

ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИЗАЦИИ БИЗНЕСА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

Международный научно-практический журнал «Вестник МИРБИС» ISSN 2411-5703 <http://journal-mirbis.ru/>
№ 1 (17) 2019 DOI: 10.25634/MIRBIS.2019.1

Ссылка для цитирования этой статьи: Варава В. В., Разов П. В. Диалог религии и философии: современный дискурс самоопределения [Электронный ресурс] // Вестник МИРБИС. 2019. № 1 (17). С. 6–14.
DOI: 10.25634/MIRBIS.2019.1.1

УДК 101.3

Владимир Варава¹, Павел Разов^{2,3}

ДИАЛОГ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ: СОВРЕМЕННЫЙ ДИСКУРС САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Аннотация. Актуальность исследования обусловлена потребностью в осмыслении возможностей диалога между религией и философией в контексте современных реалий. В связи с этим данная статья направлена на раскрытие этоса философии и религии в их взаимном сближении и противостоянии. Ведущим подходом к исследованию данной проблемы является реконструкция текстов западных авторов, позволяющая выявить особенности взаимодействия философии и религии. В статье представлена реконструкция взглядов западных авторов, связанных с трактовкой понятия философии; выявлены их особенности; показаны отличия философии от религии в экзистенциальном плане; обоснована идея о том, что концепт «удивления» наиболее точно выражает сущность философского вопрошания; разработана методика дальнейшего исследования данной проблемы. Материалы статьи представляют *практическую ценность* для дальнейших исследований по вопросу диалога философии и религии.

Ключевые слова: международные философия, религия, удивление, вера, экзистенция, бытие, дух, этос, мир.

1 Варава Владимир Владимирович — доктор философских наук, профессор. E-mail: vladimir_varava@list.ru. РИНЦ AuthorID: 285099.

2 Разов Павел Викторович — доктор социологических наук, доцент. Email: rapavi21@mail.ru. РИНЦ AuthorID: 902295.

3 Место работы авторов: Федеральное государственное образовательное бюджетное учреждение высшего профессионального образования «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации» (Финансовый университет). Россия, 125993 (СП-3), г. Москва, Ленинградский просп., 49.

Введение

Стремление разграничить сферы философии и религии, провести между ними строгую демаркационную линию никогда не покидало представителей гуманитарного знания. На первый взгляд различия представляются очевидными. Но при более углубленном изучении предмета обнаруживаются многочисленные взаимосвязи философского и религиозного опыта, которые не позволяют с легкостью провести эту черту. К тому же данная работа предполагает нахождение дефиниций данных феноменов, что представляется в высшей степени проблемным.

Существует некий «тавтологический запрет» М. Хайдеггера на определение философии через что-то иное, данный им в работе «Основные понятия метафизики», где он пишет следующее: «...философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она сама. Она требует, чтобы мы смотрели не в сторону от нее, но добывали ее из нее самой. Она сама — что же все-таки о ней знаем, что она и как она? Она сама есть, только когда мы философствуем. *Философия есть философствование*» [Хайдеггер, 2013, с. 27].

В контексте такого понимания философии, которое представляется все же одним из наивысших в истории, мы возможно станем философами, но определения философии, как того требует научная методология, все-таки дать не сможем. С этой трактовкой философии как философствования приходится считаться.

Однако, при всей неопределимости философии и религии как научных понятий и духовных сфер культуры у каждой есть свое собственное вполне осязаемое о обозримое пространство бытийных смыслов (этос), которое дает достаточно четкое представление о сходствах и различиях этих феноменов. В таком смысле демаркация религии и философии рассматривалась в работах В. В. Бибикина [Бибихин, 2007], В. В. Варавы [Варава, 2014], В. А. Кувакина [Кувакин, 1993], А. Л. Никифорова [Никифоров, 2001] и др.

Методологическая основа

Методологической основой исследования являются общенаучные методы и принципы познания. В работе применялся системный подход, метод сравнительного анализа, аксиологический метод. Системный подход позволил рассмотреть этос философии и религии в историческом

аспекте. Сравнительный анализ способствовал выявлению сходств и различий между религией и философией. Так, в поле зрения исследования были такие авторы как С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, К. Ясперс, М. Бубер, В. Янкелевич. Аксиологический метод позволил раскрыть особенности теологического дискурса философии и экзистенциального дискурса религии. Это позволило установить дисциплинарные границы между философией и религией.

Необходимо отметить, что анализ междисциплинарных различий между философией и религией (или более конкретно, между философией и теологией) представляет собой одну из основополагающих интеллектуальных традиций европейской христианской культуры. Уже у ранних церковных апологетов (например, у Климента Александрийского) появляется выражение «философия есть детоводитель ко Христу», которое определяет status quo философии и ее взаимоотношение с религиозной сферой. Эта формула предполагала самостоятельность и автономность философии, которая исчезает в средние века, когда последняя подчиняется теологическим нуждам. Доктрина, согласно которой «философия есть служанка теологии» (*ancillae philosophia est de theologia*) становится своеобразной нормой, каноном философии и теологии, который подвергается существенной ревизии в новое время. Современный дискурс отличает ярко выраженная полемичность в вопросе о соотношении сфер философии и теологии, что является продуктивным для обеих.

Многие выдающиеся мыслители XX столетия всерьез осмысливали вопрос о взаимоотношении философии и религии, пытаясь найти существенные различия между ними, чтобы избежать неправомерного их смешения. М. Бубер говорил о трудности проведения радикального разграничения между областями религии и философии, при этом предлагая путь правильного, с его точки зрения, преодоления этого разграничения. Так в книге «Затмение Бога» он отмечает, что во всякой «великой религиозности» имеет место «*действительность веры*», что есть «жизнь в обращенности к безусловному бытию», в то время как во «всякой великой философии» можно видеть «*истинность мышления*», что означает полагание безусловного предметом, «...из которого следует выводить все прочие предметы» [Бубер, 1995, с. 358]. Иными словами, религиозное отношение, полагает Бубер, есть «развертывание социального нам бытия», в то время как философия

всегда есть продукт сознания, в котором человеческий дух сосредотачивает сам себя в качестве духовного продукта.

В конечном счете, согласно Буберу, религия основывается на двойственности Я и Ты, в то время как философия — на двойственности субъекта и объекта (Я и Оно). Это максимально предельное разведение философии и религии. При этом, Бубер делает важный ход, сближающий их позиции, когда он говорит о таком парадоксальном явлении как «молитва философа». В диалектике религиозного сознания, объясняет Бубер, наступает момент, когда изображения Бога загораживают путь к нему. И тогда Бог покидает изображения. Так «вызревает час философа», который отбрасывает и изображения, и Бога. Но здесь же рождается и «молитва философа к вновь ставшему непознанным Богу», которая предназначена для того, чтобы всколыхнуть людей религиозных и дать им возможность через обезбоженную действительность выйти на новую встречу. На пути своем они повергают изображения, которые явно более не соответствуют Богу. Их гонит Дух, который гнал и философа» [Бубер, 1995, с. 368].

Это, конечно, высший уровень религиозно-философского синтеза, который показывает, с одной стороны, значительную близость философии и религии, с другой, их радикальную несводимость друг к другу. В этом контексте можно говорить об особом *этосе философии* и *этосе религии* как собственном концептуальном поле смыслов и значений, которые нельзя смешивать без ущерба друг для друга.

Однако, задача выделения *чистого этоса* философии и религии достаточно сложна, поскольку тот уровень, о котором говорит М. Бубер, предполагает большую степень религиозности и высокую степень философской рефлексии, в том числе и над собственной религиозностью. То есть, речь идет о вещах, которыми большинство, очевидно не обладает. В реальной практике повседневности имеет место усредненный образ философии и религии, в котором их концептуальные пространства пересекаются и смешиваются. В крайних случаях имеет место редукция и подмена одного феномена другим.

В качестве примера можно привести *социологическую трактовку религии*, которая так или иначе отражает наиболее общие представления большинства людей, которые специально (профессионально) не занимается рефлексией над философией и религией, но могут принимать практические решения, связанные, например, с

вопросами межрелигиозного диалога, взаимоотношения религиозной и светской культуры и т. д. Вот как выглядит эта трактовка, которую дает современный французский социолог А. Мендра: «...поскольку человеку недостаточно понять материальный и социальный мир, в котором он живет, возникает потребность рассматривать его в другом, неземном измерении. В данной перспективе религия предстает формой мифологии, дающей человеку репрезентативную картину вселенной и отвечающей на сакраментальный вопрос: откуда мы произошли и куда мы идем?» [Мендра, 1998, с. 297].

Здесь происходит размытие собственно концептуального пространства религии, поскольку ей присваиваются несвойственные ей статусы. Во-первых, религия, отождествляется здесь с мифологией. Это не правомерно ни в каком метафорическом и образном. Само употребление слова «мифология» по отношению к религии показывает стирание границ между этими абсолютно различными областями бытия и культуры. Можно привести в пример книгу А. Ф. Лосева «Диалектика мифа», в которой проведена фундаментальная работа по разграничению этих сфер и понятий.

Во-вторых, религии здесь приписывается метафизическая потребность в поиске ответов на вопросы о начале и смысле существования, что в большей мере свойственно философскому вопрошанию, а не религиозному опыту. Современный философ А. Никифоров хорошо показал различие философии и религии именно в этом пункте. Он пишет: «...философия как раз и начинается с вопросов «почему?», задаваемых по любому поводу, и поиска рациональных ответов на такие вопросы. Для нее нет ограничений в вопрошании, как нет и никаких авторитетов. Философ все готов подвергнуть сомнению — даже само существование мира, в котором мы живем, и собственного тела! И философия стремится ничего не принимать на веру, она всегда требует доказательств и обоснований. В том-то и разница между философией и религией, что религия уже **знает**, а философия все еще **сомневается**, религия уже учит добру, а философия спрашивает: что есть добро?» [Никифоров, 2001, с. 16].

Этот пример толкования религии в социологическом ключе показателен в плане того, как в обыденном сознании, манифестацией чего всегда являются социологические выводы, смешиваются концептуальные области религии и философии. Конечно, это далеко не случайно, поскольку,

как мы отметили, есть значительная близость между философией и религией, особенно, если речь идет о душевных состояниях человека. Здесь возможны перемены функций. В античности, например, как показал в своем исследовании о меланхолии Жан Старобинский, терапевтические функции религии и медицины часто передавались философии. «Подобно тому, — пишет исследователь, — как в наши дни терапевт направляет некоторых пациентов к психологу или священнику, античный лекарь был вправе отослать тех, кто не имел серьезных и видимых телесных повреждений, к Асклепию или к философам». Он приводит слова Целия Аврелиана, который рекомендует философские беседы выздоравливающим от мании: «Философы речами своими помогают изгнать страх, печаль и гнев, что весьма полезно для тела» [Старобинский, 2016, с. 49].

Этот тесный союз медицины, религии и философии, существовавший в античности, конечно сегодня не исчезает. Но он скорее указывает на некоторые прикладные функции философии выступать в качестве терапии, выполняя функции психологии и религии. Однако, если мы говорим о диалоге религиозного и светского сознания, и соответственно, о диалоге этих дискурсов, все же необходимо видеть существенные различия между этосом философии и религии, для того, чтобы адекватно разбираться в реалиях современной культуры. В сфере внешней культуры всегда существуют две крайности, связанные с непониманием природы религиозного и философского как самосущих духовных проявлений. Первая связана с полным вытеснением религии из сферы светской культуры, что имело место в недавнем прошлом, вторая противоположная ей, связана со стремлением тотального «воцерковления» культуры, в том числе и философии. И то, и другое вредит культуре, не позволяя ей свободно развиваться в многообразии всех своих духовных проявлений.

Для того, чтобы избегать этих крайностей, необходима демаркация между светским и религиозным, которая во многом зависит от демаркации религии и философии. Конечно, было бы большой ошибкой отождествлять светское с философским, но различение сфер философии и религии позволяет более глубоко понять природу светского, и тем самым выстроить наиболее верную политику диалога между этими сферами культуры.

Отметим несколько, важных на наш взгляд, особенностей философии и религии и лежащего

в их основе метафизического, духовного и экзистенциального опыта.

Говоря о сущностных основаниях философии и религии, необходимо выделять те «первоначала», в которых опознается субстанционально чистый опыт и той, и другой. В качестве таких «первоначал» можно выделить следующие. Для философии это — удивление, разумеется не как психологическая эмоция, а как метафизическое чувство; для религии таким основанием является вера. Между верой и удивлением, конечно, есть общее, однако, именно здесь проходит водораздел между религией и философией как духовными формами и наиболее сокровенными метафизическими способностями человека.

Аристотель, как известно, связывал начало философии с удивлением. Но у него скорее речь шла все же о психологическом аспекте удивления, эмоциональной реакции перед чем-то неизвестным и необычным, имеющим отношение к физической сфере, к эмпирическому космосу. Такое удивление есть предваряющая стадия научного познания как высшей цели философии в трактовке Аристотеля. У него таким образом, говорится не о чистом философском удивлении как изумлении перед самим сущим, перед тем, что есть, то есть не о бытийном удивлении, но о психологической эмоции перед эмпирической реальностью.

В любом случае, это важно, поскольку, как это ни парадоксально, но философы мало говорят об удивлении как начале философии. Свидетельство этому — отсутствие во всех известных историях философии, в учебниках по философии, словарях и энциклопедиях специального раздела или словарной статье, посвященной философскому удивлению. Однако, бывают редкие исключения. Например, «Философский словарь» А. Конта-Спонвиля содержит статью «Удивление», в которой раскрывается существо вопроса. Словарная статья гласит следующее: «В классическом, подчеркнуто глубоком смысле слова — чувство изумления или оцепенения, вызванное неожиданностью. В современном значении — чувство, порожденное не только внезапностью, но и странным или таинственным характером наблюдаемого явления. Именно в этом смысле удивление свойственно философии, которую больше интересует не то, что ново или неожиданно, а то, что якобы противоречит очевидному и привычному. Философ удивляется тому, что вовсе не удивляет (или больше не удивляет) остальных его современников» [Конт-Спонвиль, 2012, с. 644].

Здесь подмечены тонкие различия между фи-

лософским и психологическим удивлением: философ удивляется не необычному, а как раз самому обычному, неинтересному с точки зрения современников вещам. В конечном счете, *мир как целое, бытие как таковое* становится предметом философского удивления: «...существование мира удивительно не потому, что мир внезапен и непредсказуем, но потому, что он погружает наш ум, стоит ему задаться теми или иными вопросами, в недоумение, доходящее действительно до оцепенения. Почему скорее существует что-то, нежели ничто?» [Там же]. В качестве примера философов, инициировавших и продолживших данный стиль мышления Конт-Спонвиль называет Аристотеля, Паскаля и Жанну Херш. Однако, мы полагаем, что на месте Аристотеля должен был быть Парменид, а из современных мыслителей обязательно М. Хайдеггер, которого связывает с Парменидом именно это бытийное вопрошание о нечто и ничто.

Французский философ Владимир Янкелевич говорит, что именно способность, более того — дар удивляться есть «признак метафизического склада ума», который выражается «в способности удивляться тому, что меньше всего вызывает удивление» [Янкелевич, 1999, с. 433]. Здесь выражена квинтэссенция главной способности философа, который отличает его и от верующего человека, и от художника, и от ученого. Само бытие, даже его чистая возможность удивительна, поскольку для всего есть причины, для бытия же нет никаких причин. Здесь сходятся «начала» и «концы», и мышление упирается в абсолютный предел, который не предполагает ни познания, ни вопросов, ни отражения в художественных образах. Только тихое изумление и благоговение охватывает того, кто соприкасается с этим.

Среди русских философов П. А. Флоренский, пожалуй, единственный, кто дал в своей работе «Диалектика» развернутую аналитику удивления в качестве исходного принципа философии. «Взор любовно ласкает и нежит тайну действительности, — удивившую философа» [Флоренский, 1990, с. 143] — поэтически говорит Флоренский. Это текст изобилует изящнейшими метафорами, которые, как нельзя лучше передают сущность философского удивления: «тема удивления — запев всей философии», «девиз Философии — Вечно юное Удивление», «философия есть неувядаемый цвет удивленности», «сама организованная удивленность», «удивление есть зерно философии», «высокий строй души в философии»; «семя и корень философии», «первоимпульс творче-

ской мысли» и др. «Тайна действительности» как предмет философского удивления и творческого эроса не совпадает с содержанием религиозной веры, для которой не столько действительность как совокупность видимого мира, сколько «невидимое» представляет объект интенциональной вовлеченности. «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евреям 11:1). Таков библейский канон «веры». «Невидимое», высший уровень которого — Бог, есть предмет веры, искомое религиозного как такового. Сущее, которое вдохновляет философа, возбуждая в нем метафизическое удивление, не является столь значимым объектом внимания для верующего сознания. Поскольку все сущее — это область тварного, созданного, то есть уже производного, вторичного мира. Сам же Творец не есть предмет удивления и вопрошания, сколько веры и молитвы. Есть некий теологический предел, не позволяющий мыслить о Боге в терминах философского удивления и вопрошания. Конечно, Пастернак мог сказать: «И чудо есть чудо, и чудо есть Бог». Но это все же поэтическое восклицание, поэтическое выражение веры, которое может оказаться не близким для строгого догматического и теологического определения веры.

При этом есть одно очень важное совпадения этоса философии и религии, касающееся бытия. Философское удивление бытийно, поскольку это удивлению бытию. Кроме самой чистой возможности бытия как бытия, философскому разуму открывается также такое свойство бытия как его единство и единственность. По Платону: «философы — это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей» [Платон, 1971, с. 285]. Философия монотеистична в своей онтологии, что делает ее родственной христианскому религиозному монотеизму, поскольку идею единого Бога можно было выразить только на языке греческой философской терминологии.

Это тождество монотеизмов сделало возможным долгое взаимодействие религии и теологии в средние века, когда требовались рациональные доказательства бытия Бога и бессмертия души. В философии теология видела верного соратника, поскольку логическая аргументация проходила преимущественно в контексте аристотелевского дискурса. Сам же Аристотель имел большой авторитет (по крайней мере на Западе) в церковной среде. Однако, этот паритет философии и религии в рамках схоластики был существенным об-

разом нарушен в Новое время, и не только под влиянием критики Канта, но и на основании этической аргументации, которая обнаружила, что между религиозностью и нравственностью нет причинно-следственной связи.

Особой силы нравственная проблематика достигает в русской философии, которую принято считать этикоцентричной. В пространство нравственной рефлексии русских философов и писателей попадает множество вопросов, в том числе и вопросы о моральной оправданности религиозной веры. Здесь канонические постулаты христианской этики и догматического богословия об укоренности нравственности в религии подвергаются сомнению. То, что неверующий может быть нравственным видно из следующих слов старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» Достоевского: «Не ненавидьте атеистов, злоучителей, материалистов, даже злых из них, не токмо добрых, ибо и из них много добрых, наипаче в наше время...».

Достаточно гибкое понимание морали, основанное на идеях Достоевского и Ницше, можно встретить у С. Л. Франка. В работе «К вопросу о сущности морали» он дает такую, своеобразную формулу золотого правила нравственности, исходящей из духа отечественных философских исканий: «Человек может быть и лучше, и хуже своих поступков» [Франк, 2001, с. 136]. Критикуя морализм Толстого, его бездушную рационалистическую суть, Франк приходит к выводу о подмене собственно норм морали нормами правосознания: «Живая личность в конечном счете ценнее всякого права; и нравственные пытки, и казни, с точки зрения гуманного и чуткого морального сознания, быть может, не менее бессердечны, чем пытки и казни судебные» [Там же].

Здесь мы сталкиваемся с той душевной глубиной человека, в которой рациональное объяснение мотивов просто теряет всякую силу. Человек в поступке не весь, и он способен на раскаяние, как и на великое добро и зло. Вообще, добро и зло по ту сторону веры и неверия, которые не имеют строгих коррелятов в моральной сфере. В человеке в равной и необъяснимой мере есть иррациональная жажда добра и иррациональная жажда зла. Сверхрациональное стремление к Богу, которое выше добра и зла, и сверхрациональное стремление к Добру, которое безразлично к вере и неверию. Таков вывод нравственной философии по поводу соотношения добра и веры, религиозности и нравственности.

Если резюмировать философский дискурс по этическим вопросам, то он будет выглядеть так.

Нравственное начало есть бытийное основание философии; сама же нравственность безосновна, она не может быть определена через натурализм или супранатурализм, иначе происходит потеря автономности морали и, соответственно, специфики человеческого бытия. Будучи абсолютно безосновной, нравственность посредством голоса совести сообщает человеку истину его бытия. Только совесть, а ни какие внешние инстанции, не могут выступить в роли морального суда. Нравственность и есть подлинное бытие, которое определяется не достижением абсолютной нравственности (моральная святость), но бесконечным приближением к ней, то есть нравственным совершенствованием.

Есть еще один уровень, в котором проявляется чистый этос философии и религии, возможно, в наиболее полном виде. Речь идет о вере и экзистенции как предельных основаниях религиозного и философского опыта. Выше уже было проведено сопоставление модусов религиозной веры и философского удивления, в ходе которого обнаружилось разное метафизическое содержание этих модусов. В данном случае вопрос выглядит следующим образом: является ли вера экзистенцией для религиозного сознания, каковой она (экзистенция) является для философии? Может ли вообще вера быть экзистенцией, или экзистенция есть то, утрата чего приводит к опустошению веры?

Здесь есть смысл обратиться к трактовке экзистенции, данной К. Ясперсом. Резюмируя его мысль, в самом общем и неспецифически философском плане можно сказать, что экзистенция это самое главное для человека, для его бытия. Это то, без чего человек не может осознавать себя в качестве человека. Иначе, каждый человек обладает экзистенцией, потеря которой означает неподлинность. Философия же есть способ осознания, опознания и выявления экзистенции, и поэтому экзистенция и философия ближе всего расположены сущностно и понятийно друг к другу. «Средоточие философствования достигается только в сознании возможной экзистенции» [Ясперс, 2003, с. 53] — дает Ясперс теоретическое основание соотношения философии и экзистенции, указывающее на их метафизический генез.

Ясперс дает такое определение экзистенции, вернее не определение, а раскрытие тех условий, в которых человеческое бытие вообще может себя как-то воспринимать: «Экзистенция есть объемлющее не в смысле широты некоторого горизонта всех горизонтов, а в смысле истока

как условия того самобытия, без которого любая ширь была бы только надутостью. Экзистенция, сама никогда не становясь объектом и обликом, несет в себе смысл всякого способа бытия объемлющего» [Там же]. Таким образом, экзистенция не может быть понятийно определена так, как могут быть определены понятийно другие феномены, относящиеся к человеку, к его сущностным изменениям.

Экзистенция выявляет некое «антропологическое дно», сама же никоим образом не входя в качестве предмета в состав антропологии как науки, даже, в состав «философской антропологии». Ясперс говорит, что «экзистенция не составляет предмета какой-либо науки. Несмотря на это, именно здесь проходит как бы та ось, вокруг которой обращается все, что в мире поистине обретает смысл для нас» [Там же]. Иначе, экзистенцию нельзя пережить в опыте так, как можно пережить и, соответственно, сделать предметом изучения, например, существование, сознание и дух. Экзистенция, выражаясь языком Н. Бердяева, не объективируема, но именно в таком качестве она и может выступать в качестве смысловой основы человеческого бытия. «Самобытие, — говорит Ясперс, — только в качестве экзистенции может по-настоящему обладать достоверностью самой себя во всех способах бытия объемлющего» [Там же, с. 53-54].

В этом смысле экзистенция есть легитимация бытийной подлинности человека. Для раскрытия таких фундаментальных свойств экзистенции Ясперс предпринимает своеобразный компаративный анализ, сопоставляя экзистенцию с тем, чем она не является, но в соотношении с чем («по контрасту») выявляется ее потаенная суть. Это *сознание* и *дух*. Важно здесь подчеркнуть, что только философское мышление может провести строгую демаркационную линию между экзистенцией, сознанием и духом; в обыденном мышлении, разновидностью которого является и религиозное, они как правило, смешиваются.

В отличие от сознания, «экзистенция есть потаенность основы во мне, которой являет себя трансценденция» [Там же, с. 54]. Соотнесенность с трансцендентностью является важнейшей характеристикой экзистенции, ее необъективируемой сущностью. Ясперс говорит: «я есмь экзистенция лишь заодно со знанием о трансценденции как той силе, благодаря которой я собственно и есмь я как самость. ... Без экзистенции исчез бы всякий смысл трансценденции. ... Единственно благодаря экзистенции трансценденция вступа-

ет в присутствии нашего опыта без вводящего в обман суеверия как действительность, которая, никогда сама по себе не исчезая, подлинно есть» [Там же].

Сопоставление экзистенции с духом дает еще одно существенное измерение в понимании подлинного смысла экзистенции, ее значимости для человеческого бытия. В этом контексте Ясперс определяет экзистенцию как «ответный ход духу»: «Дух есть желание стать *целым*, возможная экзистенция есть желание стать *подлинным*» [Там же]. Это наиболее значимое отличие духа от экзистенции, делающее их во многом внешнеположенными категориями: целое — есть область духа; подлинное — есть сфера экзистенции. В этом плане можно говорить о вне-духовности, и даже без-духовности экзистенции, для которой главное есть подлинность самости, а не всеобщность и целостность, исключая всякую индивидуальность.

Дальнейшее сопоставление духа и экзистенции приводит к обнаружению еще больших различий между ними. Здесь можно выстроить такие бинарные оппозиции, выявляющиеся при сравнении духа и экзистенции: *понятное/непонятное, прозрачное/темное, вечное/временное, всеобщее/единичное, мышление/вера*. Наиболее важные описание экзистенции выглядят так: «экзистенция остается всегда неустранимым *темным истоком* во всяком духовном уяснении ... подлинное сущее перед лицом трансценденции... *подлинно проникнутое временное существование*: парадокс единства времени и вечности» [Там же, с. 55-56].

Как «вечность во времени» экзистенция «исторически есть абсолютная историчность своего конкретного существования в ее неизменно всегда сохраняющейся духовной непрозрачности» [Там же, с. 55]. Все эти свойства и проявления экзистенции выявляют ее контрастный духу смысл, который наиболее неполно выражается Ясперсом в следующей характеристике экзистенции как «темной основы самобытия, потаенности, из которой я выхожу навстречу себе и для которой только может получить действительность трансценденция, предметно-ясное мышление» [Там же, с. 57]. Иначе, в экзистенции все «способы бытия», которые объемлет дух, одушевляются и обретают дар речи.

Экзистенция размыкает любой детерминизм, оставляя открытым и незавершенным, а значит свободным человеческое присутствие. Таинственным и свободным. Это соответствует понятию подлинное существование. Именно такое по-

нимание экзистенции максимально близко сближается с пониманием веры у Кьеркегора. Но это лишь особый, экзистенциальный случай веры, с которым совпадает экзистенция. Кьеркегор ведь полемически противопоставил свое экзистенциальное понимание христианской веры формализованному «христовству» официальной церкви, вступив в конфликт с западными конфессиями.

Здесь необходимо спросить: совпадает ли экзистенция, всему придающая подлинность, с *не-кьеркегоровским пониманием веры*, с тем ее пониманием, которое принято в святоотеческой традиции и в русской религиозной философии?

С точки зрения религиозного экзистенциализма вера — экзистенциальный акт, ведущий к подлинному бытию. Вера и есть бытие. Здесь явлено полное совпадение веры и экзистенции. Это *идеальный модус веры*, явленной в экзистенциальном опыте. Необходимо понимать, что такое понимание веры появилось в том контексте, в котором «Бог умер». То есть в контексте, в котором основанием веры была не экзистенция, а разум, рациональное понимание Бога как высшего мыслимого бытия и высшего мыслимого блага. В такой вере не было экзистенции, поскольку *власть бесчеловечного духа*, основанного на разуме, была абсолютной. С крахом рационализма разрушилась и вера, основанная на нем. Это объясняет появление фигур Кьеркегора и Ницше в этом горизонте.

Бесчеловечный дух породил *бездуховного человека* — такова нравственно-религиозная инверсия (по сути, перверсия), раскрывающая истинный смысл ситуации «смерти Бога». Сегодняшние верующие, религия в целом, находится именно в этой ситуации. Здесь показателен опыт современной христианской психологии, которая, опираясь на экзистенциальную психиатрию знает о том, что сегодня экзистенция и вера часто не совпадают. Это делает актуальным для современной религиозной культуры не только христианскую психологию, но и философию, особенно ту ее разновидность, в которой выявляется экзистенция, как сущностное начало человеческого бытия.

В связи с этим намечаются такие вопросы для дальнейшего рассмотрения: философия как «детоводитель ко Христу» или «путеводитель к истине»? Вечная жизнь как искомое религии и подлинная жизнь как искомое философии. Совпадают или нет? Является ли вечная жизнь религии подлинной с точки зрения философии, и должна ли быть подлинная жизнь вечной, а не конечной?

Заключение

Итак, если дать сопоставление (по контрасту, говоря языком Ясперса) этоса философии и религии, то в общих чертах картина будет выглядеть так. *Этос философии*: удивление, нравственность, экзистенция; предел философии — это Бытие в его тайне, тайна Бытия, единое Бытие; философский опыт: через удивление, сомнение, вопрошание и страдание выходить на истину человеческого бытия, которая есть экзистенция. *Этос религии*: вера, а не удивление; соблюдение заповедей, а не нравственный поиск; чудеса, а не тайна; предел религии — единый Бог; религиозный опыт: спасение через веру и религиозную жизнь.

В то же время, видя различия, необходимо видеть и общее: если вера и удивление представля-

ют собой действительно различные метафизические модусы религии и философии, то монотеизм (единое Бытие, единый Бог) представляет собой реальное тождество религиозно-философского этоса. Не пренебрегая сущностями различиями, обнаруженными в философском и религиозном этосе, необходимо опираться на то общее, которое не исчезает с течением времени.

Понимание различий между религией и философией, коренящихся в их этосе, будет способствовать продуктивному диалогу между ними. Такой диалог сегодня очень важен, поскольку метафизический, духовный, интеллектуальный потенциал религии и философии может выступить реальной альтернативой разросшийся ныне бессмыслице, получившей полную легитимизацию в «эпоху пустоты».

Литература

- Бибихин В. В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. 390 с.
- Бубер М. Затмение Бога // Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 341–421.
- Варава В. В. Адвокат философии. М.: Этерна, 2014. 352 с.
- Конт-Спонвиль Андре. Философский словарь / Пер. с фр. Е. В. Головиной. М.: Этерна, 2012. 752 с.
- Кувакин В. А. Личная метафизика надежды и удивления. М., 1993. 224 с.
- Мендра А. Основы социологии. М.: Nota Bene, 1998. 344 с.
- Никифоров А. Природа философии: Основы философии. М.: Идея-Пресс, 2001. 168 с.
- Платон. Государство // Сочинения в 3-х т. М.: Мысль, 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 89–455.
- Старобинский Ж. Чернила меланхолии. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 616 с.
- Флоренский П. А. Диалектика // Флоренский П. А. У водоразделов мысли: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. 448 с.
- Франк С. К вопросу о сущности морали // Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 128–137.
- Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
- Янкелевич В. Смерть. М.: Литературный институт им. А. М. Горького, 1999. 448 с.
- Ясперс К. Разум и экзистенция. М.: Канон+, 2003. 336 с.

PROBLEMS OF HUMANIZATION OF BUSINESS: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ASPECTS

Vladimir Varava¹, Pavel Razov^{2,3}

DIALOGUE OF RELIGION AND PHILOSOPHY: MODERN SELF-DETERMINATION DISCOURSE

Abstract. *The relevance of the study is due to the need for understanding the possibilities of dialogue between religion and philosophy in the context of modern realities. In this regard, this article is aimed at disclosing the ethos of philosophy and religion in their mutual rapprochement and opposition. The leading approach to the study of this problem is the reconstruction of the texts of Western authors, which allows to identify the features of the interaction of philosophy and religion. The article presents a reconstruction of the views of Western authors related to the interpretation of the concept of philosophy; their features are revealed; the differences of philosophy from religion in the existential plan are shown; the idea that the concept of «surprise» most accurately expresses the essence of philosophical questioning is substantiated; a technique has been developed to further investigate this problem. The materials of the article are of practical value for further research on the question of the dialogue of philosophy and religion.*

Key words: philosophy, religion, wonder, faith, existence, being, spirit, ethos, world.

1 **Varava Vladimir Vladimirovich** – Dr. of Sci. (Philosophy), professor. E-mail: vladimir_varava@list.ru

2 **Razov Pavel Viktorovich** – Dr. of Sci. (Sociology), associate professor. E-mail: rapavi21@mail.ru

3 Location of the authors: Finance University under the Government of the Russian Federation (Finance University), 49 Leningradsky Prospect, Moscow, 125993 (GSP-3), Russia.

References

- Bibihin V. V. *Jazyk filosofii* [The language of philosophy]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007. 390 p. (In Russian).
- Buber M. *Zatmenie Boga* [Eclipse of God]. *Dva obraza very* [Two images of faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995. Pp. 341-421. (In Russian).
- Varava V. V. *Advokat filosofii* [Counsel for Philosophy]. Moscow: Jeterna, 2014. 352 p. (In Russian).
- Kont-Sponvil' Andre. *Filosofskij slovar'* [Philosophical Dictionary]. Transl. from french E. V. Golovina. Moscow: Jeterna Publ., 2012. 752 p. (In Russian).
- Kuvakin V. A. *Lichnaja metafizika nadezhdy i udivlenija* [Personal metaphysics of hope and surprise]. Moscow, 1993. 224 p. (In Russian).
- Mendra A. *Osnovy sociologii* [Fundamentals of Sociology]. Moscow: Nota Bene Publ., 1998. 344 p. (In Russian).
- Nikiforov A. *Priroda filosofii: Osnovy filosofii* [Nature of Philosophy: Fundamentals of Philosophy]. Moscow: Ideja-Press Publ., 2001. 168 p. (In Russian).
- Platon. *Gosudarstvo* [State]. Works in 3 vol. Moscow: Mysl' Publ., 1971. Vol. 3. Part 1. Pp. 89-455. (In Russian).
- Starobinskij Zh. *Chernila melanhonii* [Ink of Melancholia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2016. 616 p. (In Russian).
- Florenskij P. A. *Dialektika* [Dialectics]. *U vodorazdelov mysli: v 2 t.* [At watersheds of thought: Works in 2 vol.]. Vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1990. 448 p. (In Russian).
- Frank S. *K voprosu o sushhnosti morali* [To the question of the essence of morality]. *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominanija* [Unread ... Articles, letters, memoirs]. Moscow: Moskovskaja shkola politicheskikh issledovanij Publ., 2001. Pp. 128-137. (In Russian).
- Hajdegger M. *Osnovnye ponjatija metafiziki* [Basic concepts of metaphysics]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2013. 592 p. (In Russian).
- Jankelevich V. *Smert'* [Death]. Moscow: Literaturnyy institut im. A. M. Gor'kogo Publ. 1999. 448 p. (In Russian).
- Jaspers K. *Razum i jekzistencija* [Reason and Existence]. Moscow: Kanon+ Publ., 2003. 336 p. (In Russian).