



ФИЛОСОФИЯ

САМОСОЗНАНИЕ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ: «ПРАЗДНИК, КОТОРЫЙ ВСЕГДА С ТОБОЙ»

© В. Ю. Даренский

Даренский Виталий Юрьевич
кандидат философских наук,
доцент
доцент кафедры социологии
Луганский государственный
университет внутренних дел
им. Э. Дидоренко
darenskiy@yahoo.com

В статье рассматривается экзистенциальная природа философского мышления. Анализ символической реальности, создаваемой в пространстве философской рефлексии, позволяет глубже понять ее роль в формировании личности. «Праздник» в качестве специфического экзистенциального концепта рассматривается как фундаментальный принцип философского познания, раскрывающийся в отношениях философа с самим собой, с другими людьми и с Богом. Феномен экзистенциальной рефлексии рассматривается в качестве доминирующего мотива философского способа мышления и соответствующего ему опыта миропонимания. Особое внимание уделено интерпретации феномена креативности разума.

Ключевые слова: философское, праздник, миропонимание, личность, креативность.

Для истинной философии всегда есть радостная надежда сделать то великое дело, которое сделали евангельские волхвы. Не философom творится истина... Но может философ, если он верен пути своему, увидеть звезду на Востоке — прийти *поклониться* Истине, родившейся, рождающейся и имеющей родиться в мире, и прийти не с пустыми руками, а с дарами: с золотом своей верности, с смиренной своих созерцаний и с благоухающим ладаном своих вселенских надежд и чаяний.

В. Ф. Эрн. «Борьба за Логос», 1911¹

Этимология русского слова «праздник», как это ни удивительно на первый взгляд, очень глубоко связана с первой из заповедей

¹ Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Соч. / В. Ф. Эрн. М. : Правда, 1991. С. 294.

блаженства, данной нам в Евангелии: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5. 3). Ведь слово «праздний» этимологически связано со словом «порожний», т. е. пустой — у них общий корень и общий корневой смысл. (Эта общность проявляется также в церковнославянском названии беременной женщины — «непраздная», т. е. «непустая».) Тем самым, слово «праздновать» означает, как выразился бы М. Хайдеггер, «освобождать в себе место пространству»; а говоря по-христиански, «праздновать» — это значит, ощущать в себе ту «пустоту», которая требует заполнения Духом Святым, ибо ничто иное ее заполнить никогда не сможет, а потому она и именуется этим страшным и высоким именем — *нищетою духа*.

Для сравнения стоит упомянуть слово «свято», заимствованное в литературный украинский язык из польского, — это слово совсем иное по смыслу. В нем сразу говорится, чем должно быть заполнено праздничное время — святостью и светом. «Свято» именуется это событие катафатически, а «праздник» — апофатически. Катафатический смысл кажется очевидным и простым, — и поэтому его легко подменить чем-то неподлинным. Но наш апофатический смысл не сразу заметен и таинственен по своему существу — этим он особенно и ценен. Он по настоящему понятен только в свете первой заповеди блаженства. Как пишет святитель Николай Сербский: «Нищета духа является не каким-то подарком, получаемым извне, но это реальное состояние человека, которое нужно только осознать. А до осознания своей нищеты доходят суровым испытанием самого себя... *Смирение есть врата к Богу*... Когда человек избавляется от злого ветра высокомерия, тогда в душе его наступает тишина и в душу его вступает Дух Святый»². Вот это и есть подлинное *свершение* всякого праздника.

Все это имеет самое непосредственное отношение к самой сущности философии, если эту сущность попробовать осмыслить в пространстве христианской жизни. Такова цель данного краткого исследования. И для начала обратим внимание на «праздничное» происхождение философии.

«Символ» философа как такового, сам Сократ — как и Моцарт из пушкинской трагедии, — «гуляка праздный». Ведь с чисто внешней точки зрения он круглые сутки занят только разговорами и посиделками в гостях у друзей, за счет которых и живет. Так воспринимало его большинство людей, и так же воспринимает философов это большинство и поныне (хорошо еще, что за это теперь не казнят). «Праздничность» философии, таким образом, просто бросается в глаза. Но мы ищем здесь нечто иное.

Как известно, Сократ был весьма озадачен столь высокой оценкой, какой он был удостоен дельфийской прорицательницей, назвавшей его мудрейшим из людей, и решил проверить истинность пророчества. Для этого он отправился к одному из правителей, считавшемуся мудрецом, и вступил с ним в беседу на тему о том, что есть справедливость, закон,

² Святитель Николай Сербский. Вера святых. Катехизис Восточной Православной Церкви. М. : Покров, 2004. С. 215—217.

власть и т. п. Результат оказался неожиданным: Сократ убедился в том, что «этот человек только кажется мудрым и многим другим людям, и особенно самому себе, но на самом деле не мудр... этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего хорошего и дельного не знаем, но он, не зная, воображает, будто что-то знает, а я если уж не знаю, то и не воображаю» (Апология, 21 d). Итак, Сократ оказался «праздничным» уже и в чисто «этимологическом» смысле — в смысле умения видеть в себе пустоту там, где другие люди ее не видят. Его «незнание» и было той доступной для язычника формой осознания *нищеты духа*, которая делала его мудрейшим — настолько, что он постиг разумом единого Бога, забытого язычниками.

Было в начале философии и третье, самое буквальное, проявление праздничности философии. Как сообщает один античный автор, «и Алкей в своих песнях славил Фалеса, когда Лесбос справлял всенародный праздник»³. Правда, Фалес, первый задавшийся специфическим вопросом о первоначалах бытия, скорее всего, удостоился такого праздничного прославления не за это, а за более понятные народу деяния, которых у него было немало, — однако сам факт очень символичен. Но был еще один великий эллин, который уж точно был празднично прославлен именно как мудрец — это Эмпедокл. Вот как пишет он о себе в строках «Очищений»:

«Венки на моей голове и ленты священные выются...
Следуют толпы за мною, о счастье меня вопрошая:
Жаждают одни предсказанья, желают другие услышать
Мудрое слово мое – от разных болезней заклятье...
Но к чему говорю я об этом, как будто о чем-то великом,
Разве не выше я смертных, тленью подвластных людей?»⁴

Эмпедоклу, в отличие от Сократа, удалось возвеличиться именно своей мудростью и этим снискать уважение у народа, выразившееся в праздничном почитании. Это произошло потому, что Эмпедокл показал философию как способ *исцеления*. Уже позднее Цицерон «Тускуланских беседах» назвал философию «наукой об исцелении души» (Tusc, III, 6)⁵. И в наше время большинство людей, интересующихся философией, хотят исцелиться ею от невыносимого «недуга бытия», то есть от утраты смысла жизни.

Если же отвлечься от названных нюансов «праздничного» истока философии, то нетрудно констатировать, что и на содержательном уровне она суть некий *праздник разума, отвлекающегося от суеты дел земных и устремляющегося в собственные неисследимые глубины*. Вот, например, как пишет об этом Жак Маритен в своем эссе «Философ во граде»: «Философ... свидетельствует о высшем достоинстве мышления; он демонстрирует то, что в человеке является вечным, он стимулирует нашу жажду

³ Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / подг. А. В. Лебедев. М. : Наука, 1989. С. 109.

⁴ Цит. по: Семушкин А. В. Эмпедокл. М. : Мысль, 1985. С. 181.

⁵ Цит. по: Цицерон. Философские трактаты. М. : Мысль, 1985. С. 16.

чистого, незаинтересованного познания, постижения тех фундаментальных реалий, затрагивающих природу вещей, природу духа, самого человека, Бога, что выше и независимо от всего... от чего зависит вся наша практическая активность. Вот почему философские системы, которые не предназначены для практического использования, обладают... таким влиянием на человеческую историю»⁶. И чем «непрактичней», тем влиятельнее.

Итак, праздничность явственна и в происхождении, и в самом предмете философии. Однако более всего важно понимать и особую *сокровенную* праздничность философии — хоть и невидимую явно, но всегда влекущую человеческий дух жаждой познать свою нищету.

По сообщению неоплатоника Прокла, первой теоремой, которую доказал Фалес, было такое, казалось бы, эмпирически самоочевидное утверждение, что «круг делится диаметром пополам»⁷. Чем это важно для нашей темы? Фалес, первый из вопрошавших по-философски, заставил здесь мышление двигаться неким явно противоестественным образом — презируя очевидность, он *заставил* разум *доказать* ее самому себе. Но зачем это, что влекло его к этому? Очевидно, вовсе не «жажда познания», ибо познавать здесь было нечего, эмпирическое знание здесь было дано изначально, но тогда что? Видимо, вот что: разум оскорбился тем фактом, что он сплошь заполнен эмпирическими очевидностями и общепринятым «здравым смыслом», и решил опустошить себя от всего этого (то есть в прямом смысле у-праздниться), а затем заполнить эту пустоту, выстроить себя самого заново. И напрасно думают, что такую операцию впервые сделал Декарт — это делает любой философ, если только он соответствует своему имени. Фалес совершил сокровенный «праздник» разума, и все мы теперь празднуем его вслед за ним. Еще интереснее то, что ему открылось в этом «празднике». По свидетельству Иоанна Филопона, «Фалес первым объявил душу вечнодвижущейся или самодвижущейся субстанцией»⁸. Фалес говорил, что «прекраснее всего космос, ибо он творение Бога»⁹. Но откуда все это можно было узнать? Чтобы увидеть душу очами разума, нужно сначала у-празднить разум внешний, захламленный эмпирическими очевидностями. Но особенно интересно в своей логике последнее из суждений: ведь в нем космос прекрасен не потому, что мы им любимся (хотя, естественно, он прекрасен и чисто внешне), но — и это самое важное! — мы уже наверняка и твердо знаем, что он «прекраснее всего» именно *потому*, что он творение Бога, а такого Творца превзойти невозможно по определению.

У-праздняя разум внешний, философский разум открывает для себя почти непостижимые вещи. Раннехристианский автор Апоний в своем «Толковании» на «Песнь песней» писал, что Фалес «в своем учении объявил воду началом всех вещей и источником, из которого все сотворено Незри-

⁶ Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. С. 19.

⁷ Фрагменты ранних греческих философов. С. 113.

⁸ Там же. С. 114.

⁹ Там же. С. 115.

мым и Великим; причина же движения, по его утверждению, дух (spiritus), гнездящийся в воде. А также благодаря пронизательному уму он первым открыл геометрическое искусство, через которое догадался о едином Творце всех вещей¹⁰. Удивительнейший факт: христианский апологет для объяснения книги Бытия ссылается на слова Фалеса, открывшего нечто подобное своим *естественным* разумом! Как это возможно было открыть, и каким образом его геометрическое искусство позволило догадаться о едином Творце всех вещей — это мы уже постарались объяснить чуть выше. Но можно ли это «объяснить» вообще? Конечно, объяснения для таких вопросов всегда находятся, их даже всегда в избытке, но, как это ни странно на первый взгляд, любые «объяснения» здесь ценны не сами по себе, но они ценны именно своей способностью поставить нас лицом к лицу с Непостижимостью как таковой. У-праздняя разум «внешний» (свои неосознанные привычки), философский разум празднует победу над самим собой.

Философ исследует не «разум» в его тривиальном смысле (разум как «способность мыслить»), но тот особый и никогда до конца непостижимый «пра-феномен» (Urphänomen), лежащий в основе самого разума, о котором Гете говорил, что он всегда вызывает у нас странную смесь страха с удивлением. И непостижим он по той простой причине, что он же сам и является «органом» своего собственного постижения и поэтому не может увидеть самого себя непосредственно, подобно тому, как не может увидеть самого себя глаз. Увидеть самого себя разум, так же как и глаз, может лишь в своих внешних отражениях — но, в отличие от глаза, для разума нет чистых внешних зеркал, но есть лишь его же собственные порождения, и служащие ему такими весьма ненадежными «зеркалами».

Но как разум создает для себя такие «зеркала», чтобы в них хоть как-то постигать самого себя в своем пра-источке (а не во внешних своих «деловых» функциях, легко обходящихся без всякой философии)? Вот в этом и состоит все «мастерство» философа. Фалес, например, делал это вот как. Когда его спрашивали, он отвечал, и «изречения его известны такие: «Древнее всего сущего — Бог, ибо он не рожден. Прекраснее всего — мир, ибо он творение Бога. Больше всего — пространство, ибо оно объемлет все. Быстрее всего — ум, ибо он обегает все. Сильнее всего — неизбежность, ибо она властвует всем. Мудрее всего — время, ибо оно раскрывает все. Он сказал, что между жизнью и смертью нет разницы. — «Почему же ты не умрешь?» — спросили его. «Именно поэтому», — сказал Фалес»¹¹. Что здесь означает это «всего»? В каком «режиме» здесь работает разум? Разум здесь совлекает свои внешние привычки и навыки, совлекает их со своей исконности — и в этом смысле — само-у-праздняется: ведь именно эти привычки и навыки и были всегда его действенной «способностью мыслить», в «подоснову» которой заглядывать было не положено! Задавая

¹⁰ Там же. С. 114—115.

¹¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1998. С. 65.

такие вопросы о «всем» разум превосходит свои «естественные» возможности — ведь это самое «все» никак ему не дано в непосредственном восприятии. Как отмечает А. Л. Доброхотов, поскольку философия изначально «отказывается от очевидности факта (обязательной для науки и искусства)» и опирается «на очевидность сознания», то для философского разума «главным условием перехода в свою собственную автономную область (создания «философской установки») является отказ от внефилософских очевидностей»¹². Благодаря этому философия всегда как-то приоткрывает «пра-феномен» (Uprhdnomen) самого разума, точнее, как-то *прикасается* к нему, — и именно это есть подлинный *праздник разума*, — а вовсе не его внешние «успехи» в покорении природы или чего-то еще.

Но особенно интересно вот это итоговое — «между жизнью и смертью нет разницы». Это предельное высказывание по поводу «всего». Его можно понимать по-разному; во всяком случае, христианин будет это понимать совсем иначе, чем Фалес-язычник. Но ведь в этом-то и весь секрет «дела» философии, что само высказывание оказывается приемлемым для них обоих — и оно таково именно в силу явленности в нем не внешних «оболочек» разума, обеспечивающих нашу «способность мыслить», но именно самого его сокровенного пра-истока, к которому нас приобщает философия. Как писал Ж. Делез, «философ — это тот, кто с полным правом или без такового считает, что вернулся из царства мертвых, однако, какими бы ни были его основания, он в это царство возвращается. Философ вышел с того света и возвращается в иной мир. Такой была действительная формула философии начиная с Платона»¹³. Понятно, что философ общается с «тем» миром не телесно, но самой «структурой» своего ума, открытого Непостижимому.

Специфика философского мышления состоит в том, что оно зачем-то осуществляет *смысловую проблематизацию* «жизненного мира» человека, т. е. базовых опытных данностей его бытия (и едва ли не в первую очередь — опыт самой «субъектности» мышления, собирающего «жизненный мира» в осмысляемое целое). Очевидно, что ни наука, ни «мудрость» ничем подобным не занимаются. Вопрос состоит в том, откуда у человека такая потребность, и почему она проявляется не у всех и не всегда, но в достаточно редких случаях? Ответ на эти вопросы вместе с тем и каким-то образом очерчивает некую инвариантную «природу» человека в качестве особого существа — существа философствующего. Вышеприведенные соображения позволяют предположить, что уже *само существование* философии как особого вида мышления свидетельствует о том, что: 1) человек есть существо трансцендирующее (независимо от того, как и насколько он сам это сознает), поскольку способен и даже испытывает потребность выходить за рамки своего субъектного «жизненного» мира без какой-либо *внешней* на то причины; 2) с другой стороны, человек есть существо поработанное —

¹² Доброхотов А. Л. Философия и христианство // Избранное / А. Л. Доброхотов. М. : Территория будущего, 2008. С. 84.

¹³ Делез Ж. Кино. М. : Ad marginem, 2004. С. 528.

причем также не в силу каких-либо внешних причин (социальных и т. п.), но именно в качестве некоего *конститутивного* свойства человека, намертво «прикипающего» к наличным условиям этого своего земного бытия и испытующего страх и абсолютную растерянность при первой же опасности их лишиться. Философия, очевидно, не может *сама* освободить человека, но она может *сама* указать на факт его онтологической порабощенности и воспитать в нем жажду освобождения, заставляя трансцендировать свое наличное бытие и сознание снова и снова. В этом контексте философия представляет собой некую особую *разновидность экспериментального знания*, — однако, разумеется, этот «эксперимент» здесь совсем иного типа, чем в науке. Если в науке предмет эксперимента конституирован как совокупность объектов (даже интроспективный метод в психологии делает меня «объектом» собственного эксперимента), то в философии, наоборот, *предметом* экспериментирования становятся именно те измерения «моего» собственного бытия и бытия Универсума, которые принципиально не могут быть объективируемыми, но составляют базовые смысловые предпосылки не только понимания, но иногда даже и самого восприятия любых объектов. Соответственно, и результат такого эксперимента определяется только тем, *расширяет* ли та или иная философская концепция сферу нашего (моего) универсального миро- и самопонимания, и саму «смыслосферу» моего самоопределения, — или же наоборот, *суживает* ее. Философская концепция, целостное учение или целая традиция становятся, таким образом, предметом своеобразного *экзистенциального эксперимента*, в котором задействована глубочайшая сущностная основа человеческого бытия и мышления, а не только отдельные перцептивные и когнитивные способности, как это имеет место в «частных» науках. В отличие от научной теории, в которой изначально «запрещены» противоречия, философская теория, наоборот, всегда несет в себе элемент самоотрицания (который, впрочем, чаще всего не осознается и тоже «отрицается» самим ее автором), — и именно он всегда становится мощным фактором ее смысловой открытости, тем самым, не позволяя подлинному философу допустить ошибочную подмену подлинной универсальности сущего иллюзорной «универсальностью» лишь отдельного человеческого ума, хотя бы и в самом деле гениального.

В этом контексте интересно и весьма провокативное утверждение Д. Юма, которое обычно понимают не в том смысле, какой, судя по всему, он сам в него вкладывал. «Всякое вероятное рассуждение не что иное, как род чувствования. — писал Д. Юм, — Не только в поэзии и музыке, но и в философии мы должны следовать своему вкусу и чувству. Когда я убежден в каком-либо принципе, это значит только, что известная идея особенно сильно действует на меня; когда я отдаю преимущество одной цепи аргументов перед другой, я только решаю на основании чувства, которая из них имеет более сильное влияние на меня»¹⁴. Почему же в

¹⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения. В 2 т. / Д. Юм. Т. I — М. : Мысль, 1965. С. 203.

философии «мы должны следовать своему вкусу и чувству», именно ними удостоверяя суть любых рациональных построений, а отнюдь не наоборот? Речь здесь не о «чувстве» в бытовом смысле «реакции на раздражитель», но о некоем первичном, фундаментальном чувстве, которое является чувством *самой сути бытия*, не имеющем никакого внешнего эмпирического предмета и никого особого «раздражителя». *Это чувство, удостоверяющее нас в самом бытии только благодаря тому, что само бытие явлено в нем каждому из нас неким уникальным образом, никогда до конца не понятным для других.* И именно поэтому философий было «много» и всегда будет много, поскольку философия постигает сущее не как внешний безразличный «объект», а в его *уникальной обращенности* к каждому из нас. Однако именно в этом модусе бытие и являет нас свои универсальные черты — неизменные «архетипы» всего сущего в этом мире, — более универсальные, первичные и неизменные, чем любые законы науки, каких бы высот она не достигала. В философии само бытие мира сего у-праздняет свой круговорот и являет Неизменное.

Все это касается и понимания специфики личности самого человека, захваченного таким странным занятием, как «философствование» (особенно в «профессиональном» режиме). Философ отличается прежде всего особой *предметностью* и *интенцией* своей деятельности, которая отнюдь не сводится только лишь к умственной, но также включает в себя и определенные жизненные поступки и особый *стиль* жизни. Именно поэтому сокровенная праздничность весьма часто философии открывается *особо зримо* — в самой *личности* философа. Вот что, например, Алкивиад говорит Сократу: «разве ты не флейтист? Флейтист, и притом куда более достойный удивления, чем с Марсий. Тот завораживал людей силой своих уст, с помощью инструмента... Так вот, только напевы Марсия, играет ли их хороший флейтист или плохая флейтистка, одинаково увлекают слушателей и, благодаря тому что они сами божественны, обнаруживают тех, кто испытывает потребность в богах и таинствах. Ты же ничем не отличаешься от Марсия, только достигаешь того же самого без всяких инструментов, одними речами. Когда мы, например, слушаем речь какого-нибудь другого оратора, даже очень хорошего, это никого из нас, правду сказать, не волнует. А слушая тебя или твои речи в чужом, хотя бы и очень плохом, пересказе, все мы, мужчины, и женщины, и юноши, бываем потрясены и увлечены... Когда я слушаю... сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих... льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими»¹⁵.

Это зримость явленная, которую видят собеседники, со стороны. Но есть и зримость внутренняя, открывающая, как говорит Платон, «очи ума». Как это происходит, первым описал Платон, поэтому и дадим ему слово для личного свидетельства. Итак, подлинное познание «есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала Богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднима-

¹⁵ Платон. Пир // Собр. соч. В 4 т. / Платон. Т. II. М.: Мысль, 1993. С. 126.

лась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен Бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями... становится подлинно совершенным. И так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного, — ведь его иступленность скрыта от большинства... Когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но, еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, — это и есть причина в его неистового состояния. Из всех видов иступленности эта — наилучшая уже по самому своему происхождению»¹⁶.

И вот философ проделывает обратный путь — к тому источнику видения, который воспоминает его душа как самый важный, но именно поэтому и самый сокровенный опыт. Но внешне это выглядит как «приготовление к смерти». Мишель Монтень в главе 20 «Опытов», которая называется «О том, что философствовать — это значит учиться умирать», пишет: «Цицерон говорит, что философствовать — это не что иное, как приуготовлять себя к смерти. И это тем более верно, ибо исследование и размышление влекут нашу душу за пределы нашего бренного «я», отрывают ее от тела, а это и есть некое предвосхищение и подобие смерти; короче говоря, вся мудрость и все рассуждения в нашем мире сводятся, в конечном итоге, к тому, чтобы научить нас не бояться смерти»¹⁷.

Именно в этой «точке» философия удивительно соприкасается с направленностью и самим духом подлинной христианской жизни, всегда пронизанной «памятью смертной». Но есть здесь и огромные соблазны. Первый: не подменит ли собой философия богословие, и вообще, где сама грань между ними? С. С. Аверинцев в статье «Христианская философия как проблема для себя самой» пишет: «как раз для патристической эпохи разграничение “богословия” и “философии” в духе размежевания дисциплин... крайне несвойственно. У Отцов Церкви библейское и христианское вероучение систематически называется «философией», причем «теология» может называться ее «разделом», как у Климента Александрийского... у Евсевия Кесарийского аналогично говорится о “философии христиан”... в ареопагитической лексике употребляется выражение “наша философия”... у Григория Нисского есть термин “священная философия”... “Богословом” именуется в текстах православной аскетики мистически опытный практик умной молитвы»¹⁸. Добавим, что сам термин «философия» оказался глубоко воцерковлен не только в смысле наименования сферы знания, но в первую очередь, именно как обозначение особого типа личного подвижничества, что выразилось в таких именах святых, как св. Иустин Философ и креститель славян св. Кирилл Философ.

¹⁶ Платон. Федр // Собр. соч. В 4 т. / Платон. Т. II. М.: Мысль, 1993. С. 158-159.

¹⁷ Монтень М. Опыты. Избранные главы. М.: Правда, 1991. С. 63.

¹⁸ Аверинцев С. С. Христианская философия как проблема для себя самой // Человек. История. Весть. К.: Дух и Литера, 2006. С. 434.

Стоит вспомнить, что один из первых в истории христианских апологетов пришел к вере именно путем философских исканий, пройдя в поисках через множество тогдашних философских школ, пока не попал к учителю христианской веры. Предание сохранило его беседы с этим учителем-старцем, путь его обращения ко Христу посредством обретения новой философской мудрости: «“Молись, чтобы отверзлись для тебя двери света, ибо этого никто не может видеть или постигнуть, если ему не дадут разумения Бог и Его Христос” Сказав это и многое другое, старец удалился с наставлением подумать о том. Св. Иустин больше никогда не видал его, но беседа его произвела в душе философа неизгладимое впечатление... “Внезапно, — говорит Иустин, — возгорелся во мне огонь и объяла меня любовь к пророкам и к тем людям, которые суть друти Христовы; и, размышляя сам в себе о словах старца, я нашел только здесь истинную и полезную философию”. Так рассказывает Иустин о своем обращении в христианство»¹⁹. И здесь, как видим, философия, у-праздняя ум смертный, разрешилась в сокровенный праздник нового рождения души во Христе.

Древний пример св. Иустина Философа может разъяснить и многие сомнения относительно роли современной христианской философии. Как пишет С. С. Аверинцев, в современную эпоху «книги христианских поэтов и философов должны быть компенсацией утрат в области христианства как жизненной реальности»²⁰; для христианской философии «специфическая опасность — искать не жизни во Христе, а, так сказать, христианского мировоззрения, что слишком часто близко к понятию христианского “дискурса”. То, что рождается из чтения книг, изначально заражено “книжностью” и рискует остаться переживанием читателя, только читателя (как сказал однажды Поль Валери, “когда-нибудь мы все станем только читателями, и тогда всё будет кончено”)... Но “межеумочность” религиозного философствования, какой бы она ни была опасной, отвечает его легитимнейшей локализации именно *между* верой, “иноверием” и неверием. Пусть его язык искусственен и живет определенной дистанцией по отношению к первичному религиозному или безверному опыту. Но нет другого языка, на котором был бы возможен делящийся *разговор поверх барьеров*... Если религиозного философствования вообще не станет, это страшный симптом для современного человечества; это значит, что люди окончательно согласились не разговаривать (друг с другом и, главное, сами с собой), что их позиции — “монады без окна”»²¹.

Тем не менее, в наше время христианская философия постоянно должна проверять себя и доказывать себе самой и любому «озабоченному ревнителю веры — что умствования ни у кого не отнимут веры (и — опасность еще большая, ибо более тонкая — не подменят собой веры)»²². И

¹⁹ Прот. Петр Преображенский. О святом Иустине Философе и Мученике и его апологиях // Памятники древнехристианской письменности. М., 2005. С. 8.

²⁰ Аверинцев С. С. Христианская философия как проблема для себя самой. С. 431.

²¹ Там же. С. 432.

²² Там же. С. 433.

здесь часто требуется большая интеллектуальная смелость для того, чтобы понять подлинную значимость того или иного философа, иногда вызывающего сомнения в своей ортодоксальности. В этом отношении очень характерен пример В. С. Соловьева, о котором С. С. Аверинцев пишет следующее: «под каким бы вопросом ни стояла ортодоксальность ряда тезисов того же Соловьева, самый жанр его рассуждений, обращенных к каждому готовому услышать верующему, гораздо церковнее в самом фундаментальном смысле слова “церковность”, то есть, если угодно, «соборнее», гораздо ближе к интенции патристических текстов, чем великое множество школьно-правильных богословских трудов»²³.

Библейская «картина мира» является особым фактором развития рефлексивного мышления (в том числе, философского), всегда указывая на ограниченность индивидуального опыта и заставляя верующего человека не останавливаться в духовном возрастании. Акт веры в этом отношении является процессом рефлексивного усилия — отталкивания от своего несовершенного смертного «Я», от ошибочности и ограниченности предшествующих форм опыта. Здесь действует принцип, который на языке схоластики можно сформулировать как *transformo, ergo credo* или *reflecto, ergo credo*. Библия открывает человеку мир, основным принципом бытия в котором становится *reflecto* в этимологически точном смысле этого слова — как именно «отталкивание» от «оболочек» собственной смертной природы. И. Киреевский, полагая новый «проект» христианской философии, писал, что «образ разумной деятельности изменяется, смотря по той степени, на которую разум восходит. Хотя разум один и естество его одно, но его образы действия различны так же, как и выводы, смотря по тому, на какой степени он находится, и какая мысль лежит в его начале, и какая сила им движет и действует»; а поэтому «для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием. Таков закон человеческого ума вообще»²⁴. Вот именно это качественное изменение самого разума по его «естеству», т. е. по господствующим над ним и в нем силам, и есть гносеологическая составляющая той философии, которая могла бы по праву носить имя христианской. Такая философия имплицитно, но вполне реально содержится в писаниях св. Отцов Церкви — и ее адекватная экспликация в особых, а потому и глубоко самобытных формах собственно философского мышления, составляет неизменную задачу православного любомудрия. С «функциональной» точки зрения, можно было бы сказать, что цель христианской философии в наше время состоит в особом *майевтическом опосредовании* трудного воцерковления разума современного человека, в силу исторических причин утратившего многие навыки духовного познания, которые были еще вполне «естественными» даже в языческие времена. Иерархизируя типы, предметность и направления человеческого мышления, «библейское мышление» имеет так-

²³ Там же. С. 435.

²⁴ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Духовные основы русской жизни / И. В. Киреевский. М. : ИРЦ, 2007. С. 293.

же и побуждающую силу движения от низших к высшим типам рефлексии: от рефлексии как игры и практической ловкости рассудка — к рефлексии как духовному подвигу ума.

В подлинной философии имеет место особый процесс, который в психоанализе обычно называют «вытеснением», но который здесь отнюдь не сводится только к сфере психики, а является выражением самых глубоких экзистенциальных закономерностей и внутренних законов мышления. А именно, происходит следующее: в силу падшего состояния, разрушенности первородным грехом первоначального совершенства человека, в том числе и подлинной сущности человеческого разума, человек в своем нынешнем состоянии не способен к чистому, ничем не искаженному и не замутненному богопознанию, приближаясь к нему только в состоянии святости. Для основной же массы людей возникает необходимость каким-то образом «нейтрализовать», «канализировать» искажения, возникающие в их богомысли. И парадокс состоит в том, что если не всегда, то очень часто люди бессознательно выбирают для себя такие рационально-философские построения, подлинная функция которых — не столько что-то «объяснять», сколько наоборот, «вбирать» в себя все то, что мешает состоянию предельной открытости перед высшими формами опыта. В эти построения люди «вытесняют» все свои избыточные умствования, весь навязчивый философический «хлам» сознания, чтобы он не мешал, не заслонял собой те крупницы подлинного опыта богообщения, которые нам даются по благодати. В свою очередь, избранное «учение» должно быть достаточно мощным и претенциозным, чтобы выполнить названную функцию, поскольку последняя опосредована не только логикой, но в первую очередь психологическим «механизмом» внушения. Например, для этой функции почти идеально подходит философия Гегеля... или же не подходит вообще — для тех более тонких душ, которых она пронзает своим «люциферическим», как говорил о. Сергей Булгаков²⁵, самоумервляющим самомнением.

Тем самым, мышление с помощью строгих понятий и категорий, как это ни парадоксально на первый взгляд, с подлинно философской точки зрения ценно отнюдь не само по себе (ибо это та внешняя наукообразная оболочка мысли, долго оставаясь в которой последней обычно трудно остаться в живых), — но именно тем, что такое мышление четко очерчивает свои *границы*, за которыми-то и находится все самое интересное! По этому поводу весьма точно и ценно следующее рассуждение В. С. Библера: «в своем предельном развитии понятие не только реализует все свои возможности понимания (все стало понятным, все вошло в понятие); одновременно предельное развитие понятия означает предельное развертывание непонятности мира, его *внепонятийности*. Чем более я понимаю предмет, тем более в нем фокусируется непонятное, тем более я способен

²⁵ «Поразителен этот люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства» / Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. М. : Республика, 1994. С. 76.

формулировать эту непонятность (проблемность) предмета (мира), тем более становится ясным, что “мне” необходима иная логика, необходимо превращение логик (но это означает, что я должен мыслить иначе, должен быть другим)... Но такие выводы означали бы снятие всей гегелевской логики в целом... Кто же в здравом уме и в трезвой памяти, да еще в сознании всемогущества своего мышления решается на самоубийство?! Гегель не раз вплотную подходил к этой проблеме, проникал в самое ее ядро и... в последний момент закрывался от проблемы тончайшими кружевами монологической диалектики»²⁶. Впрочем, ясно, что и эти «кружева диалектики» (Гегель в данном случае — лишь пример) — это тоже особый праздник философии: это радостное ликование ее силы, яркости и изящества. Но в самой глубине философского ума остается неутоленной тоска по иной, сокровенной праздничности — об особом *празднике свободы ума от своих собственных порождений и своих «теней», празднике высшей смиренной открытости своему вечному Собеседнику.*

Осуществляя самопроблематизацию мыслящего разума, ставя под вопрос его привычные, «естественные» способы осмысления мира и самого себя, философия доступно хранит и щедро являет самый глубокий источник нашей свободы. Именно в этом — источник обывательского страха перед философией (страха, обычно маскируемого гримасой презрения); и источник ее неизбывной привлекательности для всякой «души живой» (Н. В. Гоголь). И поэтому никогда не может быть «конца философии», ведь в философии «сказать все» вообще невозможно. Ибо каждый раз, мысля об одном и том же, мы все равно мыслим *наново и заново* — и важность этого «заново» в том, что оно *созидает нас в качестве мыслящих.* И поэтому, по большому счету не так уж и важно, с какими именно текстами работает философ, какую частную традицию он в данный момент выбирает в качестве своего «органа роста» — ведь философия всегда возникает «здесь и теперь», празднично созидая нас в пространстве своей свободы.

Именно эта сокровенная праздничность всегда влекла за собой всех подлинных философов. И именно в ней находит свое высшее и последнее оправдание и плодотворность работа философа, просветленного Вестью.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверинцев, С. С.* Христианская философия как проблема для себя самой // Человек. История. Весть. — К. : Дух и Литера, 2006. — С. 427—441.
2. *Библер, В. С.* От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в XXI век — М. : Политиздат, 1991. — 413 с.
3. *Булгаков, С. Н.* Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. — М. : Республика, 1994. — 415 с.
4. *Делез, Ж.* Кино. — М. : Ad marginem, 2004. — 624 с.
5. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. — М. : Мысль, 1998. — 572 с.
6. *Доброхотов, А. Л.* Философия и христианство // Избранное / А. Л. Доброхотов. — М. : Территория будущего, 2008. — С. 73—86.
7. *Киреевский, И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Духовные основы русской жизни / И. В. Киреевский. — М. : ИРЦ, 2007. С. 228—294.

В. Ю. Даренский

8. *Маритен, Ж.* Философ в мире. — М. : Высшая школа, 1994. — 192 с.
9. *Монтень, М.* Опыт. Избранные главы. — М. : Правда, 1991. — 564 с.
10. *Платон.* Пир // Собр. соч. В 4 т. / Платон. — Т. II. — М. : Мысль, 1993. — С. 81—134.
11. *Платон.* Федр // Собр. соч. В 4 т. / Платон. — Т. II. — М. : Мысль, 1993. — С. 135—191.
12. *Петр Преображенский, прот.* О святом Иустине Философе и Мученике и его апологиях // Памятники древнехристианской письменности. — М. : Свет, 2005. — С. 5—12.
13. *Святитель Николай Сербский.* Вера святых. Катехизис Восточной Православной Церкви. — М. : Покров, 2004. — 256 с.
14. *Семушкин А. В.* Эмпедокл. — М. : Мысль, 1985. — 196 с.
15. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / подг. А. В. Лебедев. — М. : Наука, 1989. — 436 с.
16. *Цицерон.* Философские трактаты. — М. : Мысль, 1985. — 256 с.
17. *Эрн В. Ф.* Борьба за Логос // Сочинения / В. Ф. Эрн. — М. : Правда, 1991. — С. 271—294.
18. *Юм, Д.* Трактат о человеческой природе // Сочинения. В 2 т. / Д. Юм. — Т. I. — М. : Мысль, 1965. — С. 184—311.