозность данного заявления вполне, думается, сглаживается авторским признанием того, что его этико-гносеологическая позиция сформировалась на почве англо-романского эмпирического прагматизма и «оценочной» рационалистической немецкой философии (речь идет прежде всего о Баденской школе неокантианства, а также идеях Лапласа, Пуанкаре, Гуссерля и других выдающихся западных мыслителей).

Западные корни философских воззрений Менделеева не помешали, однако, его стремлению освободить, наконец, гносеологию от «кошмара субъективизма» и критицизма (к чему стремилась и отечественная христианско-философская мысль), пропитавших всю западную философию, и повернуть ее на «путь *чистой этики*», ибо истина дается человеку лишь в свете нравственного сознания. Будучи основой человеческой самости, нравственность, по убеждению Менделеева, не нуждается ни в каких внешних предпосылках и ни в каком оправдании. Ее значимость абсолютна и потому она объективно «предшествует понятию бытия существования» и самой познавательной деятельности. Уже само нравственное удовлетворение от процесса познания и прежде всего — от естественных к нему стремлений, вполне компенсирует последствия возможных ошибок в его результатах, тем более, что научное знание, будучи «высшей ценностью», носит вероятностный характер.

Идея максимальной этизации познавательной деятельности и создание на ее основе новой — «*этической гносеологии*», не отвергающей гносеологии «*теоретической*», но сохраняющей за ней лишь роль «вспомогательного» средства, предназначенного для рассмотрения «самых общих» вопросов научного знания, оказалась для автора столь же заманчивой, сколь и проблемной, ибо вела в конечном счете к ко-

ренному пересмотру смысла и цели самого познания. «В этической гносеологии, — считает Менделеев, — мы до конца остаемся лишь в области ценностей, так как в ней мы оцениваем лишь наши субъективные познавательные принципы, и ничего не говорим о существовании вещей, а потому все время поступаем правильно»<sup>8</sup>.

Оставляя без комментариев заключительные слова автора, отметим главную мысль данного высказывания: этическая гносеология есть по существу аксиология, «оценочная дисциплина», в которой оценка предшествует самому познавательному акту и так же как и нравственность не требует обоснований.

Вывод гносеологии — а именно она была основным предметом внимания Менделеева — из очевидного методологического тупика, в который изначально загнал ее сам автор и где она оказалась в фактическом плену у этики и аксиологии, не мог быть осуществлен без помощи тех традиционных средств, которые обеспечивали возможность самой познавательной деятельности и оптимальные условия достижения ею основной своей цели. Одним из таких условий была и остается логика, которая, по словам самого Менделеева, составляет основу познания и «служит существенным признаком — или *критерием* — ценного понятия истины...»<sup>9</sup>.

Найдя, казалось бы, верный путь по выводу гносеологии из сложившейся кризисной ситуации, Менделеев так и не воспользовался им, опасаясь, видимо, того, что логика помешает осуществлению его идеи по пересмотру самих принципов познавательной деятельности. Согласившись, было, с тем, что всякая ценность приобретает значимость «лишь в формах... логического мышления», автор по существу сразу же поспешил дезавуировать собственное высказывание. Отвергая мнение весьма почитаемого им Риккерта о равнозначности чувства ценности и логической строгости, он настаивает на том, что «чувство ценности *предшествует* по значению логическому чувству... Только... подчинением нравственному чувству чувства логического и достигается абсолютное обоснование последнего»<sup>10</sup>.

Закрепляя за «логическим чувством» (данное словосочетание вводится автором отнюдь не случайно) роль некоего вспомогательного (технического) средства в процессе познавательной деятельности, Менделеев, судя по всему, не склонен был подчинять его требованиям и нормам и свои собственные мысли. Отсюда — многочисленные противоречия в его суждениях по обоснованию структуры и механизмов этической гносеологии. Все это весьма затрудняет адекватное восприятие и возможность объективной оценки его концепции, сохраняя, вместе с тем, интерес к ней.

Вопреки продекларированному заявлению о готовности вести борьбу с субъективизмом и кантовским критицизмом, Менделеев постоянно, так или иначе, возвращается к мысли об определяющей роли субъекта как полномочного носителя нравственных чувств и источника формирования ценностных ориентаций в структуре познавательной деятельности — деятельности «внутренней, тонкой, отвлеченно-духовной», свободной от каких бы то ни было внешних предпосылок и постулатов. Любое научное знание «всегда априорно, создается нами самими по принципам нашего духа, а не берется откуда-то извне»<sup>11</sup>. Именно в субъективной оценке оснований научных выводов и состоит, по словам Менделеева, «великий прогресс гносеологии».

Желал автор того или нет, но, закладывая критерий нравственности в основание познавательной способности человека, цель которой, как мы помним, сводится к оценочным действиям, он просто был обязан поставить субъекта, достоверность чувств и переживаний которого и обеспечивает, по его мнению, достоверность знания, в центр своей этической гносеологии. Оброненная им однажды фраза о том, что ценность познания связана и с фактами, и с опытом — не более чем попытка как-то понизить уровень вполне ожидаемой критики прежде всего со стороны своих коллег по научному «цеху». С той же, видимо, целью Менделеев упоминает о каких-то (нигде не уточняя — каких именно) «правилах» «непосредственных переживаний» субъекта. Учитывая все это, можно сказать, что свою концепцию автор с полным основанием мог бы назвать «субъективной гносеологией».

Отводя столь важную (по существу — главную) роль чувствам и переживаниям человека в процессе получения достоверного знания, Менделеев не мог, естественно, обойти вопрос о роли психологии в этом процессе. Обсуждая данный вопрос, он, возможно, неожиданно для себя, сталкивается с очередным парадоксом своей концепции. Как форма проявления «чистой этики», этическая гносеология, по его убеждению, «может вообще не касаться области психологии», но как учение об условиях и возможностях познавательной деятельности она уже не может избежать соприкосновений с ней. Более того, гносеология, как выясняется из авторских рассуждений, является «одной из отраслей психологии».

Судя по всему, ученого по профессии и свободного мыслителя по своим внутренним склонностям, стремящегося возродить дух и ценности классической метафизики и дезавуировать метафизику «дурную», Менделеева не слишком беспокоят мнения читателей об особенностях его языка и стиля мышления. Куда опаснее, считает он, догматизм и откровенный морализм в философии.

Подводя итог краткому анализу творческих усилий Менделеева по созданию этической гносеологии, которая то ли обладает способностью и правом проникать во все области объективной реальности, то ли ограничивает сферу своего распространения на отдельные части последней, отдавая остальное на «откуп» гносеологии «теоретической», трудно назвать их успешными. И, тем не менее, одна из первых в отечественной философии и науке попыток пробудить интерес коллег к весьма важной, но мало разработанной проблеме этико-аксиологического насыщения процесса поиска истины, заслуживает того, чтобы, по меньшей мере, не остаться незамеченной.

\* \* \*

Тема сближения гносеологии с аксиологией и этикой оказалась своеобразной точкой пересечения интересов светского и религиозного направлений в отечественной философской мысли начала XX столетия, хотя усилия сторон по решению данной проблемы существенно различались по своей интенсивности и масштабу. И это понятно. В «чистой» метафизике — а именно таковой по существу является всякая религиозная философия — роль и место этики и аксиологии в общей проблематике всегда были куда более значимы, чем в отягощенной, как правило, «физикой» светской философии.

Характерная, как принято считать, для всей русской философии черта — связывать в единое целое теоретическую и моральную установки духа — в рамках христианско-философского мышления заметно утратила свою четкость вследствие новой расстановки идейно-смысловых акцентов в системе т.н. «цельного знания». Теоретическая линия внутри данного процесса отнюдь не игнорировалась, но как бы отступала на второй план. Традиционное для рационалистического мышления логическое приближение к истине должно, как считал один из основоположников христианизации философии в России И. Киреевский, уступить дорогу нравственному приближению к ней. Это требование оправдывалось тем, что философия, в отличие от науки и обыденного мышления, призвана осуществлять поиск «вечных и общих основ человеческого бытия» (С. Франк), масштаб и специфика которого намного превосходят возможности его теоретического объяснения. Теоретический разум важен, но неполноценен и уж во всяком случае (как впоследствии заметит известный французский философ и писатель А. Камю) бессилен перед «криком сердца».

Все дело в том, что человек (по замыслу Божьему) есть прежде всего существо моральное, ответственное и за себя, и за многое из того, что его окружает. Исходя из идеи «центральности в человеке его



моральной жизни<sup>12</sup>, русская христианская философия по существу кардинально переставила акценты в известном изречении Б.Паскаля о хорошем (правильном) мышлении как надежном пути к нравственности. Согласно ее идейно-методологической установке именно нравственность (моральность) есть важнейшее условие правильного и ответственного мышления.

Попытка Ив.Менделеева подтвердить этот факт оказалась не вполне удачной, поскольку он явно перестарался в своем желании (я бы даже сказал — рвении) усовершенствовать и облагородить гносеологию, принеся ее, по существу, в жертву этике и аксиологии.

Гораздо осторожнее и профессиональнее решала данную проблему христианско-философская мысль, хотя в стремлении дать расширенное толкование познания, включив в него весь комплекс человеческих качеств, она на начальном этапе шла тем же путем (не значит — вслед), что и светская философия. Человек, писал С.Франк, «не только познает действительность: он любит и ненавидит в ней то или иное, оценивает ее, стремится осуществить в ней одно и уничтожить другое. Человек есть живой центр духовных сил, направленных на действительность»<sup>13</sup>.

При прочтении данного (вырванного из контекста) высказывания может сложиться впечатление об обособлении автором *процесса* познания от сопровождающих его чувств и стремлений человека. На самом деле последний (а христианский философ — тем более) не должен безучастно пропускать через себя поток знаний; он обязан его пережить, осмыслить, «сочувственно понять» и оценить в соответствии с нормами христианского мировоззрения, взяв при этом на себя личную ответственность за сделанные выводы и принятые решения и, тем самым, искупить «первородный грех». Только такое знание-переживание, основанное на «влечении сердца», а не одного лишь разума, и ориентированное не на то, что есть, а на то, что и как должно быть, может считаться истинным. Поиск истины не должен, разумеется, подменяться оценкой, но последняя неизбежно и необходимо встраивается в процесс познания.

Все эти доводы призваны были окончательно убедить читателя в том, что познание есть (во всяком случае должно быть) не типичное для классического рационализма «целомудренное обладание без вождления» (С.Франк), но духовно-нравственное «объятие» объекта познания.

Принцип долженствования (решительно отвергнутый Ив.Менделеевым) и личная ответственность человека, внедряемые христианско-философской мыслью в процесс познания, вполне, надо сказать, соответствовал духу традиционного российского менталите-

та, отождествляющего истину с добром и справедливостью. Так называемая чистая истина — всего лишь пустая абстракция, сугубо формальная экспликация бытия, лишенная духовного содержания и житейской мудрости.

Итак, в рассматриваемом направлении отечественной философии, гносеологическая тема безусловно подчинена (но не поглощена) в ценностном плане теме этической<sup>14</sup>, а теоретическая линия в познании — линии «сердечной». Познание рассматривается прежде всего как «дело любви». И эта мысль отнюдь не претендовала на оригинальность, ибо Любовь, Добро и Истина в традициях христианского мировоззрения представляют собой лишь различные ипостаси единой сущности.

На этом определенная стройность и внутренняя непротиворечивость христианско-философского подхода к обсуждаемой проблеме, пожалуй, завершается. Дальнейшее продвижение в осмыслении природы и сущности этических ценностей и обусловленной ими специфики познавательной деятельности начинает сталкиваться с определенными трудностями.

Если Ив. Менделеев основную для себя задачу видел в том, чтобы корректно и методологически безупречно провести «корабль» «этической гносеологии» между «Сциллой психологизма» и «Харибдой беспочвенного рационализма», то для русских христианских философов весьма проблемный (не всегда, правда, таковым осознаваемый) характер приобрели усилия по выработке оптимального курса для своего «корабля» в его стремлении избежать встреч и со «Сциллой» субъективизма и психологизма, и с «Харибдой» абсолютного онтологизма<sup>15</sup> и трансцендентализма.

В этих условиях отечественные христианские мыслители вынуждены были прибегать к определенному лавированию и поискам компромисса в системе собственного мировоззрения и методологических установок. «...самый акт *осуществленного познания*, — писал С. Франк, — есть чистый дар, обретаемый личностью извне, — акт приобщения личности к свету, сущему вне ее»<sup>16</sup>. В том же духе высказывался и находящийся, зачастую, (как сетовал В. Зеньковский) в сложных отношениях с христианством (с православием — во всяком случае), В. Соловьев<sup>17</sup>. Цель познания виделась им в «перемещении центра человеческого бытия из природы в абсолютный трансцендентный мир, т.е. внутреннее соединение с истинно сущим»<sup>18</sup>. О трансцендентности не только познавательного процесса, но и всех духовных проявлений человека писали Н. Лосский, В. Зеньковский, Е. и

С.Трубецкие, Н.Бердяев, Л.Шестов и многие другие христианские философы. В «Мировом Разуме» видел реальную точку опоры познания и такой глубокий и оригинальный мыслитель, как П.Чаадаев.

В этих условиях любое проявление субъективности воспринималось как отпадение человека от Духа и потому максимальное очищение процесса познания от субъективных пристрастий было признано вполне оправданным и необходимым. Уже в противовес западной гносеологии, в которой, как считали русские ее оппоненты, субъект (с подачи прежде всего Декарта и Канта) становится не просто доминирующим звеном познавательного процесса, но и судьей объективной реальности, создается концепция т.н. «онтологической гносеологии»<sup>19</sup>. Последняя, не отрицая реальности того, что именуется субъективным бытием, настаивала на признании его лишь частью бытия объективного.

Попытка минимизировать роль субъекта в процессе познавательной деятельности в развиваемой некоторыми отечественными философами концепции надындивидуального знания, таила в себе, однако, опасность, аналогичную той, которая имела место в гипертрофированном рационализме, потерявшем в итоге свою, по выражению Н. Бердяева, «невесту» — реальную действительность. На этот раз уже вся надындивидуальная гносеология рисковала потерять «жениха» — субъекта познания и поставить на его место порожденного некогда западной и решительно отвергнутого отечественной христианско-философской мыслью, субъекта «гносеологического». Все это требовало определенной коррекции субъект-объектных отношений.

Резкий отказ от субъективизма и индивидуализма в философии (в гносеологии — в том числе) неоправдан и даже опасен, считал Н.Лосский: «...во всяком акте знания должны быть стороны, окрашенные чувствованием субъективности, и стороны, обладающие характером объективности»<sup>20</sup>. Лишь корректный синтез этих элементов может обеспечить то, что в России всегда было принято именовать «правдой». В отечественной философии тверже всех, пожалуй, данную мысль отстаивал «полупозитивист» и, одновременно, убежденный христианин Н.Михайловский, призывавший «безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде-истине, правде объективной, и в то же время, охранять и правду-справедливость, правду субъективную...»<sup>21</sup>.

Признавая реальность двух видов ценностей — объективной и субъективной, истинной С.Франк считал лишь последнюю. Того же мнения придерживался, в сущности, и Н.Лосский. При этом «субъективация» ценности вовсе не означала уступки отвергнутому ранее оте-

чественной христианской философией субъективизму (психологизму — по терминологии некоторых авторов) в его экспликации субъективно-идеалистической философией Запада. Не означает потому, что в аксиологии, равно как и в этике, и в гносеологии, любая субъективная (личностная) ценность приобретает значимость лишь в рамках осознания ее отношения к Абсолютному. Природные же, материальные ценности, при всей их объективности и утилитарной значимости, формируются вне сферы Духа и духовных отношений и, следовательно, в свете христианского миропонимания не обладают статусом истинной ценности. Дух и только Дух есть средоточие истинных ценностей. Он внеприроден и внечеловечен (в отличие от души, как правило — грешной), ибо представляет собой «особый» «этаж» (по выражению В.Зеньковского) бытия, именуемый в современном научном языке Ноосферой. Эти слова можно считать отражением и выражением общей позиции по данному вопросу всей русской христианской философии.

В пространстве между «небом» и «землей» искала свое место и христианская этика.

Коль скоро последняя есть учение о добре и зле, нацеленная на борьбу (компромисс — по Франку) первого со вторым, а добро, в свете религиозного (христианского) мышления, есть «момент» Абсолютного бытия, то все этические (нравственные) нормы и идеалы есть «выражение вечной онтологической необходимости», которую человек может или принять как должное, или отвергнуть, но не создать и не отменить. Как утверждал С.Франк, сущность нравственности состоит в присутствии Бога в человеке. Соответственно, бацилла безнравственности развивается в безрелигиозном сознании. Потеряв (или не приняв) Бога, человек теряет и самого себя как Человека.

В «нравственную разумность мировой жизни», простирающуюся на всю вселенную, верил и «самый выдающийся, — по словам В.Зеньковского, — русский психолог» Л.Лопатин, будучи при этом убежденным в том, что «коренное начало нравственности дано во внутреннем достоинстве человеческой личности»<sup>22</sup>. Этой же точки зрения придерживались сторонники концепции «нравственного субъективизма» П.Юркевич, Н.Михайловский, М.Тареев и некоторые другие отечественные христианско-философские мыслители. Безоговорочно приносил всякую нормативную этику в жертву этике «сублимированной» и Б.Вышеславцев.

Наличие в рамках отечественной христианской философии столь различных позиций по вопросу природы этики, заставили С.Франка, судя по всему, признать, что онтология этики одновре-

менно и божественна, и человечна. Однако, в силу тех или иных причин, расставленные в этих позициях акценты могут смещаться в ту или другую сторону.

\* \* \*

Возвращаясь к вопросу о характерных чертах отечественной христианской философии, следует напомнить о ее весьма лояльном, более того — уважительном отношении к науке, и, одновременно, — о полном неприятии научной философии (но не философии науки!), призванной, по словам Н. Бердяева, «вернуть камню его душу»), как философии ущербной и самоуничтожительной. Истинная философия не может быть научной по той уже причине, что она не принимает status quo мира за его сущность. Помимо «реальной силы бытия», считал С. Франк, существует и «идеальная правда Духа». Цель философского познания состоит в поисках этой правды, т.е. в поисках смысла и истинных ценностей мироздания. Самое же главное, что отличает философию от науки, — это стремление к совершенствованию бытия, которое, в свою очередь, возможно лишь через нравственное совершенствование человека. В этих условиях курс на этицизацию познания и превращение его по существу в оценочную дисциплину выглядит вполне правомерным, но вряд ли перспективным, поскольку ориентация человека в реальной жизни на то, что есть, безусловно, преобладает над его стремлением к тому, что должно быть. В отличие от сознания, познание, если оно стремится быть объективным, не может ориентироваться на идеалы.

Очевидная жизненная (практическая) уязвимость занятой христианской философией позиции, вполне, по убеждению ее представителей, компенсировалась фактом ее идейного и нравственного превосходства. В условиях творящегося в мире зла готовность человека принять все таким, каково оно есть само по себе, не только аморальна, но и опасна для самого его существования. В отказе от признания приоритета духовных ценностей и основных норм общечеловеческой морали, в измерении счастья человека прежде всего его доходами<sup>23</sup>, в пренебрежении к гуманистическим идеалам, непоколебимая убежденность в том, что наука, понимаемая прежде всего как «научный натурализм»<sup>24</sup>, и технология есть высшие ценности цивилизации, и следует, по убеждению представителей христианской и экзистенциальной философии, искать корни всех социальных конфликтов и технологических катастроф, которыми был перенасыщен «изуродованный» и «осужденный», по словам одного из сартровских литературных персонажей, XX век.

Попытка известной (я бы даже сказал — лучшей) части отечественных философских мыслителей преодолеть устоявшиеся представления о неправомерности и недопустимости какого бы то ни было допуска этики и аксиологии в познавательную деятельность если и не вызвала энтузиазма в широких философских и, тем более, научных кругах, более всего опасаящихся власти «этического империализма» (Э.Агацци), то безусловно сыграла свою положительную роль в обусловленной требованиями времени определенной переоценке ценностей человеческой культуры и конституализации этики науки как актуального направления вполне рационального типа мышления. Что касается последнего, то его истинная ценность, как справедливо считал Т.Джефферсон, определяется не правильностью, а честностью. И этот этический критерий человеческого разума остается основным гарантом его самосохранения и позитивного развития.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Декарт Р.* Письмо к французскому переводчику «Начал философии».

<sup>2</sup> См.: *Юм Д.* Трактат о человеческой природе.

<sup>3</sup> Я имею в виду последнее десятилетие XIX и первую половину XX столетий.

<sup>4</sup> К такого рода исключению следует, пожалуй, отнести прежде всего работы главы русского интуитивизма Н.Лосского, получившие положительный отклик и переведенные за рубежом.

Что касается соответствующих работ русских неокантианцев, то они, по понятным причинам, не отличались оригинальностью и не способствовали формированию подлинного образа отечественной философии.

<sup>5</sup> Прибегая к этому определению (как более корректному в идейно-смысловом отношении) русской религиозной философии, я полностью доверяю соответствующим разъяснениям ряда видных ее представителей — таким, прежде всего, как М.Тареев, С.Франк, В.Зеньковский и др.

<sup>6</sup> *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 151.

<sup>7</sup> *Менделеев Ив.* От критицизма к этической гносеологии (Опровержение критицизма проф. А.И. Введенского. Введение в этическую гносеологию). Клин, 1914. С. 110.

<sup>8</sup> Там же. С. 100.

<sup>9</sup> *Менделеев Ив.* Оправдание истины. СПб., 1910. С. 10.

<sup>10</sup> Там же. С. 15.

<sup>11</sup> Там же. С. 58.

<sup>12</sup> *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 11. Ч. 2. Л., 1991. С. 253.

<sup>13</sup> *Франк С.* Душа человека. Опыт введения в философию и психологию. М., 1917. С. 24.

<sup>14</sup> Того же мнения придерживались и русские масоны.

<sup>15</sup> Онтологизм — одно из ключевых понятий русской христианской философии, отличающееся, однако, крайней многозначностью, о чем свидетельствуют соответствующие высказывания Франка, Бердяева, Лосского, Зеньковского и др. Суть онтологизма, при всех смысловых оттенках этого понятия, кроется в его нацеленности на борьбу с традиционным рационализмом, критицизмом и субъективизмом как в этике, так и в гносеологии.

- <sup>16</sup> **Франк С.** Непостижимое. М., 1990. С. 324.
- <sup>17</sup> Одно лишь признание Соловьевым независимости нравственной сферы сознания от религии давало Зеньковскому повод к такого рода мнению.
- <sup>18</sup> Цит. по: **Зеньковский В.** История русской философии. Т. 11. Ч. 2. Л., 1991. С. 59.
- <sup>19</sup> Подробнее см.: **Бердяев Н.** Об онтологической гносеологии // Вопросы философии и психологии. 1908. Май-июнь.  
**Новиков А.** О сущности и парадоксах «онтологической гносеологии» // Философский факультет. Ежегодник. М., 2001. № 2.
- <sup>20</sup> **Лосский Н.** Обоснование интуитивизма. (Пропедевтическая теория познания). СПб, 1908. Изд. 2. С. 197.
- <sup>21</sup> **Михайловский Н.** Полн. собр. соч. СПб, 1911. Т. 1. Предисловие к 3 изд. (Стр. не указана. — *А.Н.*)
- <sup>22</sup> **Лопатин Л.** Теоретические вопросы сознательной нравственной жизни // Вопросы философии и психологии. 1890. № 5. С. 69.  
См. его же: **Философские характеристики и речи.** М., 1911.
- <sup>23</sup> Гуманистический Манифест 2000 // Философский факультет. Ежегодник. 2001. № 2.
- <sup>24</sup> Там же.