



УДК 101.1.

© Ю. А. Леонтьев, 2008

## ДЕМАРКАЦИОННАЯ ПРОБЛЕМА В ФИЛОСОФИИ

*Леонтьев Ю. А.* – канд. филос. наук, доц. кафедры «Гуманитарные и социально-экономические дисциплины» (ХПИ ФСБ России)

В статье рассматривается демаркационная проблема в философии как фундаментальная и конституирующая для философского знания. Традиционная позитивистская трактовка данной проблемы как проблемы разграничения науки и метафизики не исчерпывает всего её содержания. Предлагается еще два аспекта демаркационной проблемы: аспект самоконституирования и аспект коммуникации. Обосновывается, что проблему демаркации следует ставить не как проблему разграничения различных феноменов, а как проблему отграничения подлинного феномена от псевдофеномена.

The demarcation problem in philosophy as fundamental and constituent one for philosophical knowledge is considered in this paper. The traditional positivistic treatment of the problem as a problem of differentiation between science area and metaphysics does not settle all its contents. There are offered two more aspects of the demarcation problem: the aspect of self-institutionalization and the aspect of communication. It is proved that the problem of demarcation should be raised not as a problem of differentiation of various phenomena, but as a problem of separation of a true phenomenon from a pseudo-phenomenon.

*Ключевые слова:* демаркация, конституирование, коммуникация, философия, феномен, псевдофеномен.

Проблема демаркации известна в основном в своей неопозитивистской интерпретации как проблема преодоления метафизики и обоснования научного знания как единственно легитимного в современную эпоху. Фактически эта проблема рассматривалась как проблема критериев научности, более широко – как проблема осмысленности (например, у Карнапа). Хорошо известно, что попытки решить эту проблему не увенчались успехом. Любые прескриптивные критерии разбивались о реальную ис-

торию науки. В результате логическая прескрипция уступила место исторической дескрипции. Известный отечественный исследователь неопозитивизма А. Л. Никифоров назвал этот поворот «От формальной логики к истории науки» [1].

В результате отказа от попыток создания какой бы то ни было методологической модели научного знания возобладали анархические тенденции (П. Фейерабенд). Этим воспользовались представители различных паранаук и сторонники оккультных и теософских течений. Они начали массированную атаку как на науку и на философию, так и на религию. Можно сказать, что подобные тенденции возобладали и во многих видах искусства. Прежде всего, это наступление шло под знаменем различных паранаучных дисциплин (в отношении науки), теософии, антропософии и постмодернизма (в отношении философии), того же постмодернизма в широком смысле (в отношении искусства), различных течений new age и нового сектантства (в отношении религии).

На наш взгляд, проблема демаркации не была решена не только в силу хорошо известных причин: невозможности жесткой алгоритмизации реального научного знания, несводимости естественного языка к искусственному, сложности и непрозрачности человека как субъекта познания, оказавшегося вовсе не трансцендентальным субъектом. Но еще, и прежде всего, некорректностью самой постановки проблемы. Когда ставится проблема поиска критериев различия между духовными феноменами, которые априори рассматриваются как разные, то невольно критерии одной дисциплины навязываются другой. Или критерии задаются откуда-то из третьей позиции. В этом случае дело оказывается еще более запутанным, т.к. неясны основания выбора этой третьей позиции, и неясно, как обосновать валидность этих критериев уже по отношению не к одной дисциплине, а сразу к обеим.

На наш взгляд, проблему следует ставить иначе, а именно: как проблему отличия подлинного духовного феномена от псевдофеномена, который пытается под него мимикрировать, выдать себя за аутентичный феномен, а следовательно, обязан подчиняться конституирующим основаниям этого феномена. Вопрос ставится об отличии науки от псевдонауки, философии от псевдофилософии, религии от псевдорелигии, искусства от псевдоискусства.

Разумеется – это грандиозная задача, требующая значительных усилий специалистов в самых различных областях. Наша ближайшая задача – осуществить предварительную разметку данной проблемы по отношению к философии и сформулировать исходную концептуальную модель для продвижения по этому пути.



Итак, наша проблема – это разметка демаркационного контекста между философией и псевдофилософией. Сразу же возникает вопрос об основаниях использования термина псевдофилософия. Очевидно, что этот термин никогда не употреблялся и не может употребляться в качестве самообозначения. В обыденном употреблении конструкция “псевдо-” носит негативный оценочный характер. Однако, мы имеем в виду буквальное значение префикса «псевдо» как «около»: «то, что рядом с философией»; «то, что претендует (на наш взгляд, необоснованно) на статус философии»; «то, что мимикрирует под философию». Очевидно, что все это в полной мере относится к так называемой теософии, представленной текстами Р. Штейнера, Е. Блаватской, Рерихов и др. Еще более десяти лет назад эта тема была тщательно проанализирована в работах известного богослова и философа о. А. Кураева [2]. Однако в его работах проводится демаркация по линии теософия – христианство, а не теософия – философия, как это имеет место в нашей работе. Тем не менее, относительно указанных классиков теософии вроде бы уже все ясно. Однако их текстами феномен теософии далеко не исчерпывается.

Напомним, что термин теософия употреблял еще Платон, а в Новейшее время В. Соловьев. Как быть с этим? Например, В. Соловьев выдвинул целый проект создания «свободной теософии», именно как высшего типа философии. Следовательно, теософия это не только совокупность текстов с одноименным самообозначением. Это, прежде всего, определенное понимание сущности философии как таковой, определенная онтология и эпистемология, определенная логика развертывания философского дискурса. Каково же именно теософское понимание сущности философии, в чем специфика теософского понимания онтологии и эпистемологии, чем характеризуется теософская логика развертывания философского дискурса? Действительно ли это поднимает философию на некий новый уровень, расширяет философскую эвристику, или, наоборот, ведет философию в тупик, деформирует конститутивные атрибуты философии как таковой? Эти вопросы и определяют демаркационный контекст нашей проблемы.

Но прежде необходимо отметить, что проблема демаркации в философии не сводится только к традиционной неопозитивистской трактовке. На наш взгляд, демаркационный контекст является фундаментальным конституирующим контекстом для философии как таковой.

Дело в том, что с самого своего возникновения философия выдвинула претензию на постижение того, что принципиально трансцендирует пределы эмпирически доступного. Такая претензия постоянно нуждается в самообосновании как со стороны предмета, так и со стороны метода.

Так элеаты впервые попытались провести демаркацию со стороны предмета, введя понятие бытия, а в русле сократовско-платоновской традиции происходит самоконституирование метода постижения этой особой реальности.

Таким образом, уже в Античности были четко обозначены и реализованы два аспекта проблемы демаркации: отграничения и самоконституирования. В дальнейшем именно эти два аспекта и составляли содержательную канву данной проблематики (например, у И. Канта) вплоть до середины XX века, когда феноменологическая герменевтика открыла возможности понимания проблемы демаркации как конституирования пространства коммуникации. Это можно выделить как третий современный аспект проблемы демаркации.

Ниже мы попытаемся осуществить разметку возможного подхода к демаркации философии и псевдофилософии, прежде всего, как феноменов, а не исторических традиций, во всех трех указанных смыслах. Для этого, кроме философии и теософии, нам придется обратиться также к теологии и науке как твердым, исторически обоснованным позициям в онтологическом пространстве на которые, в свою очередь, также ведется атака со стороны теософии, претендующей на некий синтез.

Прежде, чем приступить к экспликации демаркационного контекста, необходимо обозначить общее проблемное поле, в котором все четыре анализируемых феномена пересекаются, на овладение которым они претендуют, что и создает коллизию, задающую демаркационный контекст. Таким проблемным полем, безусловно, является экспликация трансцендентного горизонта. Даже принципиальный отказ от попыток решения любых проблем, связанных с трансцендентным, в русле постмодернизма, уже можно рассматривать как один из вариантов *sui generis* решения этой проблемы. Тема соотношения философии и постмодернизма также весьма актуальна для демонстрации демаркационного контекста, однако она не будет рассматриваться в данной работе, т.к. является темой следующей статьи, посвященной демонстрации возможностей демаркационного контекста.

Что же касается философии, теологии и теософии так, как эти традиции представлены в своих классических образцах, то проблематика, связанная с экспликацией трансцендентного горизонта, является для них не просто значимой, а конститутивной. Таким образом, если удастся выявить существенные размежевания в способах такой экспликации, то это можно будет рассматривать как разметку демаркационного контекста. При этом традиционное деятельностное разграничение будет предварено топическим, что позволит выявить онтологическую укорененность рас-



сма­три­вае­мых фе­но­ме­нов, ли­бо обос­но­вать от­сут­ствие та­ко­вой. То­пи­че­ский под­ход к про­бле­ме де­мар­ка­ции, на наш взгляд, ве­сь­ма мно­го­обещая и еще не ре­а­ли­зо­ван­ная воз­мож­ность. Ос­но­ва­ния же то­пи­че­ско­го под­хода к фи­ло­со­ф­ско­му ана­ли­зу фе­но­ме­нов за­ло­же­ны М. Хай­дег­гером. Хотя в ин­те­ре­су­ю­щем нас кон­тек­сте эти воз­мож­но­сти оста­лись не­те­ма­ти­зи­ро­ван­ны­ми.

Еще одно замечание. Пре­жде чем при­сту­пить к ре­ше­нию по­став­лен­ной за­да­чи, не­об­хо­ди­мо от­ве­сти одно оче­вид­ное недо­умение, мо­гу­щее воз­ник­нуть у чи­та­те­ля. Как насчет та­ко­го фе­но­ме­на, как ре­ли­ги­оз­ная фи­ло­со­фия? По­че­му мы не рас­сма­три­ва­ем его на­ря­ду с те­о­со­фи­ей при их оче­вид­ной схо­же­сти? Во­прос за­кон­ный, по­это­му не­об­хо­ди­мо уде­лить место для от­ве­та на не­го.

Де­ло в том, что, как мы по­ста­ра­ем­ся по­ка­зать ниже, ос­но­во­по­ла­гаю­щие при­зна­ки те­о­со­ф­ско­го спо­со­ба экс­п­ли­ка­ции транс­цен­дент­но­го сов­па­да­ют с под­хо­дом, при­су­щим так на­зы­вае­мой ре­ли­ги­оз­ной фи­ло­со­фии. Мы рас­сма­три­ва­ем те­о­со­фию как оп­ре­де­лен­ную ло­ги­ку раз­вер­ты­ва­ния дис­кур­са, как спо­соб по­ста­нов­ки и ре­ше­ния про­блем. По­это­му дан­ная ло­ги­ка может быть при­су­ща не толь­ко тем ав­то­рам, ко­то­рые при­ме­няли тер­мин «те­о­со­фия» в ка­че­стве са­мо­наз­ва­ния для сво­е­го твор­че­ства, но и тем фи­ло­со­фам, ко­то­рые во­все не считали себя те­о­со­фами. Выбор в по­ль­зу тер­мина «те­о­со­фия», а не «ре­ли­ги­оз­ная фи­ло­со­фия» обус­лов­лен край­ней за­пу­тан­но­стью пре­ди­ката «ре­ли­ги­оз­ная».

Хо­ро­шо из­вест­но, еще М. Хай­дег­гер го­во­рил о том, что «хри­сти­ан­ская фи­ло­со­фия — де­ре­вян­ное же­ле­зо». А фор­маль­ные пре­тен­зии к тер­ми­нам та­ко­го ро­да, как «со­ци­аль­ная фи­ло­со­фия», «по­ли­ти­че­ская фи­ло­со­фия», «ре­ли­ги­оз­ная фи­ло­со­фия» и по­доб­ное, предъ­яв­лял еще Шел­линг в «Фи­ло­со­фии ис­кус­ства» [3, с. 63-64]. Эти пре­тен­зии ис­хо­дят из по­ни­ма­ния фи­ло­со­фии как еди­но­го и не­де­ли­мо­го кон­тек­ста и легко снимаются путем простого уточнения формулировок.

Однако с тер­ми­ном «ре­ли­ги­оз­ная фи­ло­со­фия» де­ло об­сто­ит ина­че. Если тер­ми­ны «со­ци­аль­ная фи­ло­со­фия», «по­ли­ти­че­ская фи­ло­со­фия» и им по­доб­ные фик­си­ру­ют, по су­ти, лишь пред­мет­ную об­ла­сть, на ко­то­рую на­прав­ля­ется фи­ло­со­ф­ская ре­ф­лек­сия, и, следо­ва­тель­но, об­оз­на­ча­ют то же са­мое, что и тер­ми­ны «фи­ло­со­фия со­ци­аль­ных от­но­ше­ний», «фи­ло­со­фия по­ли­ти­че­ских от­но­ше­ний»; то тер­мин «ре­ли­ги­оз­ная фи­ло­со­фия» — со­всем не то же са­мое, что «фи­ло­со­фия ре­ли­гии». Этот тер­мин фик­си­ру­ет от­нюдь не *пред­мет­ную об­ла­сть*, а ха­рак­те­ри­зу­ет сам *спо­соб фи­ло­со­ф­ство­ва­ния*. Об этом очень точно и ясно пи­сал еще И. Ки­реев­ский в ста­тье «О не­об­хо­ди­мо­сти и воз­мож­но­сти новых на­чал для фи­ло­со­фии» [4, с. 260].

Итак, если речь идет о са­мом спо­со­бе фи­ло­со­ф­ство­ва­ния, ко­то­рый ка­ким-то об­ра­зом от­ли­ча­ется от соб­ствен­но фи­ло­со­ф­ско­го, и это от­ли­чие

фиксируется с помощью предиката «религиозная», то возникает вопрос, каким именно образом данный предикат специфицирует понятие «философия»? Для ответа на него необходимо прояснить смысл предиката «религиозная». Пожалуй, единственный подход к этой задаче, не уводящий в дурную бесконечность уточняющих дефиниций, самый прямой — этимологический подход. Это с исчерпывающей полнотой продемонстрировал В. В. Бибихин: «Слово «религия» происходит от латинского *re-lego* «вновь собирать, повторно посещать, еще и еще вглядываться, перечитывать, вчитываться, снова обсуждать, тщательно обдумывать»/.../ *Religio* развертывает свое значение «совестливость, внимательность, добросовестность, благочестие, благоговение, богопочитание» дальше в «щепетильность, стеснительность, сознание греховности, вины, преступления». В основе всего ряда — способность человека отойти от суетливой спешки, вернуться к пройденному, обратить внимание, совестливо и тщательно вдуматься в то, что по-настоящему серьезно. «Религия» в смысле вдумчивой добросовестности — необходимое, хотя и не достаточное для философии настроение. Всякая философия религиозна задолго до того, как берется за «религиозные темы» [5, с. 36-37].

Таким образом, если при формальном анализе (например, у Шеллинга) термин «религиозная философия» обнаруживает свою противоречивость, то при содержательном анализе он обнаруживает свою тавтологичность, а значит — избыточность. Следовательно, этот термин никак не специфицирует ту или иную философскую традицию. Предикат «религиозная» здесь ничего не проясняет а, наоборот, затемняет.

Тем не менее, вопрос о специфике тех или иных философских традиций и концепций, к которым применяют предикат «религиозная» остается. Без прояснения этой специфики, хотя бы на уровне рабочей гипотезы, невозможно даже начать анализ. Термин «софиология», который также иногда используется для обозначения специфичности той или иной традиции (особенно часто по отношению к русской философии), вряд ли пригоден. Во-первых, чисто содержательно он применим далеко не во всех случаях; во-вторых, софиология есть, по сути, богословская ересь и путать ее с философией не следует; в-третьих, сама попытка выделения аспектов отношения к внешнему в Едином есть логическая бессмыслица (на это указывал еще Платон в «Пармениде»).

Наиболее пригоден, на наш взгляд, термин «теософия». Мы предлагаем его использовать по следующим причинам: во-первых, этот термин выражен простым, а не дескриптивным именем, следовательно, он защищен от внутреннего противоречия; во-вторых, он специфицирует этимологически предмет исследования по отношению к философии и теологии; в-третьих, он указывает на присутствие в нем и того и



другого, либо на возможность превращения и в то, и в другое, что важно для нашего демаркационного контекста.

Итак, мы останавливаем выбор на термине «теософия» по указанным выше причинам и, наполняя этот термин содержанием, попытаемся обозначить ту логику экспликации трансцендентного горизонта, которая, на наш взгляд, присуща и всем тем концепциям, которые традиционно относят к так называемой «религиозной философии».

Теперь возникает следующий вопрос: является ли теософия неким самобытным феноменом наряду с философией, теологией и наукой; или каким-то моментом, состоянием философии, теологии и науки, а если так, то каким именно? Когда и почему возникает это состояние, чем оно определяется?

Если подойти к этому вопросу только в деятельностном аспекте, то неизбежен уход в дурную бесконечность уточняющих дефиниций. Поэтому плодотворнее, на наш взгляд, попытаться рассмотреть проблему преимущественно в топическом аспекте: т. е. определить топос (местоположение) теософии по отношению к философии, теологии и науке как к уже устоявшимся позициям в онтологическом пространстве. Или, другими словами, попытаться выделить онтологический регион исследований, принадлежащий теософии и отличный от философского, теологического и научного. Либо показать, что такой регион отсутствует.

Итак, перед нами стоит задача определить местоположение интересующих нас феноменов в онтологическом пространстве по отношению друг к другу. Для этого необходимо предложить некоторую наглядную онтологическую модель, если угодно *toy model*. Число топосов в нашей модели должно быть не меньше, чем число уже существующих твердых позиций в онтологическом пространстве. Следовательно, если оставить пока открытым вопрос об онтологическом статусе теософии, то можно условно выделить следующую топику:

- 1) физическое пространство (пространство опыта),
- 2) метафизическое пространство (внеопытное пространство),
- 3) граница между ними (сверх-опытное, но не вне-опытное пространство).

Существование первых двух не нуждается в обосновании за очевидностью. Несколько сложнее обстоит дело с границей между физическим и метафизическим как особым пространством. Это не так очевидно и требует пояснений. Прежде всего, укажем на неустранимость самого понятия границы в познавательном процессе. Кроме пока-еще-непознанного, существует еще и качественная граница, указывающая на то, что в принципе знать нельзя. Так, нельзя непосредственно по-

знать то, чем познаешь; нельзя познать никакую вещь в модусе бытия-в-себе; в физическом познании нельзя преодолеть постоянную Планка при измерении квантовых объектов и т. д. Далее, границу для познания ставит сам язык. Из формальной логики хорошо известно, что операция ограничения объема понятия имеет четкий предел — единичное понятие. А вот операция обобщения объема понятия такого предела не имеет и доходит лишь до наиболее общих категорий, дальше которых идти некуда — пространство языка заканчивается. Существует так называемый неопределяемый минимум категорий, которые уже не могут быть выражены через другие категории. Такой набор из пяти категорий восходит еще к Платону. Будем считать, что сказанного достаточно для данного случая для введения в нашу модель третьей составляющей онтологического пространства — границы между физическим и метафизическим.

Мы называем это пространство сверх-опытным, но не вне-опытным, имея в виду следующее: к этой границе можно прикоснуться, но только с одной стороны — стороны опыта. Это значит, что целиком уйти внутрь этого пространства невозможно, т.к. это будет уход за пределы всякого возможного опыта, т.е. в мета-физическое пространство. К этой границе можно прикоснуться, но в тот же миг она ускользает, она как бы одновременно и доступна и недоступна. В этом смысле она не есть нечто вне-опытное как принципиально недоступное всякому опыту, но она есть также нечто сверх-опытное как превосходящее, трансцендирующее всякий наличный опыт. Теперь вернемся к самой модели.

Итак, первая составляющая онтологического пространства — пространство опыта (физическое пространство) — очевидно, принадлежит науке. Несмотря на все философские претензии к традиционным критериям научности, наука, по крайней мере, science, продолжает опираться на такие принципы, как верификация, фальсификация, простота, когерентность и т.д.

Второе — метафизическое — пространство мы отдаем теологии, именно теологии, а не философии или теософии. Философию мы помещаем в третье пространство, а о теософии будет разговор особый.

Ограничение топоса философии границей между физическим и метафизическим также нуждается в пояснении, ведь в философской классике от Аристотеля до Хайдеггера философия понимается именно как мета-физика, как нечто выходящее за пределы физического пространства. Но если, по Аристотелю, метафизика действительно есть нечто выходящее за пределы физического и взирающее на мир со стороны как на целое, то у Хайдеггера дело обстоит иначе. Метафизика,



согласно Хайдеггеру, есть нечто выходящее, трансцендирующее себя за пределы физического пространства («сущее в целом»), но не покинувшее, не ушедшее целиком из мира опыта. Ибо уйти, по Хайдеггеру, некуда — за пределами сущего оказывается Ничто [6, с. 39]. Таким образом, возможность постановки философских проблем, взятие под вопрос сущего как целого обеспечивается присутствием на границе («выдвинутостью в Ничто»). Прямое дело философа здесь — перейти на уровень рефлексии о том, что произошло в состоянии трансцендирования, а не вводить метафизические сущности для сглаживания противоречий реального опыта. Здесь возникает самое опасное для философа «искушение» — прибегнуть к помощи трансцендентного для решения возникших проблем. Но как только философ принимает это «искушение», он перестает быть самим собой, т.к. теряет свой собственный онтологический регион и вторгается на «чужую» территорию. Таким образом, мета-физическое пространство есть твердая позиция теологии, а не философии. Отграничивая же философию от пространства «мета», мы одновременно обосновывали ее присутствие на границе.

Теперь необходимо провести обоснование с другой стороны и пояснить, почему наука оставляет место на границе незанятым, освобождая его для философии, почему она не доходит до предела. У Владимира Волжского есть такой фрагмент: «...большинство классиков, много сделав для философии, в конце жизненного пути задавались вопросом: что такое философия? Парадокс: занимаюсь тем, не знаю чем. Если же серьезно подумать, то легко заметить, что такое состояние свойственно всем без исключения дисциплинам и видам деятельности. Их просто данный вопрос вовсе не интересует. Все они пасынки судьбы. Специфика философии и ее отличие от всех них состоит в том, что ее мучает и движет именно этот вопрос: что она есть» [7, с. 8]. Именно высказывание своей собственной сути предполагает выход в пограничную ситуацию, трансцендирование своего собственного наличного состояния. Наука же не может этого сделать своими собственными средствами: «...ее методы не дают ей возможности мыслить в указанном смысле слова. Я не могу, например, с помощью физических методов сказать, что такое физика. Что такое физика, я могу сказать лишь путем философского вопрошания. Положение «наука не мыслит» — не упрек, а только констатация внутренней структуры науки; ее сущность заключается в том, что она, с одной стороны, указывает на то, о чем мыслит философия, а с другой — то, о чем должно мыслить, забывает, оставляет вне своего рассмотрения» [8, с. 93].

Здесь речь идет, по существу, о ситуации научной революции, описанной Т. Куном. Именно крушение очередной научной парадигмы, пересмотр ее фундаментальных оснований и есть «высказывание наукой своей собственной сути», требующее выхода в пограничную ситуацию. Недаром личности, которые выступают на авансцену в такие моменты: Р. Декарт, Ф. Бэкон, Г. Галилей, И. Ньютон, Г. Лейбниц, М. Планк, А. Пуанкаре, А. Эйнштейн, Б. Рассел, И. Пригожин — принадлежат в равной мере и науке, и философии. В период же так называемого нормального развития наука действительно не доходит до границы. А если вдруг и доходит, то, выполняя требования критерия когерентности (согласованности с «базисом несомненности»), поворачивает назад, а не упирается в нее со всей силой, подобно философии.

В качестве еще одного аргумента в пользу тезиса о приоритете философии перед наукой в анализе пограничных ситуаций в познании можно указать на философскую нагруженность фундаментальных понятий, которыми оперирует наука, не отдавая себе в этом отчет. Эта ситуация ярко проиллюстрирована М. К. Мамардашвили на примере понятий «природа» и «время» [9]. Еще более ярким примером неосмотрительности науки может служить анализ понятия «существования». Дело в том, что уже простейшая констатация «А есть В» предполагает предварительное понимание того, что значит «есть», т.е. уже проделанную сложнейшую философскую работу, которую наука просто не замечает, потребляя некритически. Об этом неустанно твердил Хайдеггер, во всей остроте вновь поставивший вопрос: что значит быть?

Итак, наука сама себя запирает в границах физического пространства (так как мы его здесь определили). Таким образом, все три составляющих онтологического пространства оказываются занятыми, а каждая из трех дисциплин — наука, философия и теология — имеет свой собственный специфический онтологический регион. Но как же тогда обстоит дело с теософией? Если выделенная топика исчерпывает онтологическое пространство (в контексте исследовательской специфики) — а мы показали, что это так и есть, — то для теософии просто не остается места.

*Собственно, ни в какое здесь и сейчас ее просто не может быть, т.к. она всегда будет выступать то в облики науки, то в облики философии, то — теологии.* В этом случае говорить о теософии можно лишь условно в горизонте времени. Но нельзя ли заявить в качестве особого пространства совпадение (или неразличность) всех трех составляющих? Конечно, логически, это возможно. Но чем тогда это будет отличаться от художественного произведения? Ведь и



в науке, и в философии, и в теологии существуют свои специфические критерии истинности, строго заданные аксиомы и постулаты, догмы (в теологии), общезначимые методы, специфические модели и операции доказуемости. Но все это возможно только в свете каких-то твердо установленных границ.

Дело в том, что вообще всякая критика возможна только как отталкивающаяся от некоторой строго заданной границы, следовательно, необходима ясная топическая определенность. Только на основе предварительного топического разграничения возможно традиционное деятельностное разграничение — это, на наш взгляд, один из важнейших результатов философии М. Хайдеггера, поэтому мы не будем здесь эксплицировать данный тезис.

Таким образом, при отсутствии топической определенности невозможна и деятельностная, следовательно, все позволено: «пусть расцветает сто цветов». Не о чем спорить — было бы интересно. И такой критерий действительно выдвигался Л. Шестовым: «Все виды литературы хороши, кроме скучной, говорил Вольтер. Прав он? Конечно, прав. /.../ Ну а как с мировоззрениями? Вправе ли мы отвергнуть предлагаемую философскую систему только потому, что она скучна? Помоему, вправе» [10, с. 53]. Если так, тогда действительно не о чем спорить. Однако тот факт, что споры и в науке, и в философии, и в теологии никогда не прекращались, говорит о том, что все же как-то надо решать вопрос с истинностью и общезначимостью. Одного интереса (или веселья) — мало! К теософии же подобные требования неприменимы в принципе, т.к. при отсутствии исследовательских онтологических границ любой вправе заявлять все что угодно, поскольку никакая критика в его адрес неправомерна. Повторим еще раз, всякая возможная критика есть уже привязка к некоторой онтологической определенности, которая фундирует собой основания для критики. Если теософы все же берутся выставлять требования истинности и общезначимости, то они немедленно подпадают под уничтожающую критику Р. Карнапа, адресованную им, правда, метафизике (философии). Его критика, как нам представляется, совершенно справедлива, но затрагивает философию лишь тогда, когда она не удерживается в своих границах и превращается в теософию. Невозможность же редукции к протокольным предложениям пограничных ситуаций в познании, до которых доходит философия, еще не доказывает их нереальность и незаконность. Что же касается теософии, то, перефразируя Карнапа, можно сказать вместе с ним: ***в теософии нам не поможет ни Бог, ни черт.***

Таким образом, собственного онтологического региона теософия иметь не может. Она может только вторгаться в онтологические регио-

ны философии, теологии и науки, произвольно переходя из каждого в любой и, таким образом, деформируя их. Следовательно, *теософию уместно рассматривать либо в рамках науки, либо в рамках философии, либо в рамках теологии как имманентную деформирующую тенденцию.*

Таким образом, теософия есть именно псевдофеномен, претендующий на статус подлинного феномена. Поэтому проведение демаркации по отношению к теософии со стороны философии, науки и религии как подлинных, укорененных в онтологическом пространстве феноменов – представляется актуальной задачей. Причем при решении этой задачи неизбежно проведение демаркационного анализа между тремя подлинными феноменами, как было показано выше. Однако в этом случае демаркация должна проводиться не в позитивистском смысле, как жесткое отграничение на основе четко заданных критериев, а как демаркационная коммуникация и коммуникативное самоконституирование. При таком подходе основания демаркационных линий задаются ситуативно, а не априорно, и направлены не от заранее заданного центра к периферии, а непосредственно возникают в результате столкновения в коммуникации самих периферий. В результате некий смысловой центр, как узел коммуникации, оформляется не как предпосылка, а как результат.

Теперь попытаемся резюмировать в деятельностном аспекте проведенное выше топическое разграничение. Как было сказано в самом начале, решающее размежевание между рассматриваемыми феноменами состоит в способах экспликации трансцендентного горизонта. Причем наибольший интерес представляют для нас именно философия, теология и теософия. Так как специфика науки в данном контексте состоит как раз в отказе от попыток такой экспликации, что было обосновано выше.

Для иллюстрации самой сути проблемы воспользуемся еще одной цитатой из блестящей статьи В.В. Библихина: «Победой и философии, и христианства было то, что там, где философия воздержалась от “категорий”, христианство тоже воздержалось и дало определение таинственное немислимое /.../ Единый в Трех, Неслиянный и Нераздельный, при том, что каждый из Трех равен другим по достоинству — эти заведомо непостижимые формулы говорили о хорошей философской школе отцов Церкви. Они знали, что место, будто бы оставленное философией для именованного первого начала, в действительности занято полнотой опыта не неспособности, а законченной невозможности что-либо по-человечески сказать; то есть, что философия в своем молчании перед Началом уже сказала все, и дальше говорить Богу» [5, с. 41].



Дойдя до предела опыта, философия останавливается на границе и «воздерживается от категорий». Но и умолкнуть философия не может (если понимать слово «умолкнуть» буквально), а переходит на уровень рефлексии. Вот как описывает эту ситуацию М. К. Мамардашвили: «Нет такой точки, на которую можно было бы встать и со стороны на себя посмотреть. Есть трансцендирование, но нет трансцендентного. Есть действие в человеке какой-то силы, но приписывать ей цель и направление в виде предмета мы не имеем права /.../ Можно находиться в состоянии трансцендирования, но завоевать точку зрения и посмотреть, что трансцендентно предполагается — невозможно» [9, 12]. Таким образом, по отношению к трансцендентному горизонту для философа остается либо совершенно окольный, опосредованный путь — философская метафора, либо совершенно прямой путь — тавтология. Никакие «категории» здесь невозможны. Метафора исключает точность, а тавтология — понятность. И эти два полюса есть Сцилла и Харибда всякой философской попытки прорыва от мышления к бытию. Например, «огонь», «сфайрос», «благо», «нус» можно рассматривать как философские метафоры, а «мысль о бытии есть бытие», «*cogito ergo sum*», «верить, чтобы понимать и понимать, чтобы верить» можно рассматривать как философские тавтологии. Такие тавтологии М. К. Мамардашвили называл «продуктивными», они не являются чем-то негативным, подлежащим устранению (как в формальной логике). Такие тавтологии часто становятся силой, созидающей новые концепции.

Теология же, в отличие от философии, наводит мосты в метафизическое пространство, и значит, дает «определение», не довольствуясь метафорами и тавтологиями. Но «определение» это — «таинственное, немислимое». В качестве примера уже был использован догмат о Троице. Приведем еще один важный пример.

В 1351 г. на Константинопольском соборе был принят догмат о различении в Боге сущности и энергии. Это было необходимо для оправдания притязаний на возможность достижения объективной истины о Верховном Начале. Вместе с тем, православное богословие твердо стояло на том, что Бог абсолютно трансцендентен этому миру, а его сущность непознаваема. Тем не менее, мы можем познать объективную Истину, а значит и объективно познать Бога, поскольку Истина есть Бог. Но если Бог всецело есть сущность Бога, а сущность Бога непознаваема, то такой истины никогда не достигнуть. В этом случае не остается ничего другого, кроме признания субъективности и относительности истины. Но этот путь был неприемлем для православного богословия, а ограничиться метафорами и тавтологиями, т. е. остановиться там же, где философия, богословие не

могло по определению. Тогда и был принят догмат о различении в Боге сущности и энергии. Мы познаем, таким образом, не сущность Бога (которая остается трансцендентной), а энергии Бога. Одновременно с этим сами энергии объявлялись нетварными, т. е. Единое первоначало оказывалось множественным. Различие же между сущностью и энергией определялось именно таинственным, немислимым образом как *αδιαστατος διαφορά* «неразличимое различие». С философской точки зрения это *contradictio in adjecto*, но теология со своим «*credo qua absurdum est*» смело отмечает такие возражения.

«Ущербность» же теософии (и ее отличие от теологии), на наш взгляд, состоит именно в том, что она берется дать «нормальное», рациональное, категориальное определение, т. е., экстраполировать философские средства за пределы допустимого. Примером этого может служить так называемая софиология. Вот что пишет об этом В. В. Библихин: «Претензия на философски обоснованную трактовку Софии как обращенности Бога к миру не выдерживает критики: смешно, можно сказать с Плотинем, будто в простейшем Начале есть аспекты отношения к чему-то вне его /.../ Сплошное присутствие Софии в творении таинственно. Философия Софии рискует быть чем-то вроде объявления Бога-Отца тезисом, Сына — антитезисом, Духа Святого — синтезом. Нам кажется, что, беря слово “София” из почтенного контекста, мы уже что-то имеем в руках, но это не так. Мы можем очень много раз повторить это слово, не приблизившись к тому, о чем оно говорит /.../ Нужной ясности катастрофически не хватает так называемому Всеединству /.../ Первое Единство немисливо, потому что не имеет себе другого /.../ Мы либо окончательно перестаем знать, что такое “все”, раз оно состоит из непостижимых единств, либо “все” как математическая сумма единиц оказывается пропастью отделена от Целого. Тогда действительно, прав Лосев, сказать ли *все, единство, всеединство* или *ничто*, разницы нет. Работа философского прояснения здесь пока даже не началась. Учение о всеединстве у Владимира Соловьева живо не онтологией и логикой, здесь всеединству опоры нет, а богословием, а именно верой в то, что Бог должен был каким-то образом позаботиться о мире и не покидать его на произвол судьбы. Ни философия этой богословской проблеме, ни богословие философской проблеме целого и частей помочь не могут» [5, с. 42].

Итак, именно попытка рационального, логического решения проблем, связанных с экспликацией трансцендентного горизонта, превращает и философию, и теологию в псевдофеномены, т.е. в теософию (как мы ее здесь определили). При таком подходе возникает иллюзия решения проблем, но на самом деле происходит только их удвоение.



Дело в том, что существует два понимания трансцендентного: как принципиальной внеположенности сознанию (запредельности, потусторонности) – это понимание характерно для теологии, и как принципиальной незавершенности рефлексивного сосредоточения на проявлении в себе трансцендирования (по Мамардашвили) – это понимание характерно для феноменологической традиции в философии. Напомним, что Э. Гуссерль при исследовании примордиальной сферы в «Картезианских медитациях» натолкнулся на принципиальную нередуцируемость идеи «другого Я», т.е. «трансцендентное в имманентном». Эта трансцендентность определяется своей укорененностью в более глубоких слоях сознания, чем рефлексия. Уже это обстоятельство закрывает доступ для рационального разрешения этих проблем, как это пытается делать теософия». Однако, к имманентной трансцендентности есть хотя бы окольный, рефлексивный путь (как указывал Мамардашвили). Что же касается теологического понимания трансцендентности, то здесь нам действительно не поможет ни Бог, ни черт.

Таким образом, псевдофилософией теологию делает следующее:

1. Отсутствие самостоятельного онтологического региона.
2. Теологическое понимание трансцендентного горизонта.
3. Использование философских средств для экспликации теологически понимаемого горизонта.
4. Диффузия онтологических границ конституирующих философский, теологический и научный подходы к экспликации трансцендентного.

Дальнейшее развитие данной темы может состоять в прояснении вопросов о том, как и почему происходит выбор в пользу теософской экспликации трансцендентного? Какие онтологические импликации детерминируют реализацию теософской логики развертывания дискурса? В контексте какой проблемы происходит решающий экзистенциальный выбор, заставляющий теософа сделать прыжок в трансцендентное, принося в жертву философскую строгость анализа? Однако эти вопросы требуют отдельного подробного разбора, что является темой другой статьи.

### Библиографические ссылки

1. *Никифоров А. Л.* От формальной логике к истории науки. М., 1983.
2. *Кураев А.* Сатанизм для интеллигенции: (О Рерихах и Православии) М., 2006.
3. *Шеллинг В. Ф.* Философия искусства. М., 1966.
4. *Киреевский И. В.* Избранные статьи. М., 1984.



5. *Бибихин В. В.* Философия и религия // Вопросы философии. 1992. № 7.
6. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
7. *Волжский В.* Заметки о современном состоянии философии. 1991. № 1.
8. *Типсина А. Н.* Немецкий экзистенциализм и религия. Л., 1990.
9. *Мамардашвили М.* Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990. №10.
10. *Кураев А.* О вере и знании без антиномий // Вопросы философии. 1992. № 7.