

ЕДИНСТВО ВЕРЫ И ЗНАНИЯ КАК БАЗОВЫЙ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XI – СЕРЕДИНЫ XIX ВЕКОВ (СТАТЬЯ ПЕРВАЯ)*

Аннотация: В статье в историко-философском ключе анализируется процесс становления и развития базового гносеологического принципа русской религиозной философии – единства веры и знания, откровения и умозрения. В рассматриваемый период (с XI до середины XIX вв.) этот методологический процесс находит отражение в противоречивых отношениях философии и богословия и получает дальнейшее развитие в гносеологических концепциях II пол. XIX – I пол. XX вв.

Ключевые слова: вера, знание, принцип, богословие, философия, богопознание, библеизм.

Вопросы познания не были ведущими на этапе средневековой философии, но отодвигались на второй план, заслонялись темами человека и исторического процесса с выраженной моральной установкой. И всё же они волновали средневековых мыслителей и решались в направлении соотношения веры и знания, являясь отражением византийских споров по этой же проблематике.

В Византии Иоанн Златоуст объявил «внешнюю» философию изобретением дьявола, указывая, что Откровение сообщает всю истину во всём объеме и во всей достоверности, поэтому нет необходимости искать и доказывать какие-либо новые истины. Задача же богословия – уяснение истины Откровения и как можно более точное ее формулирование. На Соборе в Константинополе в 1082 г. церковь противопоставила философским учениям о Боге требование принимать христианское учение не разумом, а «чистой и прямодушной верой» и предала анафеме почитателей эллинской науки, признающих «тщетную» мудрость «внешних» философов за мудрость истинную. Противники этого одностороннего подхода к проблеме богопознания (например, Михаил Пселл) доказывали важность философии в понимании канонов. Признавая приоритет богословия над философией как человеческим знанием, они призывали всё же заниматься философией, извлекая из нее то, что не противоречит богословию.

Русская средневековая книжная мысль откликнулась на эти споры сочинением Нестора Летописца «Житие Феодосия Печерского», где отмечается, что Бог избрал пастыря и учителя не из языческих философов и не из тех, кто увлекается подобной философией, но просветил Феодосия

по-своему, дав ему более глубокое и важное внутреннее знание – веру и сделав его мудрее «внешних» философов.

Философские спекуляции вызывают подозрения, а отрыв философии от богословия осуждается. В сочинениях Кирилла Туровского еретики именуются «философами и книжниками злохитрыми, изрыгающими хуления», а впоследствии в школьных прописях философия отождествлялась с негодными Богу науками. Здесь содержались следующие наставления юношеству: «Братия, не высокоумствуйте! Если спросят тебя, знаешь ли философию, отвечай: еллинских борзостей не текох, риторских астрономов не читая, с мудрыми философами не бывая, философию ниже очима видех. Учуся книгам благодатного закона, как бы можно было мою грешную душу очистить от грехов» (4;278). Такой взгляд возвращал самоуверенность незнания: «Аще не учен словом, но не разумом, писал про себя древнерусский книжник, не учен диалектике, риторике и философии, но разум христов в себе имею» (4;278).

И, тем не менее, та же греческая традиция призывает согласовывать веру и знание, на что русская мысль отвечает философскими сочинениями Климента Смолятича («Притча о человеческом теле и душе», «Сказание об иноческом чине») (6;290-309). Считая, что все необходимое человек может извлечь из Святого Писания, Климент Смолятич всё же усматривал необходимость прибегать к разуму, к аллегорическому мышлению как основе экзегетики, помогающей уяснить смысл, не всегда выраженный в Писании явно. Правда, разум ограничен познанием вещественного мира, следовательно, нуждается в контроле, ибо, предоставленный самому себе, легко забывает об истинном разуме – Боге и «покоряется чувственным удам», ощущениям, когда человек перестает думать о высших ценностях и сосредотачивается на материальных. Во избежание подобного искажения в познании человек должен уравновесить собственный разум истиной, данной Богом, т.е. верой. Разум, дополненный верой, исправленный и направленный ею, есть «стройный разум». При этом мыслитель различал два вида богопознания: благодатное, которое следует из веры и доступно только святым, и «приточное» (спекулятивное), которое дается разумением заповедей Бога и открывается всем смертным.

* © Бондарева Я.В.

Принцип «строеного», целостного познания, аналогичного восточно-христианскому гносису, являлся центральным и для гносеологии Кирилла Туровского, утверждавшего, что ни веры, ни разума самих по себе недостаточно для познания, необходимо их единство. Одно лишь «сглядение» вещей может и не привести к Богу, поэтому, прежде всего, надо уверовать в Творца, а уже затем познавать его творения. Теологическая формула Кирилла Туровского «познавать веруя» устраняет необходимость использовать логику и рациональное мышление для оправдания вероисповедных формул, т.к. вера и есть тот регулятор, который указывает и цель, и пределы, и пути познания, преобразуя его в рамках евангельского смирения и послушания.

Важно отметить, что средневековые тексты, утверждая необходимость как веры, так и разума в познавательной деятельности, обнаруживают начала философии религии, для которой вера сама становится объектом познания и трактуется как вероучение, т.е. свод знаний о вере. В «Изборнике Святослава» 1073 г. вера понимается как сакральная и непреходящая ценность, которую необходимо хранить от еретиков, не пытаться исследовать разумом то, что требует для своего понимания только веру.

Исследователями выделяются следующие средневековые характеристики веры, которая понимается, во-первых, как мировоззренческая установка и интеллектуально-психологическая норма, настаивающая на необходимости безоговорочного признания всех догматов православия; во-вторых, как доверие к Богу и возможность осуществления всех его функций от креационизма до установки нравственных норм; в-третьих, как иррационально-волевой акт и метод, предполагающий сверхлогическое, интуитивное постижение и объяснение действительности (2;64). Но здесь же говорится о необходимости и разума, областью которого является реальный, окружающий человека мир. Он дополняет установки веры сведениями из мира, поэтому познание, основанное на единстве веры и знания, получает статус «прозрения».

И все же становится очевидным, что в тандеме «вера-разум» средневековые мыслители исходили из приоритета веры как руководящей разумом и организующей его. Так, в рассуждениях Максима Грека о познании полем разума являются «внешние» науки, которые по большей части вредны и «скрывают в себе пагубу», отвлекают от «истинной сладости» познания (5;207), если к изучению подходить без истинного основания – веры. Философия же, соединившая в себе знания «внешнее» и истинное, т.е. разум и веру, – есть благо: «Философия есть вещь священная и, без малого, воистину божественная, ибо поучает о Боге,

и о правде Его и о всеобъемлющем непостижимом Его промысле, хотя и не всё постигает, как непричастная божественного вдохновения, которое было присуще божественным пророкам, но целомудрие и кротость она восхваляет, и всяческое другое благоуукрашение нравов законополагает, и устанавливает наилучшее гражданство и, вообще говоря, всякую добродетель и всё доброе вводит во всю вселенную. По этой причине некто из древних сказал: «Более благодетельствует мне в этой жизни человек-философ, нежели добрый царь». С таковыми нам следует всегда жить вместе, как с такими, которые вводят истину и благочестие, и от них заимствовать лучшее и то, что споспешествует нам ко благочестию» (5;207). Из этих слов, являющимися поистине гимном философии, становится ясно, что принцип единства веры и знания в рассматриваемую эпоху выполнял не только когнитивную функцию, но и нравственно-воспитательную и мировоззренческую функции, когда истинность знания всегда должна быть подтверждена личными поступками.

Позиции знания в соотношении «вера-знание» значительно укрепляются в XVI в. в результате распространения и влияния, с одной стороны, богословия Иоанна Дамаскина (1), а с другой – западных рационалистических тенденций. Так, А.М.Курбский в своих сочинениях, исходя из единства веры и знания, говорит о необходимости совершенствования «средств и орудий» познания, о пользе развития и тренировке разума, что возможно через изучение законов логики и постоянное их использование в различных дисциплинах («Сказ о логике»). Но при этом автор подчеркивал, что не всегда следование законам логики может привести к истинным с точки зрения веры плодам. Для этого необходимо развивать и уточнять научное знание, не отказываясь от веры. В таком случае логику можно будет использовать и для борьбы с «неправильными» мыслями и выводами, и для борьбы с противниками истины, указывая на их логические промахи и ошибки. Таким образом, и с точки зрения А.М.Курбского знание должно развиваться под эгидой веры.

В XVII-XVIII вв. в результате событий исторического, политического и церковного характера (политический кризис начала XVII в., западные реформационные влияния, церковный раскол, петровские реформы, влияние латинской схоластики) меняется отношение к проявлениям рационального мышления в религиозной области. Такое мышление отождествляется со схоластическим стилем и методом, отвергается как «художество риторского ремесла», «плотское и внешнее мудрствование» (7;38). В такие моменты рассечения веры и знания на первый план выходит принцип библеизма, заменяющий деятельность пытливого

го разума и становящийся единственной твердой основой, на которую может опереться неискушенный в философствовании и богословствовании разум. Хитростям схоластики здесь противопоставляется простота веры, аскетическая верность и молитвенное напряжение: «Ты же, простой, неученый и смиренный Русине, простого и нехитрого Евангелия крепко держи, в нем же живот вечный тебе сокровенно есть» (7;38).

Отрыв веры от знания привел в этот период к отставанию православной богословско-философской мысли в вопросах теории веры и, в частности, в области формирования богословского понятийного аппарата. Была прервана работа, начатая в XVI в. Максимом Греком в области герменевтики в философско-филологических исследованиях («Толкование имен по алфавиту», «Беседования о пользе грамматики»), где автор говорит о необходимости использования понятий, соответствующих их значению: только познавший правильно философию «логичествует» и понимает это «тонкоречие». Для философии, с точки зрения Максима Грека, чрезвычайно важна точная ее передача, т.е. то, насколько письменный текст соответствует устной речи, насколько в записанном тексте сохраняется сам дух мысли, то, как передать высшее познание – познание Бога, в каких словах отразить созерцание Творца.

Однако к XVII в. иностранные авторы, ссылаясь на научную неразвитость славянского языка, видят единственный выход в латинской культуре: «Со славянским языком нельзя сделаться ученым. На этом языке нет ни грамматики, ни риторики, да и не может быть. Именно из-за славянского языка у православных нет иных школ, кроме начальных, для обучения грамоте. Отсюда общее невежество и заблуждение», - цитирует Г.Флоровский польско-католического богослова П.Скаргу (7;41). В результате латинской схоластической экспансии, наиболее ярко проявившейся в киевской богословской традиции (Петр Могила, Стефан Яворский), сложилась «подражательная и провинциальная схоластика, именно школьное богословие» (7;56). Словом, в православной мысли, оторванной от своих культурных корней, возникло раздвоение между опытом и мыслью, между верой и знанием.

Такое раздвоение обнаруживается и в философско-богословской мысли конца XVIII – начале XIX вв.: отречение от «горделивого Разума» привело к агностицизму, знанию с его понятиями противопоставлялось Откровение. И вновь принцип библеизма служил заменой знанию и понимался как единственное руководство, наставник, указывающий на Бога, обитающего в сердце. «Не так важны догматы и даже видимые таинства, сколько именно эта жизнь сердца» (7;137), – типичное суждение этого времени, в котором нарушается

принцип цельности, единства, в котором мнение (разум) противопоставляется сердцу (вере). «Мы не найдем у Спасителя никаких толков о догматах, а одни только практические аксиомы, поучающие, что делать и чего удаляться» (там же).

«Гордость разума» объявлялась причиной догматических споров и разделений между христианскими конфессиями. И только истинная церковь, основанная на одной вере, неподвластная наружным делениям, вмещает в себя весь человеческий род. Отказ от возможностей разума в религиозных вопросах приводил к мистическому субъективизму, пониманию христианства как сверхвременной и сверхисторической универсальной религии, летоисчисление которой сугубо индивидуально, т.е. берет отсчет от дня «вселения Христа в сердце». Отвержение «внешнего» христианства, несущего печать человеческого разума, вело, в конечном итоге, к неверному пониманию смысла церкви, соборности и христианства вообще.

И все же к концу XVIII – началу XIX вв. восточно-христианская гносеологическая традиция не была утрачена. Она не получила развития в официальной богословской среде, но сохранялась и прирастала в монашестве. Одним из наиболее ярких продолжателей прерванного дела Нила Сорского «по возвращению русского духа к византийским отцам» (7;135) был Паисий Величковский, который как переводчик святоотеческих текстов ввел в богословско-философский оборот понятие «ведение» как аналог греческого «гносис».

Очевидно, что методологические основы русской религиозной философии развивались в непростых, противоречивых отношениях с западной философией и богословием: с одной стороны, неоспоримо их мощное влияние, с другой – происходило их отторжение на глубинном уровне под влиянием византийского наследия, укоренившегося в русской религиозной культуре. А с 30-х годов XIX в. необходимость цельного знания, заключенного в принципе единства веры и знания, отстаивается активно и в светской религиозно-философской среде, в особенности, славянофильской мыслью.

В отличие от субъективного мистицизма начала XIX в., отвергавшего разум и переносившего акцент на веру, рационалистические тенденции послекантовской эпохи поставили перед славянофилами задачу не только оправдания веры и возвращения ее руководящего статуса, но и ее органичного сочетания с рациональным мышлением. Эта задача была сформулирована И.В.Киреевским: устранить «болезненное противоречие между умом и верою», «согласить веру и разум» в цельном знании. Цельность мышления для И.В.Киреевского – не признавать за единственный источник логи-

ческое знание; в поиске истины «сочетать чувство с другими силами духа, ...но чтоб постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разума, где все остальные силы сливаются в одно живое и цельное знание ума» (3).

В результате такого сочетания разум поднимается на ступень «духовного зрения» по аналогии с восточно-христианским гносисом, мышление возвышается «до сочувственного согласия с верою», вера (и Откровение) становится авторитетом одновременно и внешним и внутренним, «высшей разумностью, живительной для ума». Вместе с тем принцип гносеологической цельности, с точки зрения И.В.Киреевского, содержит в себе не только веру и разум, но гораздо более разнообразную палитру форм духовно-познавательной деятельности человека: цельность есть сочетание «всех духовных сил» - мышления, чувства, эстетического созерцания, любви, совести и воли к истине.

Принцип цельного знания обосновывался и в философии А.С.Хомякова как принцип «всецелого разума», правда, в соотношении веры и знания он отдает предпочтение вере как интуиции, способности непосредственно познавать подлинное живое бытие или «вещь в себе». Выступая против рационализма и рассудочности европейского просвещения, А.С.Хомяков утверждает, что всякая «живая истина, а тем паче истина Божественная, не укладывается в границах логического постижения». Она есть предмет веры, но не в смысле субъективной уверенности, а в смысле непосредственной данности. В то же время, несмотря на метафизичность, вера не противоречит рассудку, она даже нуждается в том, чтобы бесконечное богатство данных, приобретаемых ее «ясновидением», подвергалось анализу рассудка, ибо только там, где достигнуто сочетание веры и рассудка, получается «всцелый разум».

Однако славянофилы до конца не раскрыли механизм данного единения, не углубились в сущность и основания, как веры, так и знания, остановившись, по существу, лишь на провозглашении необходимости их единства. В дальнейшем русская философия, исходя из гносеологических интуиций славянофильства и всей предшествующей русской религиозной философии, опираясь на святоотеческую мысль, демонстрирует разные варианты философского обоснования принципа единства веры и знания. Это обоснование 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 усиливала момент противоречия в этом единстве, но не разрушала самого единства.

Однако каковы бы ни были гносеологические интуиции русской философии на этапе ее теоретической зрелости, очевидна их тесная связь с предшествующими этапами методологического поиска, ставшими фундаментом противоречивого единства веры и знания, откровения и умозрения, богословия и философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 1992.
2. Ионайтис О.Б. Русская средневековая философия и византийская традиция. – Екатеринбург, 1999.
3. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии.// Полн. собр. соч. в 2-х тт. – М., 1911.
4. Ключевский В.О. Сочинения в 9 тт. т3 Курс русской истории. – М., 1988.
5. Максим Грек. Послание к г-ну Феодору Ивановичу Карпову.//Сочинения преподобного Максима Грека.
6. Памятники литературы Древней Руси XII в. – М., 1980.
7. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.

Y. Bondareva

THE UNITY OF FAITH AND KNOWLEDGE AS THE BASIC EPISTEMOLOGICAL PRINCIPLE OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF XI – MID. XIX CENTURIES (ARTICLE THE FIRST)

Abstract: The article analyses the process of formation and development of basic epistemological principle of Russian religious philosophy – the unity of Faith and Knowledge. In considered period (XI – mid. XIX centuries) this methodological process is reflected in contradictory relations of theology and philosophy is developed in epistemological conceptions of I-st half XIX – II half XX cent.

Key words: belief, knowledge, principle, divinity, philosophy, bibleism.