

ЕДИНСТВО ВЕРЫ И ЗНАНИЯ КАК БАЗОВЫЙ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ СЕРЕДИНЫ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКОВ (СТАТЬЯ ВТОРАЯ)*

Аннотация: В статье анализируется процесс обоснования единства веры и знания как базового гносеологического принципа русской религиозной философии середины XIX - I пол. XX вв. Этот процесс осуществлялся двумя путями: с одной стороны, устранением противоречий между верой и знанием, с другой – выявлением антиномичности этих понятий. Однако оба направления, в конечном итоге, продвигались к оптимальному их соотношению, исходя из базового гносеологического понятия восточно-христианской традиции – гносиса как единства откровения и умозрения.

Ключевые слова: гносеология, вера, знание, принцип, тождество, антиномия, всеединство, православный энергетизм.

Русская философия середины XIX – I пол. XX вв., исходя из гносеологических интуиций славнофильства и всей предшествующей русской религиозной философии, опираясь на святоотеческую мысль, демонстрирует разные варианты философского обоснования принципа единства веры и знания. Это обоснование (как было подчеркнуто в предыдущей статье) осуществлялось двумя путями: один из них представлял собой попытку полностью устранить противоречия между верой и знанием, что приводило к неоправданному их сближению и даже отождествлению, либо растворению одного понятия в другом. Этим путем шли Вл.Соловьев, С.Н. и Е.Н.Трубецкие, С.Л.Франк, В.И.Несмелов. Другой путь предполагал акцентирование внимания на антиномичности этих гносеологических понятий, утверждение принципиального отличия веры от обычного знания и несводимости ее к разуму (П.Флоренский, С.Булгаков). При этом «антиномия» лишь усиливает момент противоречия в этом единстве, но не разрушает самого единства.

Первое направление, стремившееся к непротиворечивому единству веры и знания, опиралось, за исключением В.И.Несмелова, на методологическую базу всеединства и, по мнению некоторых исследователей, несло на себе печать рационализма в вопросах познания (10;241). И даже А.Ф.Лосев, считавший, что наличие у Вл.Соловьева учения о непостижимом «ничто» исключает возможность рационализма и логики как единственного свидетельства истины, все

же при анализе соотношения веры и разума у Вл.Соловьева отмечает: «Понятийная философия имела для Вл.Соловьева настолько самостоятельное значение, что, в сущности говоря, не нуждалась в авторитете веры», но тут же оговаривается, «но это не значило для него, что разум исключал веру и откровение, а только то, что разум, освобожденный от всяких авторитетов и представленный своей собственной свободой, сам приходит к тому же самому мировоззрению, которого требовал авторитет веры...В идеале...Вл.Соловьев мыслил себе такую понятийную систему разума, которая вполне параллельна вере и откровению, но создается собственными усилиями самого разума» (5; 335).

Сам А.Ф.Лосев, видя во взаимоотношениях веры и разума как элемент противоречия, так и элемент согласия, считал, что «согласие сердца и ума, веры и разума лучше, желательнее их противоречия и вражды, это согласие есть норма, идеал, то, что должно быть, а если так, то значит, это согласие и есть настоящая цель нашего умственного труда и, значит, непозволительно нам успокоиться, пока мы не осуществили для себя и для других этой полной истины, пока она не будет проведена через ясный свет сознания» (5;339).

Однако Вл.Соловьев значительно сокращает путь достижения этого идеала, переходя от идеи единства к фактическому ее утверждению, минуя такие важные для гносеологии вопросы как вопрос принципиального отличия веры от знания и вопрос об основаниях их единения. В том и заключается вся ценность этого единства, что кардинально различные гносеологические категории объединяют свои возможности в познавательном процессе, составляя тем самым противоречивое единство, противоречивую гармонию веры и знания.

Обозначенные выше направления русской философии по данному вопросу представляют собой две точки зрения на соотношение веры и знания, два варианта интерпретации философии всеединства. И если первое направление практически полностью наследует методологию всеединства, то второе обогащает ее положениями о православном энергетизме и мистицизме.

В рамках направления, стремящегося к единству и даже к отождествлению веры и знания, относится гносеологическая позиция С.Н. и

* © Бондарева Я.В.

Е.Н.Трубецких. С.Н.Трубецкой, отвергая как отвлеченный рационализм, так и мистический идеализм с его абсолютизацией веры, приходит к убеждению в том, что критерий истинного знания заключается в нераздельном единстве чувства, мысли и веры, составляющем «общую трансцендентальную форму» познания. Следуя за Вл.Соловьевым, С.Н.Трубецкой выделяет три источника наших знаний – эмпирический опыт, разум и веру, при этом опыт и разум устанавливают закономерную связь явлений, а вера – реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ. Можно выделить три аспекта понимания веры С.Н.Трубецким: -вера, удостоверяющая нас в реальности существующего, т.е. утверждающая бытие внешних предметов вообще; - вера в реальность других разумных существ; - вера, убеждающая в существовании высших духовных существ и Бога. При этом С.Н.Трубецкой допускает смешение как разных предметов веры, так и, соответственно, разных ее типов: веры как фактора познания и религиозной веры, которые у философа не противоречат друг другу, т.к. «предмет той и другой имеет одно и то же общее определение – сущее как реальный, являющий себя невещественный субъект» (12;668).

Словом, для С.Н.Трубецкого вера есть «непосредственное усвоение реальности и даже условие нашего самосознания», и в этом определении заключено «всё возможное содержание Веры». Такое расширительное толкование веры Трубецким проистекает из стремления не противопоставить, но интегрировать веру и разум. Но при этом нивелируется специфика религиозной веры, что приводит к доминированию рационализма, лишь дополненного верой. Это позволило В.В.Зеньковскому заключить, что «принцип чистого рационализма – и при том с включением сюда начал трансцендентализма – выражен здесь с полной ясностью...Перед нами своеобразный вариант гегельянства» (3;102). В результате примирительных синтезов устранялись все противоречия между верой и знанием и, как итог, возникало их практическое отождествление.

В отличие от С.Н.Трубецкого, Е.Н.Трубецкой различает веру как фактор познания вообще и мистическую веру: в любом акте познания с необходимостью присутствует вера, которую нельзя смешивать с верой мистической (религиозной), являющейся по существу свободной. Более того, Е.Н.Трубецкой различает логически необходимую веру в Абсолютное и религиозную веру в Бога, т.к. последняя предполагает нравственное, доверительное, личностное отношение к Абсолютному как к Богу, что «вносит в него такое содержание, которое не может быть а priori выведено из необходимых логических постулатов» (4;490).

В работе «Смысл жизни» Е.Н.Трубецкой уже

находит более тесную связь между верой (откровением) и знанием. Исходя из катафатического принципа, само познание обусловлено откровением в широком смысле слова, религиозное же откровение представляет узкий смысл откровения и завершается в личности Христа, когда неведомый Бог становится ведомым. Вместе с тем откровение деятельностно, т.е. требует определенных усилий, так как Бог может открыться лишь разумному и мыслящему существу, которое и способно опознать откровение как Откровение. Мысль, с его точки зрения, «богоносна», она присутствует во всякой логике и интуиции, поэтому «откровение совместимо с формами нашей умственной жизни», и, «размышляя о вере, мы ни шагу не можем сделать без логической необходимости...потому что логическое единство есть форма истины» (11; 253). Так, от антиномизма в вопросе веры и разума Е.Н.Трубецкой, в духе всеединства, переходит к их фактическому слиянию, так и не найдя гармоничного решения.

Объединение веры и знания, при котором стирается их специфика и несводимость друг к другу, присуще и философии С.Л.Франка. С его точки зрения вера может дополнять знание, «заполнять не охваченные им области, но прямо противоречить знанию она не может», и «можно найти знание, не убивающее веру, и веру, непротиворечащую знанию», что он и пытался реализовать в своей «научной метафизике», где вера проверяется и укрепляется знанием (16;337).

Вера представляется С.Л.Франку непосредственным знанием Бога, которое «свободно удостоверяется самой человеческой душой» (16;227). Кроме того, он не согласен с тем, что вера представляет собой суждение о трансцендентном предмете, которое не может быть проверено непосредственным опытом. В духе всеединства С.Л.Франк чрезмерно имманентизирует духовный опыт и понятие Абсолюта. Но при такой постановке вопроса вера поглощается знанием, исчезают ее онтологические и гносеологические основания. В духе Абельяра – *intelligo ut credam* – Франк уже хочет знать, а не слепо верить: «уже знать, что Бог есть, а потому можно и поверить» (16;233). Для него вера и знание не есть две разных противоположных доктрины, философские теории бытия, так как «вера только дополняет жизненную мудрость неверующего достоверным знанием иной реальности» (16;245).

Если С.Л.Франк представляет веру как род знания, то В.И.Несмелов, так же сближая эти факторы познания, напротив, знание включает в сферу веры как ее разновидность. Исходя из святоотеческой методологии, органично объединяющей умозрение и откровение в гносисе, В.И.Несмелов пишет в «Науке о человеке», что «каждое верова-

ние, даже самое наивное, по своему основанию и по своему логическому строению всегда и непременно есть познание», следовательно, вера не может противопоставляться другим видам познания или поглощаться ими. И поскольку вера возникает и развивается как познание, она не может существовать наряду со знанием как его особое выражение. Таким образом, вера и знание «существуют и могут существовать только в отношении разных предметов», но существуют не рядом, как две разные формы познания, а вместе, как два разных момента одного и того же процесса познания, который по различию своих моментов является и как процесс развития веры, и как процесс формации положительного знания» (9;96).

Отношения веры и знания не антиномичны и тем более не враждебны, а утверждение противоположного, с точки зрения В.И.Несмелова, является «вопиющим недоразумением». Однако из этих вполне справедливых суждений философ делает неожиданный вывод: «знание есть собственно вера, но только не вообще вера, а вера в высшей степени ее основательности» (9;103). И вновь граница между верой и знанием истончается до предела, утрачивается трансцендентный характер веры и, как результат, возникает упрощенная трактовка внутренней духовной жизни человека, лишенная сомнений и исканий. В.И.Несмелов, пытаясь дать обоснование разумности веры, сужает ее, по мысли Г.Флоровского, до уровня здравого смысла, стремясь «все сделать в христианстве совершенно ясным», что и привело к упрощению им истин веры. В.И.Несмелов даже надеялся, что в будущем будет доказано бытие Бога «с принудительной очевидностью видимого предмета» (9;353), что делает веру неким преходящим этапом длительного процесса познания.

Впрочем, как и у многих других философов, у В.И.Несмелова остается нерешенной проблема соотношения веры как фактора любого познания, и веры мистической, основанной на определенном религиозном вероисповедании. Только уяснив специфику веросознания, можно утверждать как ее неслиянность с разумом, так и их единство. Неслучайно в русской религиозной философии возникает направление, акцентирующее внимание на дуализме веры и знания, на их антиномичности.

Вектор этого направления был задан Ф.М.Достоевским, который призывал «жизнь полюбить больше, чем смысл ее», полюбить ее «прежде логики...непременно, чтобы прежде логики». Вера, с точки зрения Ф.М.Достоевского, должна быть совершенно свободна и не может зависеть ни от каких доказательств: «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущность вещей

нельзя постичь на земле» (2;290). Г.Флоровский, интерпретируя Ф.М.Достоевского, переводит его рассуждения в метафизическую плоскость: разум уничтожает свободу личности человека, доводами разума нельзя доказать бытие Бога, но «если бы и можно было, то этот доказанный логически Бог не был бы живым Богом» (15;72).

Метафизическое обоснование антиномизма веры и знания в дальнейшем осуществлялось П.Флоренским и С.Булгаковым. Необходимо отметить, что антиномичность является характерной чертой восточно-христианского мышления, а ее отсутствие порождало всевозможные ереси и догматические споры. Развивая свою гносеологию в русле греческой антиномической традиции, религиозные философы XIX – I пол. XX веков утверждали, что единая истина возможна только на небе, а у нас – лишь ее осколки, несопоставимые друг с другом (8;280). Это порождает антиномии, к которым можно отнести многие догматические положения: единосущие и триипостасность, нераздельное, но и неслиянное единство божественной и человеческой природ в личности Христа и т.д. П.Флоренский в «Столпе и утверждении истины» приводит таблицу библейских противоречий, утверждая, что только «в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но не рассудочно, а сверхрассудочным способом» (14;159). И само определение веры, которое дает философ, опираясь на Писание, оказывается неприемлемым для рассудка: «вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (14;69).

В отличие от Вл.Соловьева и С.Л.Франка, философы-«антиномисты» глубже осознавали специфику веры, так как в большей степени опирались на религиозный опыт, а не философские спекуляции, но при этом умалялось значение разума в духовном познании. Таким образом, направление, основывающееся на принципе «мистического алогизма», уходит в противоположную крайность – нивелирование значения разума, что чревато искажениями в самом веросознании, так как вера, лишенная знания, рискует превратиться в суеверие и утратить свой мистический смысл.

С точки зрения С.С.Хоружего, выявление в сознании лишь двух противоположных познавательных функций – веры и знания – неверно и является наследием кантовской методологии. Как и И.В.Киреевский, С.С.Хоружий справедливо считает, что гносеологическая палитра гораздо богаче, между *чистой мистикой и чистой логикой* «располагается обширное многообразие промежуточных форм, определяющие нормы которых богаче и гибче трех законов формальной логики, и в то же время – обязательнее и постижимее неисповедимых путей мистического созерцания» (17;104). К

таковым промежуточным формам он относит философский, диалектический разум, для которого антиномии не разрушительны, а побудительны. С.С.Хоружий приходит к выводу, что заблуждение П.Флоренского заключалось в непонимании того, что вера, будучи превыше рассудка, вовсе не антагонистична ему, она лишь «свободна по отношению к нему, не связана его ограничениями» (17;107). Отсюда – смешение П.Флоренским сверхрассудочного с анти-рассудочным.

Однако отождествление гносеологической позиции П.Флоренского с тертуллиановским «Credo, qua absurdum est» означало бы ее упрощение, ведь полное отрицание роли рассудка в вопросах веры, по Флоренскому, есть лишь первая ступень веры. Вторая ступень связана с осознанием предмета веры, когда вера становится «источником высшего разумения» (14;62) и выражается в «Credo ut intelligam» Ансельма Кентерберийского. Третья ступень связана с «уразумением» веры, которая становится поклонением ведомому Богу и тесно связана со знанием: «Границы знания и веры сливаются. Тают и текут рассудочные перегородки; весь рассудок претворяется в новую сущность» (14;62). «Intelligo ut credam» - вот высший гносеологический уровень, на котором вера и знание сливаются воедино.

Позднее П.Флоренский подтверждает данную позицию в рамках софиологии и христианского платонизма, стремясь логически привести природу разума к христианской теологии и показать, в противоположность Е.Н.Трубецкому, что сам разум, исходя из своей собственной внутренней природы, развертывается в догмат о Троице: «самоистинность Истины выражается...словом...единосущие. Таким образом, догмат троичности делается общим корнем религии и философии, и в нем преодолевается исконная противоборственность той и другой» (13;137).

Сторонником «мистического антиномизма» был и С.Булгаков, у которого, как и у П.Флоренского, вера не подчиняется категориям логического, дискурсивного познания. При этом вера не низводится на ступень «субъективного верования, вкуса или прихоти», но она имеет объективный характер и определяется как откровение Бога человеку. Однако, по С.Булгакову, вера, являясь видом познания без доказательств, «вне логического достижения, вне закона причинности и его убедительности», все же не чужда разуму, а является выражением «высшей разумности» (1;28). Рассудок же, находясь в другой плоскости познания, игнорирует веру, с неизбежностью противопоставляет ее себе, ибо «то, во что можно верить, нельзя знать, оно выходит за пределы знания, а в то, что можно знать, нельзя и не должно верить». Бог, являясь трансцендентной реальностью, не может

являться предметом научного знания, он познаётся только верой, которая есть «уверенность в невидимом как видимом, ожидаемом и уповаемом как настоящим». Но из этого С.Булгаков делает следующий вывод: вера не враждует со знанием, но в итоге сливается с ним и переходит в него. Таким образом, отрицание П.Флоренским возможности «разумной веры» трансформируется у С.Булгакова в утверждение «верующего разума» в духе восточно-христианского гносиса.

Антиномичность веры и знания подчеркивается С.Булгаковым в рассуждениях о независимости веры от интеллектуального уровня верующего: она не различается по своей природе у угольщика и философа. «Герои веры,- пишет С.Булгаков,- религиозные подвижники и святые, обладали различными познавательными способностями, иные же и совсем не были одарены в этом отношении, и, однако, это не мешало их чистому сердцу зреть Бога, ибо путь веры, религиозного ведения, лежит поверх пути знания, хотя бы и оккультного...Вере свойственна детскость не как отсутствие зрелости, но как некое положительное качество», «вера не есть метод познания с его верной, рассчитанной поступью, это безумие для мира сего, и его хочет Бог» (1;38,33).

И всё же гносеологический антиномизм, в отличие от западной схоластики, не рассекает единую целостность познавательного процесса и не утверждает самодостаточность как «естественного разума», так и веры. И П.Флоренский, и С.Булгаков, напротив, стремились к восполнению и преобразению разума, к восстановлению разорванного единства веры и знания, идя по пути выявления противоречий этого единства.

Противостояние веры и знания приводило к противостоянию философии и религии, что неприемлемо так же, как и их смешение. В сочинениях православных богословов I пол. XX в. – Г.Флоровского и Вл.Лосского – можно встретить элементы такого противостояния, проистекающего из смешения разных уровней веросознания – веры как фактора познания и религиозной веры. В частности, Г.Флоровский утверждал, что «лишь в вере постижение смысла», в то время как «знание скользит по поверхности», что верить надо «вопреки стонам рассудка», а религиозные откровения «решительно несовместимы в логические рамки» (15;82,83). Вторя С.Булгакову, он призывает к наивной, детской по своим основаниям, вере.

Парадоксальность, антиномичность веры отмечал и Вл.Лосский. Тайна веры и мистики находятся за пределами логики и метафизики, в «иной сфере бытия». Здесь вера «питает мысль» на пути к созерцанию божественной жизни (6;277), так как никакая спекулятивная философия не смогла подняться до тайны Пресвятой Троицы (7;137). И

тем не менее, Вл.Лосский утверждает, что вопрос о соотношении богословия и философии излишний, и он никогда не ставился на православном Востоке, так как опора на апофатический принцип давала возможность святым отцам свободно и естественно пользоваться философскими терминами, не рискуя быть плохо понятыми или впасть в какое-либо концептуальное богословие. Отход от апофатизма, напротив, привел к возникновению религиозной философии, что и вызвало к жизни неестественное противостояние богословия и философии, веры и знания.

Святоотеческая гносеологическая традиция основывается на убеждении, что познание на основе гносиса не призывает к незнанию и слепоте, но, являясь познанием особого рода, воздействует и чувства, и ум, но ум преображенный, религиозный: «мысль также должна раскрываться навстречу истине, вернее – ни то, ни другое в отдельности, но всё наше существо в едином горении и трезвении» (6;272). Так, Вл.Лосский, исходя из традиционного для греческой церкви антиномизма, приходит к единению веры и знания, которое происходит в апофатическом знании или ученом незнании, гносисе трансцендентного, постижении непостижимого.

То отождествляя веру и знание, то отдаляя их друг от друга, русская религиозная философия шла к оптимальному их соотношению, традиционному для восточно-христианской мысли. Не рационализация христианства, а христианизация ума, превращение философии в созерцание, перемещение разума в сферу апофатизма явились теми методологическими задачами, от способа решения которых зависело решение вопросов о реальности мистического опыта, о возможности сознательного общения с Богом, о конечном призвании человека, о возможности его обожения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцаний и умозрения. – М., 1994.
2. Достоевский Ф.М. ПСС в 30-ти тт. т. 14. – Л., 1980.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 тт. – М., 1991. т. 2. – Ч. 2.
4. Лопатин Л. Вл.С.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой // Миросозерцание В.С.Соловьева. т. II. – М., 1995.
5. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М., 1990.
6. Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – Киев, 1991.
7. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия // Мистическое богословие. – Киев, 1991.
8. Лосский Н.О. Преемники Вл.Соловьева // Путь. Кн. 1. – М., 1992.
9. Несмелов В.И. Наука о человеке: тома 1, 2. – Казань, 1994.
10. Сперанский И. Действительный смысл религиозно-философских воззрений Вл.Соловьева // Вера и зна-

ние. – 1901. – № 5, № 6.

11. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1994.
12. Трубецкой С.Н. Сочинения. – М., 1994.
13. Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. – М., 1996. – Т. 2.
14. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1992.
15. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М., 1998.
16. Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992.
17. Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского // Начала. № 4/1993. – М., 1994.

Y. Bondareva

THE UNITY OF FAITH AND KNOWLEDGE AS THE BASIC EPISTEMOLOGICAL PRINCIPLE OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY (XIX – I half XX centuries)

Abstract: The article analyses the process of formation and development of basic epistemological principle of Russian religious philosophy – the unity of Faith and Knowledge - during XIX – I half XX centuries. This process was carried out by two ways: from the one side, a contradiction between Faith and Knowledge was eliminated, from the other side, this contradiction was established. But, as a result, both of these directions advanced to optimal correlation of Faith and Knowledge taking as a basis the Orient orthodox epistemological tradition with central concept of Gnosis.

Key words: epistemology, Faith, Knowledge, principle, identity, contradiction, all-unity, the Orthodox Energetism.