

ФИЛОСОФИЯ Б. ПАСКАЛЯ И СОВРЕМЕННАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ.

К оценке адаптационных возможностей христианства в социокультурной среде постмодерна

В свое время К. Г. Юнг высказал мысль о том, что едва ли не единственным средством выживания христианства в условиях современного секулярного (цивилизационного) социума является символизация предмета религиозной веры. Вера в символ, полагал швейцарский мыслитель, дает человеку уверенность и силу в противостоянии чудовищу, которым является «мир в его целом», чтобы не быть раздавленным им. Хотя символ, с точки зрения реальной действительности и обманчив, однако психологически он — истина, «ибо всегда был мостом, ведущим ко всем величайшим достижениям человеческого духа». Рассуждая подобным образом, Юнг заключал, что веру следует заменить пониманием, с целью освобождения от угнетающих последствий порабощения верой при сохранении красоты символа. В этом, согласно Юнгу, должно было бы заключаться «психоаналитическое исцеление как от веры, так и от безверия» [3, с. 235-236].

Думается, что вероисповедный символизм, составляющий одну из существенных (хотя и содержащих амбивалентный смысл) черт современного христианского мировидения, выполняет не только психологическую компенсаторную функцию, но важен еще и тем, что кумулятивно поддерживает ценностные ориентации мышления, и потому вовсе не обязательно «заменять» пониманием веру, чтобы человек мог противостоять «миру в его целом». Вместе с тем, содержащийся в рассуждениях Юнга момент теоретического должноствования (указание на «терапевтические» возможности символизации предмета веры) в наше время обретает значение весомого социокультурного факта, а именно: в современном секулярном, но продолжающем считаться «христианским», цивилизационном социуме осуществляется процесс культурологизации средств мироотношения; во всяком случае, герменевтическая («понимающая») ориентация, обращенная к символике осваиваемого человеком мира, с такими сопутствующими установочными компонентами, как диалогизм, толерантность, коммюнитарность, плюрализм, мультикультурный полицентризм, — обнаруживается не только в составе вполне рационалистических, «принципиально» светских форм миропредставления (в естествознании, социологии, политической и правовой философии и пр.), но и в сфере религиозного сознания, в первую очередь — в его теоретической области, в теологии. Это проявляется: в признании богословами

возможности различных толкований Библии, каждое из которых имеет право на существование; в утверждениях о том, что толерантность — обязательное условие существования христианства; в осмыслении истории как процесса смены разных типов культуры, каждому из которых соответствует определенный способ существования в обществе христианства; в признании того, что, ввиду плюралистичности современного (постмодернистского) социума, христианство представляет способ мировосприятия меньшинства населения; христиане поэтому должны научиться устанавливать диалогические отношения с иными типами мировосприятия: научным, философским, с другими вероисповеданиями [см. 2, с. 113, 127; см. также 6].

Так или иначе, констатируется, что в конце XX в. обнаруживается тенденция «считать доминирующей культурологическую характеристику христианства, его «погруженность» в культуру, в контекст» [2, с. 127]. Признается весьма показательным сам факт возможности развития теологии в русле мышления конца нашего столетия [2, с. 113]. Этому способствует герменевтическая («понимающая») установка на символичность предмета веры, необходимость которой и спрогнозировал своими инструментальными (психоаналитическими) методами К. Г. Юнг.

Учитывая сказанное, необходимо подчеркнуть, что проблема выживаемости теологии (как и христианства вообще) в постмодернистскую эпоху лишь на первый взгляд относится к разряду чисто теоретических проблем; она актуальна, прямо-таки вопиюще злободневна — с точки зрения выживания культуры как таковой. По мысли А. Мальро, XXI век будет религиозным, или его вообще не будет. Это — не просто изящная фраза. Ведь в противовес цивилизации, обеспечивающей движение (развитие) социума, культура «организует» его статику, тем самым обеспечивая условие существования социума как такового. В свою очередь религия, выступающая консервативной стороной культуры, выполняет в отношении последней охранительную роль, причем во многом — за счет поддержания в ней аксиологической интенционально-ориентационной кумулятивности. Поэтому не случайным выглядит интерес западных интеллектуалов (не одних лишь теологов) к богословской тематике: самосознание культуры находится в поисках надежных оснований, на которые можно было бы опереться в ситуации глобального мировоззренческого релятивизма и смысловой дезинтеграции. Именно релятивизм и прагматизм смыслоязычных установок грозит, как полагают некоторые гуманитарии, обернуться окончательной деаксиологизацией общественного самосознания Запада; реальность такой угрозы обнаруживается в культурном «овеществлении» некоторых влиятельных теоретических доктрин, в частности — постструктурализма; широкая рас-

пространенность и популярность последнего, пишет йельский доктор философии Р. Кейн, свидетельствует об утрате частью западной интеллектуальной элиты способности восприятия мира в ценностных измерениях [см. 4, р. 417, 427—428].

Выскажем теперь вполне очевидное предположение о том, что в поисках идентификационных нормативов, могущих обеспечить культурно-адаптационную стабильность христианского самосознания, современная западная теология так или иначе станет обращаться к религиозно-философскому наследию Б. Паскаля. Здесь не место обсуждать вопрос о том, способно ли оно составить непосредственный предмет для будущих богословских изысканий; зато со всей определенностью можно говорить о перспективности философских воззрений Паскаля как источника интеллектуально-деятельной мотивации, подпитывающей духовную энергетику ценностно ориентированного мышления. Такой инициативной значимостью обладают основные «культурологические» качества паскалевской философии: экзистенциальная нагруженность ее смыслового состава, обусловленная «сердцеведческим» характером миро- и богопостижения; ее антропологическая «озадаченность»; неисчерпаемая глубина ее символики, отличающаяся к тому же неотчуждаемой аксиологичностью; наконец, семиотически очевидная достоверность (можно сказать — «прозрачность») артефактов религиозного опыта, метаморфизированная в модальную развернутость прочувствованного дискурса.

Такого рода качеств явно не хватает современному богословию, и нет уверенности в том, что их достанет в избытке в будущем. Но если христианская теологическая мысль сохранит в дальнейшем свою культурологическую направленность и «контекстуальный» характер, она со все большей степенью интенсивности будет нуждаться в дополнительных средствах, которые смогут составить необходимый мотивационно-креативный резерв для удовлетворения ампликативных потребностей теологического мышления.

Рассуждая подобным «вероятностным», «проблематичным» образом, укажем и на то, что поиск такого резерва не образует неразрешимой задачи; представляется, что будущая теология сможет опираться на укорененный в глубинах европейской интеллектуальной традиции мировоззренческий альянс религиозно-философского и метафизического способов миропредставления; наследие Паскаля являет собой ярчайший пример непосредственного воплощения этого альянса, и потому способно послужить не только мотивационным, но и содержательным источником последующих теологических изысканий. Считаем важным также подчеркнуть, что содержательные экспликаты паскалевской философии могут быть отслежены не столько в принципиальном плане сакрально ориентированного мировоззрения (допустим, религиозной философской

антропологии) или даже христианства «как такового». Ведь как бы ни относиться к религиозным перспективам будущей цивилизации (вспомним высказывание А. Мальро), вряд ли следует ожидать наступления «нового Средневековья» (в бердяевском понимании). Поэтому речь должна идти о вписанных в философско-теоретический дискурс ценностных и когнитивно-установочных константах того христианства, которое вобрало в себя, переживая (и тем самым — преобразовывая), жестокий и драматичный опыт Реформации и Просвещения.

В рассуждениях о Паскале стало общим местом упоминание о внутренней противоречивости его мышления, сочетающего естественнонаучные [5, с. 349] и сугубо религиозные [5, с. 618] идеи; не менее банальными выглядят частые ссылки на его «янсенизм»; говоря о просвещенческой (секулярно-светской) и протестантской (религиозной) компонентах философии (в данном случае — философии Паскаля), могущей составить смысловое поле для теологических поисков, мы исходим из посылки более широкого плана, имея в виду культуросоциогенные гуманитарные преобразования, изменившие в XVII—XVIII вв. облик европейского человечества (в данном случае неважно, что Просвещение хронологически выкристаллизовывалось как бы «после» Паскаля).

В числе таких преобразований едва ли не важнейшим явилось разграничение культуры и цивилизации — в константах смысловых координат сакрального и светского, антропо- и социогенного, традиционного и релятивного и т.п. Противостоя и одновременно взаимопроникая друг в друга, Просвещение и Реформация нейтрализовали (постепенно) антагонизм ренессансного антропоцентризма и новоевропейского «глобализма». Несдерживаемый верховным сакральным авторитетом богоборческий гуманизм Возрождения оказался чреват (как выявилось в XX веке) гносеологическим и нравственным релятивизмом и «сверхчеловеком». В свою очередь, механико-математический объективизм «натуральной философии», ставшей во времена Паскаля весомым культурно-онтологическим фактором, обращал человека в «песчинку» мироздания, в невидимо-незначимую «атомарную» частицу бытия. Но, по мере взаимного уравновешивания мотивационно-рефлексивных импульсов, генерируемых Реформацией и Просвещением, в сознании европейского человечества вызревала и актуализировалась потенция философской антропологии; под действием ее конструктивно-организующей энергетики генерировалось метафизическое смысловое поле, в горизонте которого человек и мир, во-первых, не противостоят друг другу в антагонистически-бытийной альтернативе; во-вторых, не умаляют друг друга в установках мнимого континуального превосходства; в-третьих, не умаляют друг друга в установках превосходства аксиологического. Наоборот, мир и человек

предстоят здесь в отношении взаимной до- и восполнимости, образуя компендиум целокупного единства. И важно еще то, что, определяя границы человека, новоевропейская философская антропология, пусть и в порядке протогенеза, с одной стороны, снижала накал человеческих экспансионистских амбиций (как познавательных, так и практических), а, с другой стороны, возвышая личность, возводя ее в степень высшей земной ценности и тем самым уравнивая «в правах» с ценностями высшего, божественного порядка, — открывала метафизическое пространство для универсальных проекций антропологически значимого мировидения. В данном контексте несколько не парадоксальными предстают рассуждения Паскаля об очевидном величии человека, вытекающем «даже из его ничтожества» [5, р. 513 (fr. 117(409)), нумерация Л. Лафюма (Л. Брюнсвика)]; более того, вся философия Паскаля являет собой пример, или лучше сказать — урок взаимной компенсации противоположно направленных притязаний религиозного и светского метафизического воления; в этой философии, иначе говоря, явственно отслеживаются сакральные и секулярные смыслообразующие (семиотические) сопряжения. Именно этим уроком и может воспользоваться современная теология, коль скоро она вынуждена самоосуществляться в «неблагоприятной» социокультурной среде.

Укажем здесь также и на то, что теология сможет искать «поддержки» у метафизики благодаря тому, что, составляя неотчуждаемую «часть» философии, метафизика как осуществляла, так, по-видимому, и будет осуществлять в дальнейшем не только смыслотворческую, но и ценностно-аккумулятивную ее (философии) функцию. Ведь в целостности метафизического миропостижения аксиологическая сторона корректирует онтологическую и гносеологическую. И вряд ли справедливы претензии современных христианских (главным образом — непротестантских) философов к классической новоевропейской метафизике. В частности, игумен Вениамин (Новик) в работе, посвященной онтологическим аспектам православного миропонимания, исследует вопрос: способна ли интенция «естественного разума» трансцендировать за пределы «этого» мира? Сам автор считает, что для установления априори каких-либо пределов многообразию мира не существует никаких метафизических запретов: возможно мыслить существование иных онтологических (а вероятно, и «внеонтологических», если «до конца провести принцип апофатизма»), не поддающихся рационалистическим определениям и измерениям (т.е. в обычном смысле необъективируемых) сверхестественных миров. Так вот, с точки зрения игумена Вениамина, новоевропейская метафизика пренебрегла этим обстоятельством, произведя радикальное разделение Универсума на бытие и мышление; такое разделение есть,

согласно автору, распад, умирание, отступление от глубинных основ бытия. Оно якобы вытеснило древнюю интуицию о целостности мира, тождестве бытия и мышления, его следствием стало возникновение «изоэрированной, аксиологически нейтральной» субъект-объектной онтологии. Понятие ценности, смысла, оказались субъективированными, утратившими связь с Бытием [1, с. 137]. В контексте ментально-стилевых и мировоззренческих предпочтений постмодерна этот «нейтрализм» углубляется и крепнет.

На первый взгляд, в приведенных здесь претензиях есть определенный резон. Существует ряд аспектов методологического и «ценностно-онтологического» (назовем так) плана, проблематизация которых входит в компетенцию синтетического априорного суждения и которые не могут получить аутентичной проработки в составе «чисто» когнитивного дискурса. Метафизика Паскаля, возможно, и не нуждается в подобных проблематизациях; но они «присутствуют внутри» других метафизических систем. Так, например, эпистемологически невыразимой выглядит правомерность осуществленной Кантом коррелятивной процедуры, в результате которой «метафизика знания» получает статусное обоснование в системе «метафизики нравственности». Остается до сих пор нерешенной (она, кстати, и не может быть решена в секулярно-рациональном миропостижении) проблема континуальной соразмерности мира и субъекта в их материальных и духовных измерениях. В этом пункте возникает даже не проблема, а целый комплекс проблем; в частности, трудно даже в плане «предосмысления» задачи разместить в едином смысловом поле соизмеримость физического макрокосмоса и этического микрокосмоса, антропоса: как «песчинка», или «тварь дрожащая», или «мыслящая тростинка» может задаваться проблематикой МИРОВОГО добра и зла? — Вопрос, необязательный для мышления, направляемого когнитивной интенцией, тогда как в экзистенциально-онтологической установке (у Паскаля, в частности) он занимает центральное положение. И выходит так, что в пострефлексивном рациональном дискурсе вся метафизика представляется порождением антропологического ужаса (Angst'a, horror'a) перед фактом этой несоизмеримости, своего рода «попыткой к бегству» от него, ведь метафизика снижает потенциал экзистенциального напряжения, вызываемого постоянным «присутствием» этого факта в сознании — путем «объяснения», будто бы возможного, того, что не может быть ни постижимо, ни выражено (сам Паскаль, например, «утешает» нас тем, что человек неспособен увидеть ничто, из которого извлечен, и бесконечность, которая его поглощает).

В рассуждениях игумена Вениамина мы, однако, имеем дело с тем, что можно было бы назвать, во-первых, недооценкой или неполнотой учета антропологически-архетипических предпосылок,

которыми «управляется» априорно-рефлексивная деятельность сознания (хотя автор и пытается использовать в своем исследовании философско-антропологический контекст), а, во-вторых, неправомерным (но давно уже преодоленным — и именно классической новоевропейской метафизикой), превратившемся в анахронический эклектицизм, смешением богословия и теоретического философствования. В результате такого смешения и возникают «претензии» к метафизике за то, что, представляя свои содержательные экспликации как модели бытия, она не усматривает в нем ни цельности, ни ценности. В любом учении, указывает игумен Вениамин, есть теоретическая, а, значит, условная сторона; рациональное, теоретическое — всегда относительно, несмотря на свою логическую безусловность; ведь оно есть средство, а не цель, которая «стягается всей полнотой человеческой природы» [1, с. 140]. Христианское понимание, продолжает автор, целостнее, глубже, «и на последней человеческой глубине, благодаря Боговочеловечиванию, оказывается личностное начало, уже христианское [!] открытие образа и подобия Божия»; и какая человеку польза, цитирует далее игумен Вениамин Евангелие, «если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф., 16, 26) [1, с. 140]. Нам же представляется, что такая компаративная артикуляция («целостнее», «глубже») никак не эмфазировывает существо вопроса; христианство действительно глубже, но лишь в той мере, в какой теоретизирующий метафизик сам является христианином; саморефлексия философа, различающего, где он, в качестве *ego cogito*, выступает как религиозно мыслящий человек, а где — как теоретик, — и делает принципиально допустимыми подобного рода сравнения. И уж само собой разумеется, что говоря о Паскале и его философии, мы вообще не испытываем в них нужды.

Еще раз подчеркнем: в метафизическом мироотношении всегда сохраняется потенция постижения полноты бытия; опираясь на метафизику, теология непременно будет испытывать аксиологическую «озабоченность».

Наконец, следует сказать и о том, что вдохновляюще-оптимистический импульс способен образовать обращение непосредственно к личности Паскаля, мыслителя, обладавшего обостренной нравственной чуткостью: теоретическая реконструкция идейного наследия такого мыслителя есть сама по себе аксиологически значимая деятельность.

Возвращаясь к исходным посылкам наших рассуждений и одновременно их заключая, заметим, что идентификационная адаптация христианства в полицентричной и плюралистичной культуросоциогенной среде постмодерна зависит не только от его (христианства) «окончательного» перехода к вероисповедному символизму, но также и от волеизъявленного намерения христиан

сохранять и постоянно культивировать способность ценностного мировидения.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Игумен Вениамин (НОВИК)**. *О православном миропонимании (онтологический аспект)* // *Вопр. философии*, 1993, № 4.
2. **Маркова Л. А.** *Теология в эпоху постмодерна* // *Вопр. философии*, 1999, № 2.
3. **Юнг К. Г.** *Либи́до, его метаморфозы и символы*. — СПб: 1994.
4. **Kane R.** *The Ends of Metaphysics* // *International Philosophical Quarterly*. Dec. 1993, V.XXXIII, ¹ 4.
5. **Pascal B.** *Œuvres complètes*. — P., 1963.
6. *Postmôdern Theology. Christian Faith in a Pluralist World*.— S.-Francisco, 1989.

Клічук А. (Київ)

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ НА БУТТЯ ЛЮДИНИ

(за мотивами творчості Б. Паскаля та Е. Жильсона)

Сутність буття людини, її природа, призначення, мета та ставлення до релігії — ось ті питання, які не втрачають актуальності на протязі віків. Звернення людини до себе, до Бога, до добра, до духовності є особливо помітними на зламі епох та за часів зміни морально-етичних норм. Сьогодні звернення до віри ні для кого не є аномалією, недоліком, чи проявом людської слабкості. Пошук людиною захисту і підтримки у релігії та й, взагалі, таке особистісне почуття як віра в Бога, по різному виявлялась віруючими в різні часи. Типовою є ця ситуація і для християнства, яке на протязі всього свого існування незмінно цікавить як пересічну людину, так і науковця. Одним із доказів цього є звернення сучасних науковців до праць відомих християнських філософів, і зокрема — Б. Паскаля та Е. Жильсона.

Слід зауважити, що наукова та філософська спадщина Блеза Паскаля (1623—1662) добре опрацьована як закордонними так і вітчизняними науковцями, але релігійний аспект його роздумів звертає на себе увагу знову й знову, відкриваючи глибину свого змісту. Праці Етьєна Жильсона (1884—1978) відомого французького філософа-неотоміста, вітчизняною філософією розглядалися фрагментарно. Однак, його релігійно-філософські погляди на буття, і, зокрема на буття людини, її сутність та мету життя є співзвучними нашому розгубленому в пошуках сенсу життя поколінню. Тому висвітлення думок цих видатних філософів сприятиме висвітленню та опрацюванню маловідомих аспектів світової філософської думки.

Пошук в кожному епоху людина несла в собі тягар земного буття,