

# РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

---

УДК 1(09)

**Бондарева Я.В.**

*Московский государственный областной университет*

## **ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

*Аннотация.* Базовые гносеологические принципы отечественной религиозно-философской мысли – принцип единства веры и знания и принцип символического реализма как единства апофатического и катафатического богопознания – способствовали обогащению философии элементами созерцания, становясь при этом теми методологическими основами, которые способствовали решению вопросов о возможности мистического опыта, о реальности сознательного общения с абсолютным началом, о конечном предназначении человека, о возможности его обожения. Преодолевая антиномическую разобщённость веры и знания, символа и реальности, отечественные философы шли к оптимальному их соотношению.

*Ключевые слова:* вера, знание, разум, реальность, символ, познание.

**Y. Bondareva**

*Moscow State Regional University*

## **THE EPISTEMOLOGICAL PRINCIPLES OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY**

*Abstract.* The basic epistemological principles of the Russian religious and philosophical thought – the principle of the unity of faith and knowledge, and the principle of symbolic realism as the unity of apophatic and the cataphatic knowledge of God – contributed to the enrichment of philosophy by the elements of contemplation becoming a methodological framework that assisted in the solution of the problems concerning the possibility of mystical experience, the reality of conscious communication with the absolute, human final destiny, and the possibility of theosis. Overcoming the antinomian dissociation of faith and knowledge, symbol and reality Russian philosophers moved towards their optimal combination.

*Key words:* faith, knowledge, mind, reality, character, knowledge.

---

© Бондарева Я.В., 2014.

К середине XIX в. в отечественной религиозно-философской мысли на основе как внешних, так и внутренних философско-богословских традиций наиболее рельефно проявились два гносеологических принципа: принцип единства веры и знания и принцип символического реализма как единства апофатического и катафатического богопознания.

*Первый принцип* сформировался в процессе неприятия европейской рационалистической и эмпирической философии, которая возводила непреодолимую гносеологическую преграду между верой и знанием, богословием и философией, откровением и умозрением. Русская религиозная философия, напротив, видела в объединении этих сфер единственно возможный путь к истинному знанию. Этот путь был унаследован из святоотеческой восточно-христианской традиции, он основывался на понятии «гносиса», обозначавшего «вѣдение» и представлявшего собой единство откровения и умозрения в познании, и перекликался с задачей «донести до Запада сокровища созерцательного христианского Востока через раскрытие своих принципов философствования» [1, с. 51].

В противоположность субъективному мистицизму начала XIX в., отвергавшему разум и переносившему акцент на веру, кантовский рационализм поставил перед отечественными философами задачу не только оправдать веру и вернуть её руководящий статус, но и органично сочетать её с рациональным мышлением. Задача эта была переформулирована И.В. Киреевским, призвавшим устранить болезненный антагонизм между умом и верой, со-

гласовать их между собой в целостном знании. Целостность познания для И.В. Киреевского означала признать в качестве источника такого не только логическое знание, но в поиске истины синтезировать возможности «чувств» с другими возможностями человеческого духа с целью достижения единого живого и цельного знания.

Впрочем, гносеологическая целостность означала для И.В. Киреевского не одни лишь веру и разум, пусть даже органично согласованные друг с другом, но предполагала более богатый спектр форм духовно-познавательной деятельности человека: под цельностью подразумевалось сочетание всех так называемых духовных сил – чувства, мышления, любви, эстетического созерцания, воли к истине и совести – всё то, что в совокупности впоследствии было названо А.С. Хомяковым «живознанием».

Славянофилам, правда, не удалось до конца раскрыть механизм такого единения, они не углубились в основания и сущность как веры, так и разума и остановились, по существу, лишь на провозглашении необходимости их синтеза. Далее русская философия, опираясь на гносеологические интуиции славянофилов и предшествующей им русской философско-богословской мысли, следуя святоотеческой традиции, предлагала различные формы философского обоснования идеи единства веры и разума. Обоснование это было представлено в двух вариантах: один из них основывался на стремлении полностью устранить противоречия между верой и рациональным мышлением, что заканчивалось их неоправданным сближением и даже отождествлением, либо растворением

одного понятия в другом. Этим путём шли Вл. Соловьёв, С.Л. Франк, братья Трубецкие и В.И. Несмелов. Другой вариант заострял внимание на несоместности этих гносеологических понятий, доказывал принципиальное отличие веры от обычного знания и несводимость её к разуму (С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). Но в результате антиномичность лишь обостряла момент противоречия в этом единстве, но не разрушала самого единства.

В первом направлении, стремившемся к слиянию веры и разума под эгидой второго, чётко просматривалось (за исключением В.И. Несмелова) влияние философии всеединства и, как следствие, включение элемента рационализма в вопросах познания. Здесь мыслилась такая понятийная система разума, которая может быть вполне параллельной откровению и вере, но создаётся при этом собственными усилиями самого разума.

Некоторые представители этого направления обогатили философию всеединства идеями православного энергетизма и мистицизма. Они стремились не просто к единству, но, скорее, к отождествлению веры и разума. Так, С.Н. Трубецкой, споря как с отвлечённым рационализмом, так и с мистическим идеализмом, абсолютизовавшим веру, сделал вывод о том, что критерием истинного знания является нераздельное единство чувств, мысли и веры, что составляет всеобщую трансцендентальную форму познания. Как и Вл. Соловьёв, С.Н. Трубецкой видел три источника знаний – эмпирический опыт, разум и веру, где опыт и разум выявляют закономерности связей явлений, а вера – реальность воспринимаемых и мыслимых нами существ.

Вера становится здесь непосредственным усвоением реальности и даже условием человеческого самознания, что невероятно расширяет содержание веры из стремления интегрировать веру и знание. При этом, однако, нивелируется сама специфика религиозной веры, что неизбежно ведёт к рационализму, лишь незначительно обогащённому верой. Таким образом, противоречия между верой и разумом устранялись, и, как результат примирительного синтеза, мы видим их практическое отождествление.

Слияние веры и разума, при котором нивелируется их специфика и несводимость друг к другу, характерно и для творчества С.Л. Франка. Он убеждён, что вера может органично дополнять логическое мышление, заполнять не охваченные им лакуны, но напрямую вступать в противоречие со знанием она не может. Кроме того, можно отыскать разум, не убивающий веру, а также веру, не противоречащую разуму, что он и пытался развивать в так называемой «научной метафизике», где вера обосновывается и проверяется знанием.

Впрочем, сама вера здесь не просто суждение о потустороннем предмете, которое не может быть сфальсифицировано непосредственным опытом. С.Л. Франк как последователь всеединства чрезмерно имманентизирует как понятие Абсолюта, так и духовный опыт вообще. Однако такая позиция приводит к полному поглощению веры знанием, когда гносеологические и онтологические основы веры исчезают вообще. Как и Абельяр (*intelligo ut credam*), С.Л. Франк хочет не слепо верить, но прежде всего знать, что Бог существует; потом же можно и по-

верить. Вера и разум предстают здесь не как две разные противоположные доктрины, философские онтологические и мировоззренческие теории, но взаимно дополняющие друг друга.

Второе направление акцентирует внимание на дуализме веры и разума, на их антиномичности. Ещё Ф.М. Достоевский призывал полюбить жизнь больше, чем её смысл, причём любовь эта должна быть вне и до её логического осмысления. Вера здесь освобождается от каких-либо 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, с. 290], в противном случае создаётся угроза уничтожения свободы разумом, так как доводами разума невозможно доказать божественное бытие.

Философское обоснование антиномических отношений веры и разума в дальнейшем осуществлялось С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским. Антиномизм вообще присущ восточно-христианскому мышлению, а его отсутствие порождало догматические споры и различные ереси. Выстраивая свои гносеологические конструкции на основе византийской антиномической традиции, религиозные мыслители XIX – первой половины XX века утверждали, что целостная истина возможна только в горнем мире, у нас же – лишь её осколки, трудно сопоставимые друг с другом. Эта несовместимость порождает, в свою очередь, антиномии, которые включены в содержание многих догматических положений: триипостасность и единосущие, неслиянное, но и нераздельное единство человеческой и божественной природы в личности Христа и т.д. В книге «Столп и утверждение истины»

П.А. Флоренский приводит таблицу подобных библейских «парадоксов», утверждая, что только «в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но не рассудочно, а сверхрассудочным способом» [4, с. 159]. Да и само определение веры, которое философ даёт, опираясь на Библию, оказывается неудобоваримым для разума: «вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» [4, с. 69].

В противоположность Вл. Соловьёву и С.Л. Франку, философы-«антиномисты» глубже понимали специфику веры, так как были ближе к религиозному опыту, а не философским спекуляциям. Однако они умаляли значение логики и интеллекта в духовном познании. П.А. Флоренский был убеждён, что истина и состоит в антиномиях, а они, в свою очередь, являются губительными для рассудка, от которого необходимо непременно отречься на путях к истине. В конечном итоге философ выступает против «разумной веры», за которую ратовал С.Л. Франк, видя в ней «крамолу против Бога», «чудовищное порождение человеческого эгоизма». Для П.А. Флоренского разумная вера видится результатом отсутствия антиномий, следовательно, необходимо «укротить» рассудочную деятельность, «пленив» рассудок послушанием вере.

Становится очевидным, что направление, основывавшееся на идее «мистического алогизма», тяготеет к противоположной крайности – к нивелированию значения разума, что может привести к искажениям в самом содержании веры: она, отсечённая от знания, теряет свой мистический смысл и превращается в суеверие.

Приблизительно так же рассуждал и С.Н. Булгаков, который, как П.А. Флоренский, не подчинял веру категориям дискурсивного, логического познания. При этом он не низводил веру на уровень прихоти, вкуса или субъективного верования, но придавал ей объективный характер и определял как откровение божественного человеку. И всё же для философа вера, как вид познания без доказательств, не является чуждой разуму, но выражает «высшую разумность». Разум же, принадлежа другому измерению познания, не воспринимает веру, игнорирует её, неизбежно противопоставляет её себе, так как то, во что мы верим, нам нельзя знать как выходящее за пределы знания, а в то, что мы можем знать, нам нельзя верить. Здесь важен вывод С. Булгакова о том, что вера не враждебна знанию, но в итоге, сливаясь с ним, переходит в него. Как видим, неприятие П.А. Флоренским «разумной веры» плавно переходит у С.Н. Булгакова в утверждение «верующего разума», традиционного для восточно-христианского гносиса.

Таким образом, антиномизм веры и знания, в противоположность западной схоластики, не рассекает единую целостность познавательного процесса и не утверждает самодостаточность как веры, так и «естественного разума», но напротив, стремится к преображению и восполнению разума, к восстановлению разорванного единства веры и знания, следуя по пути выявления противоречий этого единства.

*Второй принцип* – принцип символического реализма, основанный на апофатическом познании божественной реальности как главного объекта любой метафизической системы, рас-

крывает сущность такого познания в устранении всего эмпирического и умопостигаемого, а также в исключении самого понятия бытия в его рассудочном понимании, что само по себе невозможно без принятия во внимание рассмотренного выше первого гносеологического принципа.

Некоторое знание о божественной реальности становится возможным благодаря сочетанию апофатического, отрицательного, познания с катафатическим – положительным, утверждающим, что трансцендентное начало, пребывающее за пределами всего природного, есть также Бог, сам себя открывающий. Но это открытие происходит потому, что его сущность в своей глубине непознаваема; апофатический принцип не позволяет замыкаться на ограниченных понятиях о божественном.

В отечественной религиозной культуре, унаследовавшей от богословия как апофатическую, так и катафатическую методологию богопознания, их парадоксальное единство представлено принципом символического реализма, утверждающим, что божественное присутствие в природном и социальном мире представлено не в сущностном выражении, а в энергичных символах, образах и знаках, что продолжает святоотеческую методологическую традицию символического реализма.

Именно в таком ключе символ понимался в философии П.А. Флоренского, который развивал своё творчество в русле символического реализма и определял свою философию как «конкретную метафизику», вкладывая в это понятие необходимость согласования чувственного и духовного мо-

дусов бытия. Для П.А. Флоренского «конкретность» и есть то конкретное выражение духовного в чувственном, которое наблюдается при выражении ноумена в феномене, а именно – символичность. В русле гносеологического онтологизма философ развивал учение о целостной символической реальности, в которой не обнаруживается ни чистое бытие, ни чистое мышление, но всё представляет собой единый символ, который чувственно выражается в космосе и охватывает все символы природно-эмпирического бытия.

Символическая выраженность в понимании П.А. Флоренского – это «уподоблённость» физического мира миру духовному, при которой духовное обретается в некоем особом пространстве, где всё «вывернуто» и «мнимо», где законы, которым подчиняются процессы и предметы, в точности противоположны законам физического мира. В то же время эти миры объединены в целостный двусторонний мир, явления которого познаются под разными углами зрения: в физическом мире предмет становится видимым с помощью физического зрения как явление, в духовном – он же созерцается зрением духовным, зеркально противоположным первому. Подобная модель объединённых и при этом взаимно обратных миров полностью соответствует символической реальности, но выражает её незамысловато и прямолинейно, так как явление и сущность противопоставляются друг другу «выворачиванием наизнанку».

Состояние «вывернутости» символов физического мира является, по мысли философа, результатом его грехопадения. В таком мире явления

не могут выражать смысл в точности, так как это – прерогатива безгрешного, райского, совершенного бытия. Результатом грехопадения становится разрушение символической структуры реальности, т.е. адекватного отношения чувственного и духовного миров, где смысл получает ущербное, искажённое отражение в явлениях, где само человеческое восприятие утрачивает способность восприятия символов. Восстановление истинного символического устройства мира – вот главная задача человеческого бытия, и это восстановление необходимо осуществлять посредством преобразования, а точнее – преобразования человеческой природы, возвращения к совершенному состоянию Эдема.

И всё же, несмотря на повреждённость грехом, реальность по-прежнему остаётся в своей основе реальностью символической, так как состоит из обобщённых символов, являющихся предметом изучения «конкретной метафизики» П.А. Флоренского, «конкретного обследования» им явлений падшего мира с целью обнаружения из них духовного смысла. И так как реальность построена из символов, то и сама она познаётся в символах, которые обозначаются философом, с одной стороны, как «органы нашего общения с реальностью», а с другой – как критерий объективности познания, как «отверстия, пробитые в нашей субъективности» [3, с. 344].

С позиций символического реализма П.А. Флоренский пытался решать даже проблему истины: она, вернее наше о ней представление, только тогда наполнено содержанием, когда она хотя бы символически содержит в себе элемент Истины, и когда она

является «эмблемой какого-то основного свойства Истины», иными словами – «символом Вечности» [4, с. 145]. Результатом такого познания истины, и это отличает учение Флоренского от С.Л. Франка, должно быть не «учёное неведение», а «полное ведение», достигаемое на почве парадоксализма и антиномизма, своеобразных вариантов символично-реалистического познания.

Таким образом, рассмотренные два гносеологических принципа отечественной религиозно-философской мысли способствовали обогащению философии элементами созерцания, становясь при этом теми методологическими основами, которые спо-

собствовали решению вопросов о возможности мистического опыта, о реальности сознательного общения с абсолютным началом, о конечном предназначении человека, о возможности его обожения.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бузук Г.Л., Семаева И.И. Русская философия: истоки своеобразия // Вестник Московского государственного университета. Серия «Философские науки». 2012. №4. – С. 50–60.
2. Достоевский Ф.М. ПСС в 30-ти т. Т. 14. – Л.: Наука, 1980. – 560 с.
3. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М.: Эксмо, 2006. – 322 с.
4. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990. – 490 с.