

ЯЗЫКИ ФИЛОСОФИИ

И.И. Павлов

МЕТАФИЗИКА И ЧЕСТНОСТЬ: НАБРОСОК ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Аннотация: В связи с усилением позиций религии в политическом и социальном пространстве актуальность того рационального диалога между светскими и верующими гражданами, о котором говорит Ю. Хабермас, становится всё более очевидной. Но, как подчеркивают Б. Трейнор и Д. Узланер, «постметафизическое» решение поставленной проблемы вызывает ряд затруднений. С осторожностью относясь к метафизическим притязаниям постсекулярной философии, данная статья предлагает обращение к метафизике не как к квази-научной объяснительной модели, но как к такому обнаружению структур понимания, которое в то же время исключает свойственный современной континентальной философии эпистемологический и этический релятивизм.

Abstract: The significance of rational dialogue between believers and secular citizens, which has been offered by J. Habermas, becomes unquestioned because of increase of religion's activeness in the public sphere. But "postmetaphysical" solution of this problem has been criticized by B. Trainor, D. Uzlaner and other researchers. The paper deals with the strategies of philosophizing, which let to interpret the metaphysics as the discovery of some structures of understanding. This way can avoid some quasi-scientific ambitions of postsecular philosophy as well as the ethical and epistemological relativism.

Ключевые слова: метафизика, религия, герменевтика, либерализм, прагматизм, реализм, постсекулярное общество, постсекулярная философия

Keywords: metaphysics, religion, hermeneutics, liberalism, pragmatism, realism, postsecular society, postsecular philosophy

¹ В данной работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта 13-05-0032 «Метафизический реализм: трансцендентное в современной философии» при поддержке Программы Научный фонд НИУ ВШЭ в 2014 г.

1. Рефлексия о постсекулярном²

Рассмотрение постсекулярной философии как специфического феномена стало возможным благодаря продолжению дискуссии о постсекулярном обществе, началом которой, как правило, считают ряд работ Ю. Хабермаса³. Разумеется, задолго до постановки этого вопроса в рамках социальной теории многие философы второй половины XX века касались проблем религии и теологии, либо философствуя в непосредственной близости к теологической проблематике (Э. Левинас, Ж.-Л. Марион, философская теология в рамках аналитической традиции и др.), либо критикуя такую тенденцию как опасную для философии. Но именно дискуссия о постсекулярном предлагает новые стратегии для артикуляции существующего в философии положения дел.

В рамках западной социальной теории и философии либерализма проблема постсекулярного стоит следующим образом: как возможен рациональный диалог между неверующими и верующими, принадлежащими к различным конфессиям, в обществе, которое понимает, что секуляризм, принятый как универсальная модель общественного устройства, отчасти ущемляет права верующих? Теоретическая постановка вопроса находит свой эмпирический коррелят в факте усиления позиций религии в общественной и политической жизни государств, в прошлом бывших атеистическими или «нейтрально» светскими⁴.

Ведущий российский исследователь постсекулярного Дмитрий Узланер предлагает рассмотреть в качестве фундаментального пласта, лежащего в основе конструкта секуляризма и его преодоления, философию. Д.А. Узланер указывает, что сама тема постсеку-

² За ценные замечания по первому разделу я благодарен А. И. Кырлежеву. Отдельные пассажи второго раздела были написаны под впечатлением от курса лекций П. В. Резвых по немецкому идеализму, третьего раздела — курса лекций прот. П. Карташева по Ветхому завету, однако перегружать статью ссылками в тех местах, которые без историко-философских претензий развивают общее самостоятельное рассуждение, мне показалось излишним.

³ Например, см.: [17; 18]. Приведение полной библиографии работ Ю. Хабермаса, посвященных проблематике постсекулярного, не входит в задачи данной статьи.

⁴ По остроумному замечанию Д. А. Узланера, людей, которые не желают признать постсекулярную трансформацию общества (не только российского) как свершившийся социальный *факт*, можно сравнить с некрасовскими помещиками, которые так и не смирились с отменой крепостного права [16].

лярного актуализируется Хабермасом во вполне конкретном контексте — «в ситуации постмодерна, распада классической рациональности и распространения так называемой постметафизической философии, то есть философии, которая четко осознает свои пределы и отказывается от решения метафизических проблем и поиска абсолютных решений» [15, с. 4]. Вне этого философского климата вряд ли могла бы вообще идти речь о преодолении интеллектуальной монополии секулярной модели общества и рациональности. К похожим выводам приходит и Дж. Ваттимо: критика метафизики в духе Ж.-Ф. Лиотара делает невозможным также и признание атеистических метанарративов на абсолютную истину [3, с. 100-101].

Однако далее Д.А. Узланер замечает, что отказываясь от метафизики, т.е. от работы разума с абсолютотом, современная философия невольно препоручает спекуляции об абсолюте произволу религиозного фундаментализма, фидеизма и обскурантизма [15, с. 5]⁵. Исследователь обращает внимание и на ряд других проблем, вытекающих непосредственно из предпосылок рассуждения Хабермаса — в частности, из представления о непреодолимости дихотомии разума и веры [15, с. 5-7].

Идею о недостаточности постметафизического подхода к проблеме постсекулярного развивает и Брайан Трейнор. Исследователь подчеркивает, что сам Хабермас «почти признает» проблему «дефицита обоснования» либеральных западных обществ [14, с. 184]⁶. В тех же пунктах, в которых «непоколебимо антиметафизический Хабермас» [14, с. 194] отрицает необходимость эксплицитно метафизической трактовки разума и ценности как основных категорий политической воли и оснований либеральной культуры, неспособность увидеть ущерб утраты постсекулярным обществом метафизических корней оказывает отрицательное влияние на его теорию [14, с. 198]. Если благом признается то, что избирают путем дискуссии члены делиберативного демократического сообщества, то возможна ли такая дискуссия без объективного, не сводимого к

⁵ И действительно, легко представить человека, который подходит к современной философии с мировоззренческим вопросом и, не найдя в размышлениях об эпистемах и вторичных интенционалах ничего ценного для себя, обращается к воинствующе антиинтеллектуальным религиозным формам.

⁶ Эта неуверенность Хабермаса наиболее характерно проявилась в доброжелательной дискуссии о дополитических основаниях либерализма с Йозефом Ратцингером (папой Бенедиктом XVI). См.: [13, с. 39].

успешности аргументации предмета, без онтологически реальных интересубъективных ценностей, к которым стремится индивид? [14, с. 194-195]

Указав на необходимость философской работы с метафизическими основаниями постсекулярного, Дмитрий Узланер, как замечает Кристофер Струп, обращается в первую очередь к истории философии [12, с. 31-32]. Представив наиболее характерные случаи собственно постсекулярной философии (т.е. взаимопроникновения философии и теологии, совершаемого в т.ч. в интересах критики религии — например, Славоем Жижекком) [15, с. 7-11], Д.А. Узланер останавливается на ряде стратегий, демонстрирующих зависимость секулярного мировоззрения от тех или иных течений в истории философии (например, от ложных теологических решений [15, с. 16] или интеллектуальной эксплуатации созданного в Новое время конструкта «религия» [15, с. 22-23]) и настаивающих на необходимости разработки альтернативных мировоззренческих моделей.

Однако К. Струп критикует ту «философскую историю», которую, по его мнению, рассказывает и на первичности которой настаивает, связывая сам социальный факт возникновения постсекулярного с развитием философских идей, Д.А. Узланер. Примату философии в задаче научного описания постсекулярного К. Струп противопоставляет неовеберианский подход, рассматривающий «взаимодействие идей, институтов, экономических условий и других социальных факторов» [12, с. 33]⁷.

Нельзя не согласиться, что тот вариант метафизического решения постсекулярного вопроса, который предлагает Д.А. Узланер, по крайней мере, спорен. Разумеется, нельзя не согласиться с тем, что постсекулярная трансформация *общества* — свершившийся социальный факт. Но таким научным фактом, подтвержденным социологической и политологической статистикой, никак нельзя назвать постсекулярную *философию*, которую творят наши современники и мы сами.

⁷ Возможно, такая трактовка позиции Д. А. Узланера не совсем корректна. Но даже если Дмитрий Узланер не настаивает на примате философии, а предлагает комплексный взгляд, для антиметафизического подхода само включение в этот взгляд истории философии и тем более истории теологии представляется нелегитимным.

Что ж, если мы и понимаем понятие «религия» как конструкт Нового времени, если мы и обнаруживаем влияние средневековой теологии на современную концепцию рациональности, то почему же мы должны отринуть этот конструкт и эту концепцию? Возможно, что подобно тому, как секулярное мышление в борьбе с религией наложило запрет на метафизику и открыло дорогу постсекулярной мысли, последняя обнаружит метафизическое обоснование сущностно материалистического и атеистического разума, трактующего трансцендентность как внутреннее свойство, скажем, подлинного экзистенциала смертной телесности⁸? На каком же основании теологически окрашенная история философии получает право высказываться по вопросам, находящимся в ведении социологии и экономики, и, более того, вставать судьей над социалистским мировоззрением, с точки зрения которого философские и теологические аргументы попросту нерелевантны? Даже если мы не разделяем позицию оппонентов Д.А. Узланера, которые, по его словам, говорят о «постсекуляризме» как угрожающей идеологии [16], их опасения становятся более понятны.

2. В «герменевтическом салоне»

Каким же образом можно защитить интеллектуальные достижения светской мысли от притязаний метафизики? Решая эту задачу для своего времени, неопрагматист Ричард Рорти указывает, что современная философия должна отказаться от «роли философа-царя Платона» [11, с. 235], от роли «стража рациональности» [11, с. 234], который устанавливал бы те *основания*, на которых люди в сообществе якобы могут прийти к рациональному согласию по всем вопросам. Иначе говоря, философия должна отказаться от претензии на квази-научное объяснение мира — результаты которой она, в отличие от естественных наук, желает сделать обязательными для всех людей и всех типов дискурсов, не удовлетворя-

⁸ Философское требование трансцендентности, вытекающее из секулярного представления о границах имманентного, наглядно продемонстрировал Александр Кырлежев [8, с. 66]. Однако очевидно, что атеистическая философия (Гегель в интерпретации А. Кожева, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, Ж. Деррида и др.) способна предложить интеллектуально не уступающий теологии философский дискурс о трансцендентном — как включенном в имманентное. Тезис А. И. Кырлежева, согласно которому замкнутый в границах имманентного секуляризм уже предполагает трансцендентное, может быть истолкован таким образом, что само трансцендентное задается путем проведения имманентных границ, тем самым онтологически подчиняясь имманентному. См.: [5].

яся узко очерченной предметной областью и осознанием ограниченности своей парадигмы. Старая философия, по Рорти, — плохой собеседник в либеральном сообществе.

Альтернативу метафизическому надзору Рорти видит в *герменевтике* как таком типе философствования, который не приходит на смену метафизике и эпистемологии, не ищет оснований, накладывающих ограничения на дискурсы, но рассматривает все дискурсы как самодостаточные, выступая в своем «салоне» сократическим посредником между ними, который в первую очередь желает вывести практики собеседников, научиться их «жаргону» [11, с. 235]. Отказ от поиска общих оснований и фиксированного набора терминов и концепций не противоречит, а, напротив, наиболее полно выражает «либеральную надежду», ведь «собеседники могут согласиться иметь разногласия, будучи на время удовлетворены рациональностью друг друга» [11, с. 234].

Полемизуя с актуальным для своего времени выражением метафизических притязаний, Рорти противопоставляет герменевтике эпистемологию и указывает, что даже в науке результатом исследования является не знание *объективное*, якобы соответствующее «внешней» сознанию реальности, а знание *коллективное* [6, с. 177]. Оно основано в первую очередь на интересубъективном согласии участников разговора [23, р. 7] и на рациональной приемлемости «для нас» [23, р. 52-53].

Однако другой представитель аналитической традиции и, в поздних работах, неопрагматизма — Хилари Патнэм — резко выступает против релятивизма Рорти. Патнэм стремится последовательно доказать, что прагматистский подход к проблеме истины вовсе не требует отказа от реализма. Он подчеркивает, что рациональная приемлемость научных теорий не зависит от одних лишь «наших» концептуальных схем, но в экспериментальном и ином взаимодействии с реальностью обеспечивает её репрезентацию. «Успех» науки напрямую зависит от соответствия её терминов реальности, поэтому значение научных терминов не есть лишь их употребление в языке [7, с. 38-39].

Так, в самом строгом смысле истина научных теорий является истиной в её логическом понимании: научная теория может быть формально концептуализирована, а её истинность установлена путем сопоставления концептуальной схемы с конкретными объектами реальности, на которые реальность членится самой схемой. Патнэм подчеркивает, что он принимает формально-

семантический подход А. Тарского к проблеме истинности. В этом случае «с истиной нет философских проблем; все настоящие философские проблемы связаны с понятием обоснованности» [22, р. 316-320].

Холистически понятый эпистемологический субъект включает в себя современное состояние науки, обеспечивающее корректность референции⁹ и тем самым преодолевающее психологистский антиреализм, а также способность этой науки к контекстуальному установлению новых объективных истин посредством практики в эмпирическом мире, что делает невозможным лингвистический идеализм¹⁰.

Важно отметить, что Патнэм критикует позицию Рорти не только в эпистемологии, но и в этике. Разделяя с Рорти стремление к ограничению метафизических притязаний позитивистской эпистемологии, Патнэм в то же время путем систематического прояснения вопросов о референции и реализме стремится избежать и релятивизма, настаивая на том, что эти теоретические вопросы непосредственно связаны с этическими [9, с. 192-193]. Сравнивая свой этический проект с критикой европейской метафизики Хайдеггером [21, р. 16], Патнэм замечает, что честный мыслитель не должен пренебрегать ни эпистемологической, ни экзистенциальной проблематикой, и называет тезис Хайдеггера о том, что наука лишена всякого значения для вопрошания о Бытии, философским жульничеством [21, р. 79-80].

Реалистический пафос Патнэма позволяет посмотреть на «герменевтический салон» Рорти в новом свете. Внимательность к дискурсам и желание «освоить жаргон» собеседника включает в себя необходимость понимания и его практики, его способов взаимодействия с реальностью и понимания реальности. Герменевту предстоит множество дискурсов, которые не суть «лишь наши» разговоры о мире, но суть некоторые преломления одной реальности, связанные друг с другом в *цельной жизни мира*, в структурах коммуникативного и практического *понимания*, в том, что Патнэм называет «жизненным миром» («life-world») [21, р. 16] и – быть может, не совсем удачно – «обыденностью» [2, с. 84]. Речи живых людей на земле, их поиски, их смыслы воздвигаются в физическом

⁹ О «разделении лингвистического труда» в вопросе о референции см.: [10, с. 179-181].

¹⁰ Подробный анализ эпистемологии Патнэма см. в монографии И. Д. Джохадзе – единственном исследовании поздней философии Патнэма на русском языке: [7].

мире, но не редуцируются к нему, а философски рассматриваются как пути понимания и интерпретации — а свобода интерпретации, как замечает Патнэм, не подчиняется ни выводам даже гипотетической идеальной науки, ни релятивизму, который можно усмотреть, например, в тезисе Куайна об онтологической относительности [21, p. 83-84].

Герменевт, помня как об аргументах Куайна, Рорти и Патнэма, так и о критике традиционной метафизики и теологии Хайдеггером, не надеется выделить онтологию или общие принципы этой реальности, под которые надо было бы подвести все дискурсы, всю практику, все экзистенциалы. Его задача — работа с этой реальностью, данной *только* как *фон понимания целого*. Понимаемое приобретает в глазах герменевта некоторую относительную структуру и связность, однако само оно укореняется в полностью не тематизируемом, ускользающем *свете* понимания, о котором говорили античные и христианские философы и который вновь возвращается в философию не только в работах Хайдеггера и Гадамера, но и в строгих рассуждениях Витгенштейна¹¹.

Важно понимать, что для герменевта, истолковывающего жизнь мира, пространство смыслов лежит *в* этой цельности жизни, практики, физической действительности, а не противостоит ей как *инструмент* истолкования неистолкованного бессмысленного бытия, как традиция философии, на которую опирается философ и к которой он, в отличие от бессмысленного и тупого бытия, имеет доступ. Герменевт заброшен в мир не только в том смысле, о котором говорили Хайдеггер и Сартр, но и в том, о котором до них писал Михаил Арцыбашев, сравнивая человека с котёнком, который, не зная, куда идти, идет за приласкавшими его людьми, за учителями жизни, которые в какой-то момент обманывают надежды котенка, оставляя его в одиночестве у порогов своих домов [1, с. 718-720]. Не только тупое бытие, но и пространство смыслов — схемы и аргументы, поэзия и полифония мировоззрений — нуждается в истолковании и понимании, а потому истолкование не есть лишь набросок тезиса, резюмирующего понимание, того общего, которое

¹¹ Например, в XI главе второй части «Философских исследований», посвященной проблеме «видения аспекта» и «озарения аспекта» [4, с. 280-335]. На перспективности сопоставления христианской мистики именно с этими идеями позднего Витгенштейна, позволяющими более полно понять метафизические пассажи «Логико-философского трактата», настаивает П. Тайлер [24, p. xii-xiv].

концептуально объясняет частное, но бросание в мир своего отчаянного экзистенциала, своего честного вопрошания.

Вхождение в мир, бросок жизни внутрь светления истины и обнаружение её как само-броска, выступления самой светлости, становится герменевтикой не только для себя, но и для других, демонстрацией понимания, сократическим посредничеством между дискурсами в «герменевтическом салоне». Экзистенциальное единство, пронизывающее настрой всей деятельности философа, вводит его в цельную жизнь мира любовью. Свет истины и реальности становится тем миром, к которому герменевт восходит от любви к конкретному собеседнику, а потому его речь становится не наставлением, а гимном любви, видением светлости истины в собеседнике, просветлением того, что собеседник уже понял, а не внушением того, что не может быть апперципировано мировоззрением собеседника. Как и в диалогах Платона, такой тип рассуждения не обязательно приведет к каким-либо законченным выводам, единой онтологии, системе первопринципов; но философский разговор всё же может быть удачным — по крайней мере, для философа, который, зная, что не знает ничего, стремится к свету. Собеседники «останутся удовлетворенными» не только рациональностью и благожелательностью друг друга, но и общей любовью к тому пониманию, которое включало бы в себя всеполноту истины.

Если Хабермас, не удовлетворенный постмодернистским релятивизмом в духе Рорти [13, с. 39], задается вопросом о дополитических основаниях либерализма и всё же опасается искать их в христианской догматике, то что же мешает антиметафизическим мыслителям антиметафизически прочесть Платона, ставя на первое место не компиляцию выводов нескольких диалогов, реконструирующую учение, которое обычно называют платонизмом, а ту гуманитарную, педагогическую чуткость, граничащую со страстью, которой платонов Сократ отличается от софистов, которая вовсе не противостоит объективности и реализму как релятивизм, но включает их в себя?

Высокий образ возрастания, образования любимого существа посреди цельной жизни мира, который мы можем видеть и у немецких идеалистов (особенно — у Гегеля), и, в своеобразном преломлении, в художественной литературе Т. Манна и Г. Гессе, проливает свет на то, почему прагматист и отчасти антиметафизик Патнэм связывает немецкую философию с «миссией спасения» и

«интересом искупления» [2, с. 75], а из своих современников относит к этой «философии спасения» чуткого Хабермаса [2, с. 76].

Так, путь метафизического спасения есть интеллектуальная демонстрация, каким образом понимание и решение философских проблем может быть связано с пониманием цельной жизни мира, с выражением религиозного или, быть может, атеистического мировоззрения. Разумеется, эта интеллектуальная демонстрация всегда должна вестись с предельной честностью; философ не должен претендовать на обладание особым знанием или мыслительным навыком, который позволил бы ему поучать собеседника религиозным или атеистическим нарративом. Напротив, его задача — подвести собеседника к той точке понимания фундаментальной мировоззренческой проблематики, в которой находится сам философ — причем эта точка усматривается в любви к собеседнику, в видении его отношения к целому, в совместном взоре на несокрытость Бытия.

Герменевт готов услышать критику — которая так же звучит не как некоторое самодостаточное оружие, сокрушая цельное мировоззрение философа, но разбирается в диалоге либо как набор бессмысленных софизмов, свидетельствующих о непонимании собеседником сути разговора, либо как более глубокое понимание, которое требует от философа неискusstvenного включения его в свою точку зрения, то есть понимания этого понимания. Такое включение не есть искажение смысла, происходящее с заранее предопределенным намерением навязать свою «партийную»¹² точку зрения, а, напротив, само определяет, дополнит ли новое понимание предыдущее мировоззрение как штрих к нему или же потребует полного пересмотра мировоззрения — по крайней мере, поставит старое мировоззрение в проблемное, неудобное, интеллектуально незащищенное положение.

3. Религия и реализм

Чтобы показать пример такой философской речи, обратимся к уже поднимавшейся проблеме — защите реализма Х. Патнэмом. Итак, Патнэм указывает, что опыт и знания как нашей повседневной жизни (в первую очередь), так и науки (во вторую) не только

¹² То есть нацеленную на защиту какой-либо позиции и критику оппонента, а не на бескорыстное обладание всеполнотой истины, включающей в себя все возможные точки зрения.

субъективны, но и реальны, во-первых, потому, что они могут рассматриваться не только как субъективные состояния сознания, но и как положения, объективно определяемые как истинные либо ложные путем их оценки с точки зрения современного состояния науки или/и естественной практики, а во-вторых, потому, что наука и практика обращаются не только к своим схемам, но и работают с эмпирической реальностью, объективно зависят от нее.

Но можно обнаружить, что такой реализм «распадается» на два аспекта, которые можно назвать классическими философскими понятиями «эмпирической реальности» и «трансцендентальной идеальности»: для того, чтобы преодолеть антиреализм в философии сознания, мы обращаемся к «точке зрения сообщества», в том числе научного, что можно назвать современным трансцендентализмом¹³. Но чтобы избежать научного идеализма, представления о научных концепциях как *лишь наших*, не имеющих отношения к реальности, мы апеллируем к эмпирической реальности естественной практики, эксперимента и эксплуатации достижений науки, несводимость которых к теоретическим концепциям и практическим методам очевидна *лишь для индивидуального сознания*. Действительно, мы не можем представить себе некоего всеобщего сознания, которое осознало бы мир как трансцендентально-эмпирически реальный; если же мы говорим, что всеполнота науки как описания мира, включив в себя современное состояние философии, *положила* реальность как отличное от себя, мы включаем в науку и это теоретическое полагание.

В этом случае даже тот философ, который говорит о реализме естественного вырастания науки из повседневной практики индивида и обсуждаемых научным сообществом концепций как о проблеме *ценности цельной жизни мира*, по-прежнему находится в раздвоенности трансцендентальной идеальности и эмпирической реальности, по-прежнему живет в *тревоге* несоответствия того, что ему дано в опыте, с философско-научным идеалом мира. Ему остается либо бежать от чувственного мира в умозримый, либо от умозримого — в чувственный. Ощущая же вопрос о реальности обоих

¹³ В этом случае главным метафизическим достижением «постметафизической» философии становится понимание того, что если мы хотим говорить о трансцендентализме *всего* знания, а не отдельных его частей, то трансцендентальную дедукцию составляет неотделимая от *доверия* эмпирическому миру познавательная деятельность *всего* общества: система науки не может быть обнаружена одним философом на основании интроспекции.

миров по крайней мере как *метафизическую проблему ценности цельной жизни мира*, он может говорить об этой ценности как о безусловно трансцендентном обоим мирам *Едином*, о Благе неоплатоников — невыразимом, неисследимом, о котором нельзя сказать даже того, что оно есть, но которое дает бытие миру, само будучи выше бытия мира. Эта безусловная трансцендентность не может полагаться лишь философским текстом, т.к. иначе она была бы включена в трансцендентальную идеальность; она *проживается* личностью посреди эмпирической реальности ментальных репрезентаций и умозримой реальности научных концепций (трансцендентальной идеальности, не находящей поддержки у чувственности индивидуального сознания вне порочного круга) как *безусловное бескорыстие* по отношению к *безусловной ценности*.

Так, Единое мыслится и входит в жизнь не как концептуальное либо чувственное бытие, но только как метафизическая ценность и субъективного, и объективного, иначе — как Господь и Бог, которому я служу. Здесь я предлагаю лишь ввести в рассуждение имя Бога, но вовсе не Его Самого. Кому-то покажется, что даже предлагая такое имя, я совершаю философское жульничество и бездоказательно ввожу личную природу Единого. На мой же взгляд, имя Бога есть единственный возможный путь именования того *безусловного чувственного, интеллектуального и экзистенциального бескорыстия*, в котором к Единому поставлена всеполнота жизни: именно обожествляя нечто любимое, человек выражает бескорыстную любовь¹⁴; когда же он говорит об этом как о благе или идеальном принципе, он, как правило, Господом блага и принципа ставит себя, а благо либо принцип удовлетворяют его плотским, эстетическим потребностям — или интеллектуальной и экзистенциальной потребности в безусловно обоснованном мировоззрении. Господу же мир служит бескорыстно, не смея требовать блага ни для чувств, ни для ума. Таков абсолют — пусть даже проблематически помысленный.

Если же вся жизнь человека есть жизнь пред Господом и ради него, то и чтение научных книг, разработка эпистемологии и личное участие в реальном процессе современной экспериментальной науки также ставятся в отношение к нему. Труды ученого, с которыми я знаком по книгам и которым, как эпистемолог, доверяю,

¹⁴ Это не противоречит тому факту, что обожествлением может называться и корыстная зависимость.

видя в них предельный теоретический идеал научного сообщества, философски увязанный (хотя и через порочный круг) с данной мне чувственной реальностью; — труды ученого, как и другие виды практики в мире, становятся благоговейным служением, осторожной работой с миром Божиим, принесением даров. Жертва безусловного бескорыстия не есть попытка задобрить Бога, но свободное благодарение, без гордости мыслящее себя как возвращение ничтожной части безграничных даров. Но паче чаяния, *внесение личностью* научной и философской концепции на алтарь Единого освящает саму концепцию, включает её в светлость ценности жизни, одаривает индивидуальное сознание научной реальностью его чувственного опыта. С безусловностью, подаренной при алтаре Единого, чувственный опыт экзистенциально коррелируется с научным и философским мировоззрением, он становится не набором разрозненных представлений, трансцендентально синтезированных в единстве Я, но по-прежнему никак не связанных ни со всеобщим, ни с жизнью мира в истории и сегодня, ни с безграничным набором мировоззрений в постсекулярном пространстве; он становится миром научного реализма, миром реально постижимым с точки зрения наук, *землей*, на которой разворачивается история, *вселенной*, в которой живет человек.

Так, Единый Господь, бескорыстная ценность двух миров, становится Творцом единого мира, даря его мне. Этот дар можно назвать основой *фундаментальной онтотеологии*, указав на связь фундаментальной онтологии Хайдеггера как полноты экзистенциального переживания онтологического, не сводимого к чувственному (онтическому) и научному, вопрошания о Бытии — со служением алтарю Бога и Творца, близ которого онтологическое, исступая из своей тьмы, дарит Бытием миры чувственный и научный. Такой дар требует от меня бережного хранения научного реализма и чуткого служения современному мне обществу. Мир, о котором говорит наука, и общество не противостоят Бытию, но только в них я и нахожу Бытие.

И уже не охранением, а страхом — с безграничной верой и любовью — станет мое отношение к Тому, Кто заключит со мной союз близ этого алтаря, Кто не только подарит мир, но и Сам, достопоклоняемый как Господь и Творец мира, даст обетование: «Я буду с тобою» (Исх. 3:12), поклянется быть со мной и народом по-

среди земли¹⁵. Разумеется, речь здесь не идет о Бытии, которое есть алтарь неведомого Бога и при котором я получил дары. Определяя Единое как проживаемое личностью абсолютно бескорыстное служение ценности цельной жизни мира, я остался в пределах трансцендентальной философии, философствуя о Едином и Бытии и именуя их Господом и Творцом постольку, поскольку они экзистенциально проживаются и именуются — и могут быть прожиты и поименованы — как безусловная всеполнота чувственной и научной реальности, схваченная мной и лишь затем вошедшая в мир подобно тому, как через достижение ученого в мир входит новая истина. Когда же я говорю о союзе — не претендуя на доказательность, но говоря о таком союзе лишь как о возможном — я веду речь о союзе с абсолютно Другим, Которого я не могу прожить вполне; союз с Ним не есть и Бытие мира, которое, однако, раскрыто в ожидании союза как горящее в экзистенциале религиозного служения. Итак, если Живой Бог ещё не исполнил своих обетований, речь идет об иудаизме; если исполнил — о православном христианстве, почитающем реальный союз с Богом как возможность уже прижизненного причастия Его нетварному свету, который почивает на Имени «Яхве спасает», или, по-иудейски, «Иешуа», в союзе посреди мира и народа, в Церкви.

Так я могу говорить о связи своей веры и своей философии, вовсе не имея в виду, будто одно необходимо выводится из другого или же несет в самом себе философскую аподиктическую достоверность. Разумеется, использование теологического дискурса и

¹⁵ «Союз», «альянс» — основные варианты перевода древнееврейского «ברית», также означающего «договор», «соглашение». На греческий язык «ברית» был переведен словом «διαθήκη» (договор, в первую очередь — завещание), с которого и было скалькировано латинское «testamentum» и славянское «завет». Очевидное несоответствие значений этих слов (и в первую очередь — устремленность «завещания/завета» к нарративу о прошлом) наводит на хайдеггерские мысли о «забвении союза» как предпосылке онтотеологии и деизма. Альтернатива онтотеологии, трактующей Бога как сущее по преимуществу, — фундаментальная онтология союза, в котором я посредством своей философии мыслю союз как присутствие Бытия, преисполнение места Dasein Бытием без сущего, Бытием не от мира сего, Бытием, содержание Которого абсолютно пусто для честной философии. Если же я хватаюсь за свою философию, Живой Бог остается для меня неведомым. Но полное оставление философии в союзе не есть её отвержение в мире, не есть порывание с рациональностью. Напротив, скорее речь идет о безграничном благодарении за трансцендентальную целесообразность моего познания, за свет понимания цельной жизни мира, за несокрытость Бытия.

ссылка на Бога невозможно при разработке сугубо эпистемологической тематики и решении научных проблем. Но два дискурса могут проживаться философом в цельном вопрошании, более того, философ может об этом говорить. Рискну предположить, что такие размышления открывают и интересные перспективы для современной философии вообще — которая, по словам А. В. Ямпольской, прежде чем мыслить Бога, должна помыслить себя, учась у Хайдеггера внимательности к собственной установке по отношению к предмету мысли [20, с. 108].

Воздвигая вопрос о Бытии, который оборачивается проблемой понимания жизни мира, философская мысль близко подходит к экзистенциальной аналитике и фундаментальной онтологии, но, движимая своим служением обществу — в религиозном или/и антиметафизическом либеральном духе, — она смиряется перед ним и перед миром, в то же время не переставая изумляться Бытию. Так философия открывается богословию — не включая его в себя и понимая свою дистанцию от союза с Богом, который, сбудется он или нет, не может быть подменен метафизическим трюком.

Подобный ход мысли не удаляется от проблем, поставленных в начале статьи, но, напротив, работает именно с ними. Как можно говорить о метафизике в современной социальной теории? Есть ли метафизические основания для тех моделей рациональности, которые предлагает светское, научное мировоззрение? В каком отношении эти вопросы стоят к дискурсу о религиозной вере? Погружение в метафизику, понимающую мыслящий разум как пламенеющий Логос, как неразрывную цельность субъективного и объективного в христианской свободе Церкви, близко к идеям русского философа В. Ф. Эрн¹⁶ — а именно с философской верой Эрн сравнивает старания Д. А. Узланера К. Струп [12, с. 31].

Литература

1. *Арцыбашев М. П.* Учители жизни // Собрание сочинений в 3 т. Т. 3. М.: Терра, 1994. С. 718–725.
2. *Боррадори Дж.* Американский философ. Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвтом, МакИнтайром, Куном. М.: Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1999.
3. *Ваттильо Дж.* После христианства. М.: Три квадрата, 2007.
4. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. М.: АСТ: Астрель, 2011.

¹⁶ В первую очередь, к основным мотивам сборника статей «Борьба за Логос» [19].

И.И. Павлов. Метафизика и честность: набросок постсекулярной...

5. *Гаспарян Д. Э.* Стратегии детрансцендирования в современной континентальной философии // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. СПб.: Алетея, 2013. С. 23–47.
6. *Джохадзе И. Д.* Патнэм vs Рорти: спор о прагматизме и релятивизме // Эпистемология & философия науки. 2011, т. XXX, № 4. С. 175–190.
7. *Джохадзе И. Д.* Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013.
8. *Кырлежев А. И.* Постсекулярная концептуализация религии. К постановке проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012, №2 (30). С. 52–68.
9. *Патнэм Х.* Вопрос о реализме // Джохадзе И. Д. Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 166–193.
10. *Патнэм Х.* Значение «значения» // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 164–235.
11. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
12. *Струп К.* Российские истоки так называемого «постсекулярного момента». Некоторые предварительные наблюдения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014, №1 (32). С. 9–39.
13. *Тернер Б.* Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012, №2 (30). С. 21–51.
14. *Трейнор Б.* Теоретизируя на тему постсекулярного общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012, №2 (30). С. 178–212.
15. *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011, №3 (82). С. 3–32.
16. *Узланер Д. А.* ещё раз о постсекулярном. Портал Religo.ru, 2011 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://religo.ru/columns/12352> (дата обращения: 30.06.2014).
17. *Хабермас Ю.* Постсекулярное общество — что это? Часть 1 // Российская философская газета. 2008, № 4 (18).
18. *Хабермас Ю.* Постсекулярное общество — что это? Часть 2 // Российская философская газета. 2008, № 5 (19).
19. *Эрих В. Ф.* Борьба за Логос // Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 9–294.
20. *Ямтольская А. В.* Феноменология как снятие метафизики? // Логос. 2011, №3 (82). С. 107–123.
21. *Putnam H.* Ethics without Ontology. Cambridge, L.: Harvard University Press, 2004.
22. *Putnam H.* Words and Life. Cambridge, L.: Harvard University Press, 1995.
23. *Rorty R.* Truth and Progress. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
24. *Tyler P.* The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition. L.; NY.: Continuum, 2011.

Сведения об авторе: Павлов Илья Ильич, факультет философии НИУ ВШЭ, студент.