

# ХРИСТИАНСТВО И ЕВРОПЕЙСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ В ПРОСТРАНСТВЕ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ДУХОВНОСТИ

М. А. МОЖЕЙКО,

*доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе  
Института теологии Белорусского государственного университета, г. Минск*

Развиваясь в контексте той или иной культуры, религиозная традиция влияет на нее гораздо более глубоко и всеохватно, чем это принято считать. Так, мировоззренческое воздействие христианства на европейскую культуру может быть обнаружено на самом глубинном уровне ее фундаментальных основоположений.

Например, феномен науки является своего рода визитной карточкой европейского рационализма, который традиционно противопоставляют религиозному мировоззрению. Однако наука как таковая могла возникнуть только в контексте культуры, несущей в себе религиозную традицию особого рода.

Это связано с тем, что классическая наука основана на той презумпции, что происходящие в мире изменения и процессы подчинены универсальным (и при этом рационально познаваемым) закономерностям, — собственно, вне этой мировоззренческой установки вообще невозможно естествознание как таковое. Применительно к носителям научной рациональности классического типа А. Н. Уайтхед отмечал свойственную им «непоколебимую веру в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом — путем специализации общих принципов — соотнесено с предшествующими ему явлениями. <...> Именно такое инстинктивное убеждение... является движущей силой научного исследования, — убеждение в том, что существует некая тайна и что эта тайна может быть раскрыта» [4, с. 12]. В силу этого картина мира, характерная для науки классической эпохи, основана на идее исходной упорядоченности бытия и наличия у него имманентного смысла, который последовательно



развергивается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в когнитивном усилии.

Как европейская натурфилософия, так и европейское естествознание в своих мировоззренческих основаниях опираются на фундаментальных презумпциях универсализма законов природы, с одной стороны, и гносеологического оптимизма — с другой, что в своей совокупности задает идею возможности выражения результатов когнитивных человеческих усилий в универсально общем законе, доступном для рационального осмысления и репрезентативно объективируемом в человеческом знании<sup>1</sup>.

Классическая европейская культура была основана на идее универсальной закономерности мироздания. При разворачивании содержания культуры такого типа для нее оказывается характерна установка на то, что за мозаичностью опыта скрывается универсальный «смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей» [2]. На этой основе формируется столь распространенный в классической культуре образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: чем, собственно, может быть у этой ситуации человеческое познание, «как не скромным чтением?» [2].

Именно эти ментальные установки лежат в основе христианского мировоззрения. В контексте теистических представлений Бог не только творит мир в акте свободной воли, но и продолжает свою активность в сотворенном мире, в связи с чем для теизма характерна идея провидения, то есть признание перманентного присутствия в мире разумного Божественного вмешательства, обеспечивающего наибольшее благо творения. Наличие этого изначального плана обеспечивает правильность происходящих событий, и полнота мудрости Божьей является абсолютным гарантом разумности всех явлений и событий, их вписанности в изначальный замысел Божий, а значит, их обусловленности рациональными причинами. Согласно теистической картине мира, Бог целенаправленно заботится о соответствии всего сущего исходному замыслу (хотя теургические представления и допускают возможность чуда как преобладающего законы природы по воле Божьей). В контексте этих идей в теизме формируется концепция онтологической истины как соответствия вещи своей сущности, содержащейся в Божественном сознании, — и логической истины как постижения этого соответствия в человеческом когнитивном усилии.

Аналогична специфическая для теизма провиденциалистическая концепция истории, в свете которой исторический процесс мыслится как реализация Божественного Промысла, имеющего своей целью спасение человечества. Начиная с трактата Августина Блаженного «О Граде Божию», история мыслится в качестве эсхатологического пути к Царствию Божию. В этой системе отсчета человек предельно остро переживает свое пребывание в руках Божьих, понятое и принятое как фундаментальная мировоз-



зренческая презумпция. В этом контексте особую акцентировку получают такие внутренние состояния, как доверие к Богу, уверенность и верность. Не случайно во многих языках мира слова «вера», «доверие» и «верность» этимологически связаны и имеют общую корневую основу (например, англ. *faith* — *faithfulness*).

И рационалистический логоцентризм науки, и иррационалистский теоцентризм теизма равно обеспечивают возможность усмотреть за феноменологией мира, пугающей своей непредсказуемой изменчивостью и мозаичным полиморфизмом, нечто единое, устойчивое и разумное в своих основаниях, — нечто, что позволяет не только связать воедино и объяснить, исходя из универсального принципа, всю пестроту мироздания, но еще и пребывать в уверенности, что этот универсальный принцип воплощает в себе логику (справедливость) как таковую: понимает ли человек себя как звено универсального социоприродного целого, переживает ли он себя как препорученного Промыслу Божьему, — то и другое позволяет ему выстроить картину мира, в котором нет места хаосу случайностей и который позволительно понимать как рационально упорядоченный космос.

Уже в рамках классической традиции зафиксирован гештальтный изоморфизм мироописательных матриц механистически организованного естествознания, где мир понимался как правильно работающий часовой механизм (и нельзя было не задаться вопросом, кто является заведшим его часовщиком), и теистической веры, где мир понимался как созданный, согласно высшему замыслу, Богом (и нельзя было не зафиксировать наличия заложенных в нем при творении универсальных законов). По оценке И. Пригожина, «в глазах Англии XVII в. И. Ньютон был «новым Моисеем», которому Бог явил свои законы, начертанные на скрижалях».

Конгруэнтность парадигмальных установок научного рационализма и теистической веры наглядно демонстрируется формированием в европейской традиции такого ментального феномена, как деизм, представляющего собой продукт синтеза сциентистски ориентированного рационализма и идеи Бога как автора рационально упорядоченного мироздания. Согласно деизму, Бог, выступая в качестве трансцендентного Абсолюта, осуществляет креационный акт как чудо начала (причинения) мира (семантическая фигура акта Божественного первотолчка, задающего миру исходный эволюционный вектор), не вмешиваясь впоследствии в его дальнейшее разворачивание, протекающее по сообщенным ему изначально разумным законам. Семантическим центром деизма выступает смена теургической парадигмы интерпретации мира как перманентного чуда на парадигму трактовки бытия как развивающегося по разумным законам, имеющего внутреннюю логику (разумное начало) эволюции, а потому открытого для рационального осмысления.

Исходные основоположения деизма блестяще репрезентированы в тех формулировках, которыми выражают свое мировоззренческое *credo* пред-



Но и в целом акцентированный статус надежды как универсалии культуры в европейском менталитете, несущем в себе теистическую традицию, фиксирует такую особенность культуры западного типа, как ее остро субъективная, лично и лично переживаемая векторная устремленность вперед: примат будущего перед прошлым и настоящим предполагает постоянное вхождение личных и социальных футурологических проекций в настоящее, отказ от принятия наличного настоящего в качестве финального состояния, окончательного приговора судьбы и т.п. Понятие надежды выступает одной из основополагающих категориальных структур в экзистенциалистской ветви современной философии (Габриэль Оноре Марсель и др.); проблематика надежды актуализируется в рамках неортодоксального неомарксизма («философия надежды» Эрнста Блоха) и социально ориентированной философской эссеистики («Надежда» Андре Мальро). Психологический феномен сохранения надежды при отсутствии обосновывающих ее объективных факторов (только на базе сильной субъективной мотивации) также осмыслен в европейской культуре как ценность и конституируется в качестве отрефлексированной сознательной поведенческой парадигмы, возводясь в ранг жизненного принципа, и приобретая в культуре статус приоритетной мировоззренческой позиции, и пронизывая собою всю историю Европы: от «*dum spiro spero*» — до «надежда умирает последней».

<sup>1</sup> С переходом к неклассической науке эта парадигма перестает восприниматься в качестве удовлетворительной: как писал А. Эйнштейн, «высшая аккуратность, ясность и уверенность — за счет полноты. Но какую прелесть может иметь охват такого небольшого среза природы, если наиболее тонкое и сложное малодушно оставляется в стороне? Заслуживает ли результат столь скромного занятия гордого названия «картины мира»? [3, с. 40].

Что же касается современного, постнеклассического стиля научного мышления, то предложенное современным естествознанием видение мира, в противоположность классике, основано на радикально ином, а именно на нелинейном типе детерминизма. Как отмечает И. Пригожин, «мы всё более и более склонны думать, что фундаментальные законы природы описывают процессы, связанные со случайностью и необратимостью, в то время как законы, описывающие детерминистские и обратимые процессы, имеют лишь ограниченное применение» [1, с. 8]. Радикально переосмысливается и философская стратегия современных гносеологических практик: «не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать» [2].

### Литература и источники

1. Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. — 1989. — № 8. — С. 3—19.
2. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. — М., 1996.
3. Эйнштейн А. Мотивы научного исследования // Собр. научн. трудов. — Т. 4. — М., 1967.
4. Whitehead A. N. Science & the Modern World. — N.Y., 1967.

