

УДК 130.2

В.Г. Ланкин

ЦЕННОСТЬ ПОЗНАНИЯ В ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ И СВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ: АСПЕКТЫ КООРДИНАЦИИ

В статье поднимаются проблемы ценности познания и прежде всего научного познания, как их понимает, с одной стороны, современная светская культура, а с другой – православная традиция, сформированная в Средние века. Обращается внимание на ряд серьезных противоречий в понимании роли и значения рационального познания мира, имеющих между культурой, ориентированной на науку как ведущую форму осмысления бытия, и христианской верой, противоречий, отчасти идущих еще от средневекового спора об истинах веры и разума. Вместе с тем указывается на примеры взаимодействия веры и знания о мире той или иной эпохи. Разрешить выделенные противоречия предлагается на основе идеи структурно-феноменологической дополнительности разных способов осознания бытия.

Ключевые слова: вера и разум, познание, научное знание, способы постижения, дискурс первопричины, истина, логические модальности.

Когда мы вспоминаем сегодня о деяниях святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, мы справедливо отмечаем, что они положили основание, отворили исток обоим рукам исторической реки отечественной культуры – прежде всего духовной – церковной православной, но также и светской, дав толчок развитию языка, литературы, а следовательно, философии, науки, образования, права – всего того, что связано с письменной мыслью и книжной мудростью. Но припадая к этому истоку, мы с некоторым изумлением наблюдаем, как далеко разошлись эти рукава прежде единой реки. Текут ли они так же, как когда-то давно, в одну сторону? Согласимся, это вопрос тревожный и весьма актуальный – отражающий наиболее чувствительную точку современного состояния и тенденций движения отечественной мысли и культуры в целом. Есть ли у нас действительное желание скоординировать и в ключевых мотивах соединить два вектора культурного развития – светской культуры, еще обретающей опору в своем классическом наследии, не разменной и не размениваемой на засаленный примитив масскульта и информационных манипуляций, и с другой – церковной традиции, возрождаемой на почве еще недавно на девять десятых нецерковной страны? Хотим ли мы обрести серьезные координаты взаимодействия между этими рукавами, кажется, уж слишком широко растекшейся русской души, а не просто парадно перелицевать одно под другое или, напротив, отбросить одно, надоевшее, и подхватить другое? Ответить на так заостренный вопрос позволит, на наш взгляд, рассмотрение такой ключевой для светской культуры ценности и одновременно такой сомнительной ценности для церковной традиции, как познание.

При этом с необходимостью придется коснуться все той же старинной проблемы соотношения веры и разума. Но мы посмотрим на это соотношение на основе принципа дополнительности неравнозначных модусов осмысления – смыслового отображения события мироздания. Дополнительности,

при которой разум и вера не образуют полностью перекрывающих друг друга полей видения бытия, не сливаются в «цельное знание», равно как и не имеют перед собой совершенно разных предметов, а предрасположены к взаимной координации перспектив видения – координации как динамичного конструктивного процесса, в котором сквозь искомое и накапливаемое знание о мире складывается образ миротворения, имеющего сверхмирный исток. Такой подход обусловлен не только некими особыми методологическими приоритетами, но и тем обстоятельством, что у современного человека, а у современного россиянина, может быть, в особенности, просто нет иной возможности: нет возможности, обретая опыт веры, просто отбросить полученный опыт рационального познания, как будто он ничего и не знал и наивно уверовал в чудесно и авторитетно сообщенное ему. Равно как и нет оснований предубежденно отрешиться от опыта веры как якобы противоречащего разуму.

Откровение в своих узнаваемых очертаниях всегда соответствует тому или иному мировоззрению, хотя и способно – и призвано – выводить за рамки привычно знакомого. В некотором смысле откровение подразумевает мировоззрение, его допускающее, – подразумевает поле мыслимого, позволяющее откровению выступить в качестве логически возможного. К примеру, только для мировоззрения, опирающегося на метафору «сна Брахмы», возможно открытие «пробуждения», в котором исчезает все снящееся. Для человека, видящего мир самодостаточным круговоротом промежуточных причин, откровения о Первопричине невозможны. И напротив, мировоззрение, возводящее бытие к воле Живого Бога – только оно и способно воспринять откровения Бога Любви.

Обратим внимание на то, что, что декларируя высокую ценность познания и в частности научного познания, современная культура имеет в качестве критерия ценности аргумент практического овладения миром со стороны человека: «Ценность познания стала одной из основных проблем философии, науки, всей культуры нашего времени. В той или иной форме она не может не волновать людей... Основной критерий и исходное определение ценности познания – преобразование мира» [1]. Высокая и даже высшая ценность познания мира – ключевая идея, вдохновляющая развитие европейской цивилизации с XVIII по XX в. Декларация этой ценности познания, конечно, наиболее ярко предстает в высказываниях ученых. «Мысленный охват, в рамках доступных нам возможностей, этого вневещного мира, – писал А. Эйнштейн, – представлялся мне, наполовину сознательно, наполовину бессознательно, как высшая цель» [2]. Впрочем, он же добавляет: «Наука же не способна создавать цели. Еще менее – воспитывать их в человеке. В лучшем случае наука может предоставить средства к достижению определенных целей. Но сами цели порождаются людьми с высокими этическими идеалами. ...Вот почему нам следует проявлять осторожность, чтобы не преувеличить значение науки и научных методов, когда дело касается человеческих проблем» [2].

Долгое время философия строила именно теорию познания; более того, с XVII по XX в. вся западная философия сама строилась вокруг теории познания – гносеологии. Познание согласно такому подходу мыслилось как

синоним сознания вообще. Это заблуждение со всей ясностью вскрылось в лоне самой западной философии только к концу XX в., когда была, наконец, констатирована принципиальная ограниченность и относительность разума как способности – был констатирован, по выражению Ж. Дерриды, «сон в форме разума». Разум – не нечто исчерпывающее сознание, не единственный признак ума. Это ум обладания – ум, обладающий миром. Само понятие «познание» в рациональном смысле предполагает овладение, подчинение познаваемого познающему.

Наука познает следы бытия – в форме знания – форме следа. Поэзия (чувство) схватывает живые эффекты бытия – в форме эффектного события. Религия постигает само бытие – собственную событийность Бытия – его самопорождение-самообновление. Сопоставлять эти отчасти разнородные способности человеческого сознания друг с другом трудно, так как каждая из них представляет собой отличное от других измерение события осознания: разум – гносеологию, чувство – феноменологию, вера – онтологию [3]. И поэтому в качестве общего знаменателя для их соотнесения нельзя просто взять один из этих аспектов.

И тем не менее, как видим, выделенные нами способы постижения взаимодополнительны – как в аспекте собственно модуса осознания, осмысления действительности, так и в аспекте предметного поля: каждая из них способна выделять, освещать и фокусировать одну из принципиальных сторон мира-события (мироздания-события), будучи по своему событийному складу подобной именно ей. Разум по своему событийному складу, по своему феноменальному принципу **самоутверждения** подобен миру – его принципу автономной, относительно устойчивой *самотождественности* бытия. Чувство (переживание) подобно эффекту слагания мира – образу мироздания именно как со-бытия, как чудесного «процесса» (если воспользоваться термином А. Уайтхеда) проступания смысла-бытия сквозь зыбкую бессмыслицу еще не существующего. **Самовосполнение** сознания соответствует рискованной жизни мироздания – его *самоорганизации, самовоспроизведению*. Наконец, религиозный, мистический экстаз сознания – этот его выход за пределы себя, собственного «я» – этот образ **самообновления** подобен самому Богу – Самопорождающей Первопричине (благодаря действию которой возможен и мир как воплощение Своего-Другого).

Именно в ключе так понятой дополнительности уместно вспомнить слова А.С. Хомякова: «Один разум, отрешенный от святости, был бы слеп, как сама материя». Но логика такой дополнительности побуждает и продолжить: вера, оторванная от взвешенного – философского – разума, обрекает себя на мечтательный полет над землей, опасный возможными падениями в более низкий – бытовой рационализм, подобный «святости» иудейских законников.

Вопрос, однако, состоит в том, может ли философское размышление о причинности и Первопричине вполне и исчерпывающе охватить тематику Божественного.

Классический вариант ответа на трудный средневековый вопрос о вере и разуме, найденный на Западе, гласил: да, разум и вера способны отображать одну и ту же действительность – весь универсум – и мир, и Бога, – и результаты их усилий должны гармонично сойтись. Однако при этом неко-

торые истины веры, открытые миру самим Богом, согласно Фоме Аквинату, представлялись «сверхразумными», выходящими за естественные горизонты разума. Он аргументировал это так: «Человек соотносится с Богом как с некоторой своей целью. Между тем, эта цель не поддается постижению разума. ... Между тем, должно, чтобы цель была заранее известна людям... Отсюда следует, что человеку необходимо для своего спасения нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение... Притом даже и то знание о Боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно быть преподано человеку через божественное откровение: ибо истина о Боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком зависит спасение человека, каковое обретается в Боге» [4]. В этих рассуждениях звучит идея, что истина о Боге, знание о Боге все-таки доступны человеческому разуму, хотя Бог как таковой разумом вполне не постигается. Поэтому тематика Божественного во многом доступна «естественной теологии» – такой философии, которую и надо, таким образом, развивать, не забывая, что она при этом – «служанка теологии» Откровения.

Дионисий, считавшийся некогда Ареопагитом, тоже подчеркивает недоступность божественного для человеческого познания: «...не подобает, как было сказано, сметь сказать что-либо или подумать об этой сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно изъяснено нам священными Речениями. Ибо какое бы то ни было понимание и созерцание ее – как она сама подобающим Добру образом сообщила о себе в Речениях – недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно запредельна для всего» [5]. Однако эти слова не являются ни основанием, ни призывом прекратить постижение Бога в богообщении и богоуподоблении, а, напротив, указывают на особый – не рациональный и не познавательный – способ богообщения.

Доминирующая интенция православия в этом вопросе состояла не в том, чтобы указывать на границы разума и познания с тем, чтобы остаться в этих границах, а, напротив, указывать на эти границы, чтобы подчеркнуть относительную, но существенную бесполезность разума и земного познания для того, чтобы спасительно выходить за эти границы. Григорий Палама в «Триадах в защиту священнобезмолвствующих» пишет: «Некоторые люди, сочтя маловажной стоящую перед христианами цель, обещанные нам в будущем веке несказанные блага, променяли богопознание на мирную мудрость и хотят ввести ее в собор философствующих во Христе» (1 гл. 1 триады 4) [6]. Св. Григорий точно видит природу несоответствия земного познания жизни в Боге – не в содержании этого знания, а, как бы мы это сегодня назвали, в феноменологии самого способа познания как самоутверждения: «Во внешней же мудрости надо сначала убить змия, то есть уничтожить происходящую от нее надменность – как это нелегко! Ведь, как говорится, «философское высокомерие не сродни смирению»...; потом надо отсесть и отбросить как безусловное и крайнее зло главу и хвост змия, то есть явно ложное мнение об уме, Боге и первоначалах, басни о творении; а среднюю часть, то есть рассуждения о природе, ты должен при помощи испы-

тующей и созерцательной способности души отделить от вредных умствований... Впрочем... даже если хорошо будешь пользоваться хорошо отделенной частью внешней мудрости, злом она, конечно, уже не будет, тем более, что и от природы создана орудием для блага, но и тогда ее не назовешь Божиим и духовным даром в собственном смысле слова, коль скоро она природна и не ниспослана свыше» (1 гл 1 триады. 21) [6]. Таким образом, не вредна только выделенная – объективно описательная часть знания о мире, объясняющая же часть, полученная разумом, не годится.

Идея противопоставленности сил человеческого сознания звучит и в таких суждениях: «В собственном смысле божественный, а не природный дар – наше богомудрие; ...Через это вот богомудрие возможно и нам стать и после смерти быть подобными Богу, а природной мудрости у Адама было тоже не меньше, чем у любых людей после него, однако он же первый и не сберег богоподобия. ...Нуждались и мудрецы и все вообще не в учителе философии – искусства, преходящего вместе с веком сим, потому и называемого «искусством века сего», – в а Том, Кто снимает грех с мира и дает мудрость истинную и вечную...». «Не совершенно ли ясно, что не знания внешней науки спасают и очищают познавательную часть души, уподобляя ее божественному первообразу?» [7]. Под познавательной здесь вернее, видимо, подразумевать постигающую – не гносеологическую, а феноменально-онтологическую сторону сознания, ту, которая относится не к знанию, а к вере – т.е. к жизни Христом – жизни во Христе.

Во всех приведенных суждениях без сомнения, выражающих существо ценностного отношения к познанию, складывавшегося в православном церковном мире, налицо прямое и едва ли не взаимоисключающее противопоставление высокой истины веры и низких истин познания мира – «верного знания вещей».

Более взвешенный взгляд состоит в констатации разноречивости и в то же время некоторой необходимой дополнительности познания мира и Бога. Дионисий пишет: «Мы познаем Бога не из Его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякий смысл и ум, но из устройства всего сущего, ибо это – Его произведение, хранящее некие образы и подобия Его божественных прообразов» [8]. Опять-таки неверно видеть в этом высказывании нечто сходное с рационалистическими идеями западных теологов XIV–XV вв. Дионисий говорит не об исчерпывающем способе познания, основывающемся на земном человеческом разуме, а как раз наоборот, о тонких намеках, которые могут дать земные образы некоторого богоподобия, представляя как «божественные имена», – о намеках, которые не раскрывают сущности Божественного сполна, но служат указанием человеческому уму на Божество, и при этом указания верные. Дионисий отделяет узрение – испытание – человеческим духом полноты жизни в Боге от земного бытия гранью грядущего приобщения к вечности, но узрение божественного света, открытого все же в меру и нашему здешнему состоянию, связывает использование земных средств познания и мышления и видение небесного света самого Божества в логике последовательных этапов: «...тогда, когда мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся блаженнейшего свойственного Христу покоя и всегда, – согласно Речению, – с Господом будем, тогда мы будем исполь-

няться видимого богоявления в пречистых видениях <...>. Ныные же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединенной истине умственных созерцаний, и после всякого свойственного нам разумения боговидений, прекращаем умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света» [5]. Как видим, здесь выражено не столько отталкивание, сколько дополнение рационального, образного и мистического способов постижения бытия – в таком их порядке, который напоминает восхождение по лестнице: надо оттолкнуться от низшей ступени, чтобы наступить, перейти на высшую, но убрать низшую ступень или перепрыгнуть ее нельзя. Ведь это лестница от земли и до самого неба.

Подобно тому, как, по слову св. Григория, есть два значения слова «знание» – знание как изгнание незнания и знание как умопостижение света, которым дается знание, – подобно этому мы можем отметить два значения слова «вера» – вера как восполнение незнания в той или иной области, важной для человека, и вера, венчающая знание – все имеющееся и даже все возможное знание – как его смысловое завершение, возвышающееся над ним. В первом случае вера может никак не основываться на знании, а скорее основывается на незнании (того или другого, что будет принято просто на веру), во втором значении знание входит в состав истины веры, хотя, конечно, и не исчерпывает ее. Представляется, что понимание откровения в качестве неизбежного восполнения ограниченности земного человеческого ума, столь часто акцентировавшееся, в частности, западной средневековой мыслью, совсем не подходит сегодня, когда становится ясно, что и при самом продвинутом уровне познания смысловое завершение постижения бытия выходит за рамки «целерациональности». Для людей религиозных при этом высшее осмысление бытия связано будет уже не с модусом и формой знания, а с модусом и формой жизни в Боге, способность к которым обнаруживает человеческий дух.

При этом требует особой конкретизации все-таки и следующий вопрос: имеет ли рациональное познание действительности какую-то ценность для богословия, основанного на откровении, для уверения в вере? Или оно в лучшем случае может только не мешать вере, имея перед собой собственное предметное поле, которое можно категорически отмежевать от предмета веры и, соответственно, категорически отмежевать методы науки и философии от методов богословия? Чтобы ответить на этот вопрос, надо принять во внимание два главных момента: то, какое значение для веры имеет знание людей о мире, и то, насколько и как рациональное познание способно участвовать в постижении сверхмирной действительности. То, что оно не способно раскрыть собственного существа сверхмирного Бытия, очевидно – оно слишком миро-подобно для этого. Но как все-таки связаны способности разума с экспликацией внерационального, сверхрационального опыта? То, что некоторая связь такого рода имеется, тоже очевидно, поскольку богословие никогда не развергивается как сериал чудес, но всегда встраивает в себя – в определенной мере – и рациональную аргументацию. Между разумом, с одной стороны, и мистической интуицией, равно как и эстетическим переживанием, с другой стороны, не то различие, что первое логично, а два дру-

гих нелогичны или внелогичны. Разум и в науке, и в философии постоянно обращается к метафорическим ассоциациям и выдвигает смелые гипотезы, опрокидывающие логику привычных представлений, – разум сам никогда не развивается как чистая концептуальная аналитика. Разум, чувство и мистическое прозрение дополняют друг друга как разные, но сообщающиеся логики. Между этими логиками есть некое единство; каждая из них имеет выходы в другие, может отображать, интерпретировать их в себе. Интерпретировать, не искажая, хотя и упрощая – представляя в своей ограничивающей проекции.

И рациональное познание обладает такими способностями. Тема этих способностей – одна из самых малоразработанных в истории логики; кстати, она так и называется – «модальности». Мы стремимся мыслить в модальности необходимого; в особенности на этом настаивала наука вплоть до второй половины XX в. Здесь она видела эталон логической ясности, полноты доказательности, причинно-следственной однозначности. Однако хотим мы этого или нет, мы постоянно мыслим еще и в модальностях возможного и вероятного. Только история культуры сложилась так, что развитие этих модальностей мышления разум без излишней претензии отдал сферам поэзии и веры.

Мыслительная модальность *необходимого* предполагает прямую наглядность в раскрытии причинно-следственных соотношений, а также гарантированное постоянство и полноту зависимости следствий от прямых причин. Да, очень многие явления действительности вполне соответствуют этим критериям, однако свести принципы познания мироздания только к детерминизму фактуально удостоверяемых отношений, как это делала и на чем строилась наука XVIII–XX вв., очевидно, нельзя. Есть довольно широкий круг важных явлений и связей бытия, характеризующихся свободой, уникальностью, несводимостью следствий к сумме детерминирующих условий (так называемые эмерджентные системные эффекты), принципиальной новизной появляющегося, принципиальной недостижимостью прямого указания на причины, видимые так же, как видимы следствия и т.п.. Глубинные тайны бытия – его появления, направленности и смысла – как раз из ряда таких феноменов, для познавательного удостоверения которых в принципе недостаточно логики гомоморфной детерминистской необходимости, недостаточно логики «стационарной вселенной».

Но познание обладает и способами как бы расширенного теоретического моделирования – установления связей в модальности возможного. Теоретические модели возможного основываются на критерии по видимости внутренне непротиворечивой логической связи элементов теории, или даже образно-ассоциативной их связности, которая сама по себе тоже ведь по видимости непротиворечива. При этом вопросы истинности и убедительности такой теории разрешаются либо через вероятностное соотношение друг с другом ряда конкурирующих логически возможных теорий – как правило, на основе оценки меры их объясняющей полноты, эвристичности и логической стройности (простоты), либо через практическое руководство такой теорией, где при успехе соответствующей практики повышается и статус вероятности теории – прагматический критерий истины в его широком значении. В этом и состоит работа разу-

ма при соприкосновении с внерациональными в их чистом виде феноменами образно-возможного и принимаемого на веру.

Следует особо заметить, что простое принятие (недоказуемо) возможно в качестве единственно возможного – это логика мифа.

Христианская вера – не миф. И когда в Новом Завете употребляется слово «вера», никогда не подразумевается, что нечто должно быть просто наивно принято. Более того, чаще всего в Новом Завете понятие веры употребляется в гораздо более объемном значении – как почти синоним понятия любви, жизни – жизни Другим, доверенности Богу – как синоним жизни во Христе в ее возможной полноте. Христианская вера никогда не представляла слепой, соответственно, она всегда соединялась со значимыми аргументами уверения. По сути, текст евангелий и посланий апостолов в значительной части состоит из таких аргументов. Но эти аргументы особенные – с одной стороны, это апелляция к значимому жизненному опыту человека – часто в виде поясняющих метафор – притч; с другой стороны, это свидетельство о Жизни Бога, существенно отличной от всего привычно земного и в то же время доступной человеческому переживанию в меру его богоуподобления. В Новом Завете почти нет развернутых мировоззренческих экспликаций – за исключением начала первой главы Иоанна – и довольно мало, особенно в евангелиях, аскетических рекомендаций, детальной разработке которых в значительной степени была посвящена жизнь церкви последующих столетий. Евангелие – это явление Слова для «имеющих уши слышать». Однако при этом нельзя упускать из виду, что весь текст Нового Завета апеллирует прежде всего к совершенно конкретному миропредставлению весьма замкнутой религиозной культуры, он внутренне согласован с этим миропредставлением, использует присущие ему понятия, за которыми стоят очевидные для него явления бытия – весь этот текст есть опыт согласования невиданных дотоле истин Богооткровения с мировоззрением и знанием человека библейской древнееврейской традиции. Но этот текст расширяет этот опыт до раскрытия внутренней Жизни Бога и до соответствующего ей прояснения образа жизни человека, мертвяще скованного к тому времени становящимися все более и более абстрактными и жесткими правилами и запретами. Несмотря на то, что Богооткровение предстает нетривиальным и даже парадоксальным, оно не просто согласовано, но тесно связано с мировидением древних евреев. По сути, оно выступает искомым прояснением этого мировидения, а вовсе не радикально-экстремистской мировоззренческой революцией.

Но это так только в отношении веры Христовой к религиозному в своей основе знанию евреев. И уже совсем не так в ее отношении к знанию о мире, формировавшемуся в греко-римском или восточном мире. И на востоке, и на западе от Палестины уже веками существовала наука, в чем-то, хотя и отдаленно, похожая на науку современную. Знания о мире, накопленные этой наукой, хотя и недостаточны в современном понимании, но в принципе отнюдь не ложны. Однако при этом система мировидения в целом существенно отлична от библейской. Именно здесь остро встает вопрос о согласовании истин Откровения с истинами научного знания.

Удивительно заметить, что система научного знания зрелого христианского Средневековья – это в принципе все та же редуцированная система аристотелизма. Научное знание Античности вошло в состав христианского мировоззрения практически в полном объеме. Парадигмальной революции в знании о мире (как он есть) не произошло; даже «покояющаяся Первопричина» Фомы Аквината оказалась слишком похожей на «перводвигатель» Аристотеля. Объяснить это можно только тем, что вера не добивалась перестройки системы знания, но искала в этом знании аргументов уверения – и во многих (конечно, не во всех) его положениях с успехом находила.

Человеку свойственно согласовывать имеющиеся у него представления с новыми вдохновляющими его идеями. Эти идеи никак не могут обретаться в вакууме «очищенного» разума. Они только встраиваются в заполненный космос знания, перестраивая его именно как смысловую систему. При этом такая перестройка как раз подразумевает нахождение новых соответствий: старое знание оказывается не только препятствием, но и средством, проводящей средой обретения сознанием новых идей. Так астрологи Востока увидели рождение Христа-Царя на звездном небе – в области того самого существенного, что они знали о законах мирового бытия. Римские риторы и юристы, такие как Арнобий, Тертуллиан и Августин, обретавшие веру Христову кто в 30, кто в 50 лет, продолжали вести христианскую аргументацию в присущем им юридическом тоне, так как их фоновая ментальность была образована юридическим дискурсом, основной каркас их знания о подручном человеку мире был смонтирован логическими скрепами исконного римского юридика. А великие математики, такие как Блез Паскаль и Курт Гёдель, стремились вывести теорему Бога, поскольку именно математическое знание было для них основной вероятностно-верифицирующей средой сознания, основной системой организации знания о бытии.

Человек – не только образ Бога. Он же и образ мира – в таком модусе его духа, как разум. В этом, с одной стороны, губительное коварство разума, когда он выдает себя за всего человека и тем самым перекрывает в нем образ Бога. Но с другой стороны, и игнорировать данные разума и, соответственно, знания о мире человек не может – ни тогда, когда он стремится уподобиться Богу, развивая способность богообщения, ни тогда, когда проявляет подобие своего ума событию мироздания – в эстетическом модусе человеческого духа. Человеческий дух имеет три грани подобия и живет через пусть напряженное и даже порой конфликтное, но согласование этих трех подобий – подобия миру, подобия миротворению и подобия Богу. Разрешая конфликты такого согласования, человек способен и на ошибки, когда ставит совершенную иерархию подобия с ног на голову и видит бытие главным образом через призму самоутверждающегося разума. Но исправляя такие ошибки, он не может и не должен игнорировать образ мира. Выстраивая верную иерархию своих способностей, он должен видеть Бога сквозь образ мира, познавая мир, обнаруживать Бога. Не преувеличивая ценности познания, не возводя ее в абсолют, надо признать эту ценность в ее относительном значении. Ценность познания – в возможности соотнесения последних истин постижения смысла бытия, которые, будучи не выводимыми из суммы знаний, тем не менее открываются человеку со знанием о мире – динамичным и оттого спо-

собным к совершенствованию знанием. В свете всего сказанного видно, что без такого соотнесения, как это ни парадоксально звучит, нельзя верно понять и абсолютной ценности веры. Вот те формулы, к которым могут прийти и церковная традиция, и светская культура, если ими движет искреннее стремление к взаимодействию.

Литература

1. *Современная наука и философия : Пути фундаментальных исследований и перспективы философии* / Б.Г. Кузнецов [Электронный ресурс]. URL: http://www.telenir.net/filosofija/sovremennaja_nauka_i_filosofija_puti_fundamentalnyh_issledovanii_i_perspektivy_filosofii/p6.php (дата обращения: 20.09.2013).
2. *Эйнштейн А.* Как изменить мир к лучшему. М.: Алгоритм. 2013. 272 с.
3. *Ланкин В.Г.* Гетерогенность человеческой реальности и природа сознания // Православные традиции и учительное служение. XIX–XX Кирилло-Мефодиевские духовно-исторические чтения. Томск. 2010. С. 274–277.
4. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Киев: Эльга, Ника-центр. 2002. 1472 с.
5. *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах / пер. Л.Н. Лутковского // Историко-философский ежегодник' 90. М., 1991. 380 с.
6. *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Академ. проект. 2011. 280 с.
7. *Святитель Василий Великий.* Творения. М.: Сибирская благовонница. 2012. Т. 1. 1136 с.
8. *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии / пер. М.Г. Ермаковой. СПб.: Глагол: Изд-во РХГИ: Университетская книга, 1997. 220 с.