**ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ**

В настоящий момент мы оказались свидетелями длящегося завершения грандиозного, исторически беспрецедентного опыта Нового времени – построения культуры без религии. Этот эксперимент прошел длинный, многосложный, далеко не бесплодный путь: от светлого гуманизма XIVв. до сатанинского карнавала ХХ в. Сейчас культурная программа Нового времени подвергается всесторонней ревизии; отрезвление и разочарование наступили давно и сами уже имеют некую многоступенчатую историю. На очереди то, что по-конфуциански можно назвать “исправлением имен”: пришло понимание того, что философия это не идеология, вера это не сентиментальное переживание и не этическая добропорядочность, что церковь – не департамент благочестия и т.д. Намного труднее понять, чем они являются по своей сути, но попытки ответить на этот вопрос собственно и составляют переход к другой культурной эре.

Для того, чтобы рассуждения на эту тему приобрели некоторую конкретную предметность, я предлагаю бегло взглянуть на поучительную историю взаимосвязей философии и западного христианства в ходе становления новоевропейской культуры (XIV- XIX вв.).

Можно выделить в этом сюжете несколько периодов, которым свойственна своя особая “формула” взаимоотношений философии и христианства. Первый (XIVв.) - период размежевания культуры со средневековой философией и рождения гуманизма. Показательно отличие философского стиля таких мыслителей, как Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот, Данте, которые несомненно принадлежать средневековью, от “нового пути” номиналистов-оккамистов XIVв. (Буридан, Орем, Николай из Отрекура), обосновывающих примат воли и субстанциальность индивидуума ; от апологии светской власти у Марсилия Падуанского; от натурализма падуанской школы (Пьетро Д’Абано); от радикализма реформаторских идей Уиклифа, и – конечно – от гуманистического культа античной образованности и морали у Петрарки и Салютати. “Искусство жизни”, разработанное Петраркой и противопоставившее ср.век. идеалу жертвы и надежды на загробное воздаяние новые ценности духовного аристократизма и совершенствования земного бытия при помощи гуманитарной культуры, является самым очевидным знамением поворота к обновлению философии. Перед нами попытка "гуманизации" христианства, которая сама по себе не содержала разрушительных ферментов ни для философии, ни для религии. Но затем происходит поэтапная антропологизация гуманизма и демонизация антропологизма, что ко времени заката Ренессанса порождает фундаментальный культурный конфликт.

Второй период ( XV-нач.XVI в.) – это этап созревания альтернативных мировоззренческих моделей, вынужденных до определенного времени сосуществовать вместе и искать компромисса. В трудах Бруни, Браччолини, Альберти, Манетти, Валлы гуманистическая этика окончательно формируется как особый тип философского отношения к жизни и творчеству, топика гуманизма расширяется до социальных и экономических проблем, предпринимается попытка гармонизации христианства и античной философии (что особенно заметно в развитии любимой гуманистической темы “добродетель и судьба”). С другой стороны, к середине XV в. формируется возрожденческий неоплатонизм, расцвет которого был отчасти обусловлен эмиграцией в Италию византийских ученых. В центре этого процесса – “платоновская школа” во Флоренции, возглавленная Фичино . Пико делла Мирандола – один из лидеров школы – создает знаменитую “Речь о достоинстве человека”, признаваемую манифестом зрелого гуманизма. В XVI в. традицию школы продолжает Патрици. Развивается и аристотелианская ветвь философии: Помпонацци, углубляя традиции падуанского аверроизма, делает шаг в сторону эмпиризма и сенсуализма.

Параллельно (и в связи) с гуманистической мыслью, стремящейся христианизировать язычество, существует тенденция обновления собственно христианства. Она более свойственна северному Возрождению. В Нидерландах направление представлено девентерской школой “Нового благочестия” (Грооте, Фома Кемпийский), Рейсбруком. В Германии – Таулером, Сузо, Николаем Кузанским, Агриколой, Цельтисом . Мыслителям этого направления свойственна большая заинтересованность в очищенном от схоластики морально-религиозном практицизме, в анализе психологических глубин религиозной жизни. Аналогом движения в Италии можно считать протест Савонаролы против языческих крайностей гуманизма (к нему примыкает поздний Пико делла Мирандола). В атмосфере этого движения происходит становление будущей Реформации.

Особняком стоит в XV в. философия Николая Кузанского, выделяющаяся своей масштабностью и глубиной. Кузанец осуществил единственный в своем роде синтез ортодоксальной (несмотря на пантеистические мотивы) христианской философии, неоплатонизма и новейших тенденций гуманистической мысли. В этом отношении он – последний средневековый и первый новоевропейский философ. Николай в своей теории “ученого незнания” утверждает богоподобность конечного разума и его способность познать абсолютное не только через явления, но через саму его непознаваемость, которая каждый раз дана уму особым образом. На этом принципе строится изощренная диалектика относительного и абсолютного, “максимума” и “минимума”. Предвосхищая Бэкона и Декарта, Николай выдвигает программу тотальной реформы наук и религий.

Третий, период философии Возрождения (XVI- нач.XVII в.) знаменуется началом общеевропейской религиозной революции – Реформации, которая стимулировала ряд дискуссий с далеко идущими для европейской философии последствиями. Прежде всего это спор о свободе воли между Лютером и Эразмом Роттердамским. Эразм, утверждая свободу воли, призывает перейти от нагромождений схоластической культуры на “путь Христа”, каковым он считал милосердие, веру и простую жизненную мудрость. При этом роль философии, разоблачающей претензии любого мнимого знания, оказывалась весьма значительной. Лютер разрабатывает теорию предопределения и спасения только верой, в силу чего традиционная философия оказывается излишней, если не вредной. Но на деле лютеровское углубление понятия веры не порывает с основными мотивами Возрождения и способствует прояснению роли самосознания в структуре личности: в этом отношении Лютер – предшественник Декарта. Лютер и его интеллектуальные соратники (Цвингли, Меланхтон, Кальвин) подготовили почву для перехода от возрожденческого идеала совершенной личности к новоевропейскому идеалу рационально-активного и этически-ответственного субъекта .

Но мысль Реформации не была единственным итогом В. Утонченный меланхоличный скептицизм Монтеня сохраняет в эту эпоху этические импульсы классического гуманизма. Натурфилософия развивается в трудах Бруно, превратившего ее в радикальный пантеизм , и Телезио, существенно приблизившего ее к будущему новому естествознанию введением в привычный пантеистический гилозоизм нового метода изучения натуры “из своих собственных принципов”. Активно развивается мысль Контрреформации, в рамках которой осуществляются социальные, психологические и педагогические новации Лойолы, предложившего свою, антилютеровскую концепцию личности. Переживает неожиданный расцвет “вторая схоластика”, раскрывшая в томизме новые ресурсы. Рабле, Мор, Кампанелла создают впечатляющие утопические мифы о совершенном обществе. Одновременно Макивелли формулирует свои жесткие рекомендации по управлению реальным обществом, закладывая основы современной социологии, а Боден создает теорию правового государства, веротерпимости и суверенитета, начиная эпоху современной юридической мысли. Все это говорит о подспудных поисках философской методологии, каковую найдет следующее поколение мыслителей. Исторический драматизм этого века и его разочарование в гуманистической программе в известной мере стимулировал возвращение к собственно философским установкам. Таким образом, ХVI в. можно парадоксально назвать периодом плодотворного распада философии Возрождения и высвобождения из нее жизнеспособных и адекватных времени моделей мышления

Этот отвлеченный очерк возрожденческой духовной культуры создает впечатление полного расцвета мысли, но если мы посмотрим на картину с нашей узкой точки зрения, то увидим, что в целом эпоха не слишком благоприятствовала философии и не породила великих результатов, за исключением доктрины Кузанца. В культурной ситуации Возрождения философия Николая Кузанского оказалась невостребованной; серьезные результаты, достигнутые в онтологии “второй схоластики” Фомой де Вио (Каэтаном) и Суаресом по-настоящему оценили только в нашем веке;философский потенциал гуманизма оказывается весьма скудным; натурфилософия обесценивается рождением нового научного метода в ходе коперниканско-галилеевской революции. И хотя для культурного поворота Европы к Новому времени интуиции и схемы мысли, опробованные в ходе Возрождения, имели колоссальное значение, собственно философия Возрождения развивалась лишь в косвенных формах эстетической, этической, политической и натурфилософской мысли. Философия даже в социальном отношении вытесняется из центра культуры, уходит или в ставшие духовной провинцией университеты, или в кружки гуманистов, эпигонов римской образованности. Поэтому мы можем констатировать скрытый за ренессансной пестротой и гуманистической риторикой глубокий упадок философии, причем как раз в ту эпоху, когда она должна была бы создавать новый образ мира.

Однако, было бы несправедливым отказать этим трем столетиям в своей оригинальной философии: то, что называлось философией в традиционном смысле слова, развивалось “по нисходящей”, но религиозная мысль переживает несомненный взлет и глубоко проникает в домен истинной метафизики. Если мы непредвзято посмотрим на Ренессанс, то увидим, что это отнюдь не торжество язычества и атеизма, как полагали либеральные историки XIX в. Все трехсотлетие пронизано двумя ведущими интуициями, которые значимы практически для любой сферы возрожденческой культуры: это – возвращение к евангельским истокам и реабилитация природы как хранительницы замысла Творца. Ренессансное христианство поэтому не могло избежать проблемы статуса естественного разума и – в условиях упадка философии – взяло на себя работу по прояснению соотношения разума и веры. Чтобы увидеть плодотворность этих усилий, достаточно хотя бы обратить внимание на те открытия Лютера из которых, как из зерна, вырастает западная Реформация. Тезис о спасении “только верою” не только расколол духовное единство западного христианства, но и – с другой стороны - открыл новое измерение религиозного сознания, заново размежевал природно-естественное и благодатно-откровенное, позволил увидеть связь индивидуального и абсолютного в личностных глубинах верующего человека и тем самым отобрать у гуманистов узурпированную ими область естественно-человечного. В этом отношении лютеровское “credo ergo sum” (если допустима такая парафраза) на столетие опередило декартовское “cogito ergo sum”, и мы имеем право сказать, что позднейшая философия Нового времени обязано своей специфической культурной формой не только математическому естествознанию, но и опыту ренессансно-реформационного религиозного самосознания

Обрисованная выше ситуация радикально меняется в XVII веке. Это – век философии, и здесь нет необходимости напоминать его хрестоматийные деяния. Век этот также богат подвижниками практического благочестия, религиозным пафосом проникнуты искусство, литература, театр. Религиозная же мысль, напротив, переживает трудные времена. Из нее постепенно “вымывается” метафизическое содержание, центр тяжести переносится на этическое, социальное, психологическое; но на этой территории светское сознание оказывается сильнее, что со временем приводит к временной культурной капитуляции западного христианства. Однако, на этот раз богословскую работу берет на себя философия. XVII веку действительно присуща провозглашенная Спинозой “интеллектуальная любовь к Богу”. Если изъять тему божественной субстанции и соответствующего ей мышления из философии XVII века (как это делали советские учебники, объявляя тему “теологическим довеском”), то рассыпятся основные теоретические конструкции этой эпохи. Декарт, Паскаль, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, Беркли (список заведомо неполон) не только строили мир, управляемый “Богом философов”, но и нередко выводили из своей концепции необходимость тех или иных церковных реформ.

XVIII век – век Просвещения - интересен для нашего очерка одновременным коллапсом философии и религии . Можно ли извлечь отсюда какой-то урок? При всех национальных особенностях, философское Просвещение имело несколько общих принципов и тем, которые и составляют его суть. 1. Существует единый порядок природы, на познании которого основаны не только успехи наук и благополучие общества, но и морально-религиозное совершенство; верное воспроизведение законов природы позволяет построить естественную нравственность, естественную религию и естественное право. 2. Разум, освобожденный от предрассудков, является единственным источником знания; факты суть единственный материал для разума. 3. Рациональное знание должно освободить человечество от социального и природного рабства; общество и государство должны гармонизировать с внешней природой и натурой человека. 4. Теоретическое познание неотделимо от практического действия, обеспечивающего прогресс как высшую цель общественного бытия.

Конкретные пути реализации этой программы могли в рамках П. расходится достаточно существенно. Особенно значителен был разброс в мнениях о религии: практический атеизм Ламетри, Гольбаха, Гельвеция и Дидро – рационалистический антиклерикальный деизм Вольтера – умеренный деизм Д’Аламбера – благочестивый деизм Кондильяка – эмоциональный “деизм сердца” Руссо. Англ. деизм более занят проблемой веротерпимости и свободомыслия, чем богословскими проблемами (Толанд, Кларк, Коллинз). Позднее немецкое Просвещение увлечено религиозными спорами (под влиянием пиетистского элемента) о веротерпимости, пантеизме, соотношении прав государства и церкви (Реймарус, Мендельсон, Лессинг, Гердер). Реально объединяющим моментом была ненависть к традиционной церкви. (Характерно, что деизм Просвещения не исключал при этом таких организационных форм как масонская квази-церковь с ее ритуалами.) Гносеологические различия были менее разнообразны: в основном просветители придерживались эмпиризма локковского толка с подчеркнуто сенсуалистским толкованием происхождения знаний. Онтология интересовала просветителей в меньшей степени: они предоставляли решение этих проблем конкретным наукам (в этом отношении философия П. может считаться первым вариантом позитивизма), фиксируя лишь очевидность существования субъекта, природы и бога-первопричины.

В программных статьях “Энциклопедии” - своего рода эмблематическом деянии просветителей - перед “добротной” философией была поставлена задача “объять единым взглядом объекты умозрений и операции, которые можно выполнить над этими объектами” и строить заключения “исходя из фактов или общепринятых истин”.

Кризис европейского Просвещения и вместе с ним изменение религиозно-психологической атмосферы становятся заметны в таких предромантических явлениях как апология эмоциональной стихии у позднего Руссо, немецкое литературно-философское течение “Буря и Натиск” с его экспансивным волюнтаризмом, интуиционизм зрелого Гете, антипросвещенческие выпады Гамана и Якоби, визионерская мистика Сведенборга. Трансцендентальный метод Канта оказался в этой среде осью кристаллизации: в XIX в. расцвела “немецкая классическая философия”, которая предложила свою многовариантную философию религии , и может быть не будет преувеличением сказать, что здесь впервые после Августина философия попыталась не только найти формулу гармонии с религией, но и построить изнутри свой философский мир, опираясь на аксиомы христианства. Как бы мы ни оценивали результаты этой попытки, сама ее историческая наличность говорит о том, что многовековому процессу секуляризации европейской культуры была противопоставлена мощная альтернатива, причем основанная не на реставрации старых моделей христианской философии, а на соединении новейших систем с евангельскими истинами. Показательно, конечно, и то, что уже поколение 40-х гг. по существу отрекается от наследия “классиков”, извлекая из него лишь то, что представляется “рациональными зернами” и возвращаясь – сознательно или бессознательно – к просвещенческому позитивизму и романтическому витализму . Если можно говорить о каких-то реликтах влияния немецкой классики в “провинциальных” регионах тогдашней Европы (испанское краузианство, итальянское гегельянство, русское шеллингианство и гегельянство), то в “столичных” центрах XIX в. – в Германии, Англии, Франции – религиозный пафос немецкой трансцендентальной философии изживается без остатка; господствуют инертный консерватизм, либеральное богословие и разного рода оккультизм.

Последний период, который можно выделить как некое сюжетное целое, начинается в 70-е годы, когда в единый антипозитивистский поток сливаются самые разные культурные силы: символизм и импрессионизм, вагнерианство и ницшеанство, неокантианство и неотомизм . Религиозное сознание (сознание узкого, но влиятельного слоя интеллектуалов) на этот раз действует в унисон с философским движением. Первой на кризис позитивизма отреагировала католическая мысль: если обозначить хронологические рамки энцикликами, специально посвященными философии, то можно сказать, что от Aeterni Patris (1879) и вплоть до Fides et Ratio (1998) Ватикан пристально следит за развитием европейской философии и не упускает возможности оценить степень совместимости с католической доктриной того или иного заметное явление. Не менее примечательно движение “снизу” , - заметная к концу XIX века попытка интеллектуалов-неофитов внести свой вклад в обновление религиозного стиля мысли. Затем обнаружили себя мощные религиозные импульсы российского “серебряного века”: сближение интеллигенции с православием (не только с доктриной, но и с церковью) начинается в 1901 и быстро перерастает рамки догматически сомнительного “нового религиозного сознания”, превращаясь в один из основных элементов философского возрождения России. Наконец, публикацией работы Барта о Послании ап. Павла к римлянам (1918) можно датировать начало обновления и выхода протестантской мысли из тупика либеральной теологии и ее сближения (особенно в “диалектической теологии”) с проблематикой и методами новейшей философии. Дальнейшие исторические приключения нашей темы суть - “современность” и потому выходят из рамок заявленной предметности.

Обобщая этот краткий очерк можно обнаружить примечательную независимость соотношения христианства и философии от общего культурного императива эпохи: Новое время требует тотальной секуляризации и рационализации культуры, тогда как отдельные ее ветви “инстинктивно” ориентируются не только на лозунг эпохи, но и на некий – более глубокий – призыв изначальной энтелехии культуры, в которой ее элементы соотносятся не так, как этого хотела бы идеология того или иного исторического периода. Философия и религия в рассмотренный нами период постоянно пытаются восстановить определенный баланс, несмотря на общие тенденции культурной среды. Философия раннего Ренессанса берет на себя работу богословия, которое не может в силу своей природы слишком поспешно реагировать на веяния времени. Религиозная мысль позднего Ренессанса открывает новые измерения сознания, выполняя тем самым работу философии, впавшей на тот момент в коллапс. На протяжении XVII – XVIII вв. сначала политика абсолютизма, а затем политика Просвещения (чаще всего – то и другое вместе) “выдавливали” религию из реального культурного пространства, но XVII век компенсирует отсутствие в культурном поле полноценного богословия глубокими философскими разработками, а в XVIII в. истинная философия, как и религия, вместе оказываются в практической оппозиции духу времени, что говорит о какой-то их субстанциальной общности. В XIX веке немецкий трансцендентализм становится едва ли не единственным оплотом христианской мысли, в конце же века обновляющееся христианское мышление оказывается значимым стимулом для философского возрождения. Это многообразие комбинаций говорит о наличии какой-то устойчивой схемы отношений философии и религии, которая проявляет себя даже тогда, когда она не осознается или намеренно искажается.

Можно ли взаимоопределить природу философии и религии, исходя из исторического опыта Нового времени? (То, что так или иначе попытки эти неизбежны, явствует из отмеченной в начале статьи потребности в пересмотре наследия Модерна.) Проблема (если не “порочный круг”) заключается еще и в том, что искомое размежевание возможно на основе философских предпосылок или даже философской концепции, а они уже включают в себя какое-то предварительное понимание природы философии; к тому же вряд ли корректно будет при этом опираться на философию критикуемого Нового времени. Попробуем построить упражнение на заданную тему так, чтобы оно вовлекало минимум доктринальных предпосылок и сколь можно просто проясняло бы если не сущность, то хотя бы диспозицию философии и религии в общем пространстве человеческих и культурных способностей.

Философия и религия встречаются (будь то конфликтное столкновение или сотрудничество) там, где есть общность их задач. Такую общность можно усмотреть в задаче построения предельной смысловой цельности, в которую можно включать как часть конкретные практические или теоретические акции. Как философия, так и религия могут быть не только миросозерцанием, но и способом жизни, и социальным институтом. Но все-таки первичная их природа обнаруживается в акте веры (религия) и акте смыслополагания (философия), то есть в порождении особого типа “знания”. В этом пространстве – назовем его “когнитивное поле” - они и могут встретиться. Если мы попробуем представить себе структуру когнитивного поля, то должны будем выделить по крайней мере два его измерения: 1) какую-либо данность сознанию и 2) способ отношения к этой данности. Если данность можно как-то фиксировать, то перед нами будет то, что обычно называют опытом, если данности нет, то перед нами – сверхопытное (которое с необходимостью задается самой границей опытного). В свою очередь отношение к данному (или неданному) может основываться на двух фундаментальных способностях человека: рациональности и эмоциональности. То есть – на способности задавать идеальную меру потоку фактичности и на способности переживать фактичность, объективируя формы этого переживания. Результатом первого является понятие, второго – образ.

Если мы теперь систематизируем отношения двух оппозиций “эмоциональное-рациональное” и “опытное-сверхопытное”, то получим следующую структуру когнитивного поля: 1. эмоциональная организация опытного – искусство; 2. рациональная организация опытного – наука; 3. эмоциональная организация сверхопытного – религия; 4. рациональная организация сверхопытного – философия. Искусство оперирует образами (не только пространственными, но и , например, временными, как в музыке), каковые образы могут, оставаясь собой, бесконечно интерпретироваться понятиями. Наука оперирует понятиями, которые могут бесконечно иллюстрироваться образами (то есть соотноситься с фактами). Но неотчуждаемый от нашего сознания императив цельности знания заставляет нас покидать область опытного, где эти инструменты – образ и понятие – вынуждены без опоры на фактичность достраивать когнитивное поле, опираясь только на собственные возможности. Понятие использует свои логические и лингвистические ресурсы, чтобы сделать представимым непредставимое. Образ использует свою обобщающую способность, чтобы сделать понятным непонятное. Понятие науки становится идеей философии; образ искусства становится мифом религии. Конечно, то, что “извне” выглядит как произвольное или экспериментальное пересечение границ опыта, как “меньше, чем опыт”, то “изнутри” напротив выглядить как “больше, чем опыт”, как обретение интеллектуальной интуиции или религиозного откровения, которые не могут быть выдуманы. Но гарантом этой сверхсубъективности в рамках когнитивного поля все же всегда остается авторитет индивидуального носителя веры или философского знания, каковые могут объясняться, но не могут доказываться.

Все четыре области когнитивного поля опираются на собственные очевидности, которые позволяют им самостоятельно строить осмысленую картину мира, описывать ее на своем языке, обходясь при этом без помощи соседних областей, то есть - быть субстанциальными способами интерпретации мира. Но в то же время каждый из этих четырех способов духовного освоения мира, опираясь на свою доминанту, должен также использовать силы и средства своих “соседей” по когнитивному полю: ведь речь идет об отношении к универсуму, а не к его частям. Так, религия, отвечая верой на откровение, строя культ, должна еще и выстроить соответствующую систему образов, систему понятий, систему ценностей. При этом религия не обязана подчиняться авторитету науки, искусства и философии, но и не может их игнорировать, поскольку оказывается в каком-то смысле на их “территории”. Видимо, надо признать, что при всей автономии и иноприродности четырех главных духовных областей, их взаимопроникновение неизбежно. Философию и религию, в частности, роднит то, что они, произнося свое cogito и credo, отказываются от очевидности факта (обязательной для науки и искусства) и опираются, соответственно, на очевидность сознания и веры. Но в этом же отношении они несовместимы. Для философии, например, главным условием перехода в свою собственную автономную область (создания “философской установки”) является отказ от внефилософских очевидностей, беспредпосылочность, то есть в каком-то смысле безблагодатность мышления (философ не имеет права в своей работе ссылаться на сверхъестественные дары, даже если он как личность их получает). Но переход в измерение веры возможен только при прямо противоположных условиях: никакое свидетельство чувств или рассудка не может быть равнозначным акту доверия тому, что дано в откровении. Итак, что же за отношения, в свете сказанного, связывают философию и религию. Первое, - самое простое – отношение несовместимости. Это отнюдь не бесплодное отношение, поскольку позволяет, будучи адекватно осознанным, избегать опасной путаницы . Второе, - достаточно примитивное, но полезное – отношение взаимодополнения, при котором философия и религия разделяют полномочия и вместе созидают культуру. Третье, - отношение сотрудничества, которое опирается на их родство в рамках когнитивного поля, позволяющее, например, вместе противостоять миропоклонству, агрессивному обожествлению посюсторонней действительности. Четвертое отношение – наиболее структурно сложное и труднодостижимое, но и самое высокое. Это – отношение взаимопосредования или, если угодно, отношение “симфонии”, при котором каждая из духовных сфер опекает свой “регион” в иных сферах. Данное отношение возможно благодаря отмеченной выше необходимости для каждой духовной сферы использовать силы и средства своих “соседей”, чтобы наиболее полно соотнестись с универсумом. Здесь возможна ошибочная стратегия прямой экспансии: например, религия диктует свои условия науке, философии и т.д. (ошибка средневековой культуры) или же наука навязывает свои ценности религии, искусству и т.д. (ошибка новоевропейской культуры). Но возможна и стратегия взаимной опоры, когда, например, религия решает свои (то есть порожденные внутри своего догматического мира, а не пришедшие извне) философские проблемы, прибегая к помощи философии, а не богословия . Когда философия, выходя в сакральное измерение (обнаруженное в своем мире, на основе своих аксиом), обращается к реальному религиозному опыту, не конструируя умозрительных эрзацев. Очерченные возможности – не культур-утопия. То же латинское средневековье в XIII веке – в период хрупкого, недолговечного, но удивительно плодотворного баланса духовных сил - знало не только внешнее руководство церкви, но и “симфонию” культуры. Какие-то “симфонические” моменты несомненно можно усмотреть в культуре домонгольской Руси. Во всяком случае очевидно, что теизм вообще – а христианский теизм особенно - требует философии: хотя бы потому, что очертить сферу откровения в достойной чистоте можно только постоянно уточняя ее границы с умозрением. А эта работа в свою очередь должна учитывать означенные связи философии и религии. Какой-то труд в этом направлении (пусть даже негативный) уже проделала за нас логика современной культуры: сейчас трудно представить себе, что какая-то духовная сфера самочинно возьмет на себя интегрирующую культурную роль. Философия, скажем, уже не может и не хочет играть роль “царицы наук”. Религия, как правило, не претендует на “кесарево” и озабочена тем, чтобы сохранить “Богово”. Но эта мудрость порождена скорее обстоятельствами, чем внутренним ростом. Дело за тем, чтобы негативный опыт превратить в позитивный.

Степень обязательности предложенного рассуждения, конечно, невелика. Оно не было основано на какой-либо системной концепции и всего лишь предложило условную демаркацию высших познавательных способностей. Но с полной серьезность и ответственностью оно должно было указать на небходимость такого рода теоретического труда, поскольку опять, как в декартовскую эпоху самоопределения новой науки и философии, стали актуальными “ясность и отчетливость”. Возможно, что на этот раз такую работу для будущего культурного периода надо будет проделать не положительной науке, а христианской мысли.

**Список литературы**

1. А.Л. Доброхотов, профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой истори и теории мировой культуры МГУ им.Ломоносова . Христианство и философия