

Т. Ф. Извекова

---

## **Сила противостоять.**

**Основные результаты  
историко-философского  
исследования проблемы  
соотношения веры  
и знания в западной  
и русской философии:  
экзистологический аспект**

**Т.Ф. Извекова**

**СИЛА ПРОТИВОСТОЯТЬ.  
Основные результаты историко-  
философского исследования проблемы  
соотношения веры и знания  
в западной и русской философии:  
ЭКЗИСТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Монография

Чебоксары  
Издательский дом «Среда»  
2021

УДК 1(091)  
ББК 87  
ИЗЗ

***Рецензенты:***

доктор философских наук, заведующая кафедрой  
ГАУ ДПО НСО «Новосибирский институт повышения  
квалификации и переподготовки работников образования»  
*Н.Е. Буланкина*

доктор философских наук, профессор  
ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет»  
*С.Г. Гутова*

доктор исторических наук, профессор  
ФГБОУ ВО «Мордовский государственный  
педагогический институт им. М.Е. Евсевьева»  
*Н.А. Милёшина*

**Извекова Т. Ф.**

**ИЗЗ** **Сила противостоять. Основные результаты историко-философского исследования проблемы соотношения веры и знания в западной и русской философии: экзистологический аспект** : монография / Т.Ф. Извекова. – Чебоксары: Издательский дом «Среда», 2021. – 160 с.

**ISBN 978-5-907411-79-1**

В монографии системно и подробно анализируются ключевые историко-философские и теоретико-методологические аспекты западной и русской философской мысли относительно постижения реальности через различные каналы познания и чувств. Особое внимание уделено концепции различия русской и западной философии, которая обнаруживается, прежде всего, в различном решении этими философиями основной экзистологической проблемы – проблемы соотношения веры и знания в человеческом познании.

Книга обращается не только к профессиональному философскому сообществу, но и к широкому кругу читателей, так как рассматривает вопросы, которые задает себе каждый думающий человек с критическим мышлением.

ISBN 978-5-907411-79-1  
DOI 10.31483/a-10337

© Извекова Т. Ф., 2021  
© ИД «Среда», оформление, 2021

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Вводная часть .....	4
ГЛАВА 1. ОБЩЕЕ, ЭКЗИСТОЛОГИЧЕСКОЕ И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ.....	6
1.1. Общее введение .....	6
1.2. Экзистологическое введение .....	11
1.3. Теоретико-методологическое введение.....	15
ГЛАВА 2. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ НАЧАЛ ЗАПАДНОЙ ЭКЗИСТОЛОГИИ .....	22
2.1. Античная экзистология: историко-философский аспект .....	22
2.2. Взаимосвязь экзистологии и ментальности, основные религиозные парадигмы .....	39
2.3. Западная экзистология: от «отцов церкви» до Спинозы .....	47
2.4. Западная экзистология: от Д. Локка до И. Канта.....	55
2.5. Западная экзистология: от Фихте до Гегеля .....	67
2.6. Западная экзистология: от Шопенгауэра до Маркса.....	76
2.7. Западная экзистология: от Ч. Пирса до А. Бергсона .....	84
2.8. Западная экзистология: общие выводы .....	91
ГЛАВА 3. РУССКАЯ ЭКЗИСТОЛОГИЯ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ.....	94
3.1. Русская экзистология: от П.Я. Чаадаева до В.С. Соловьева .....	95
3.2. Русская экзистология: от Н.Ф. Федорова до Н.О. Лосского.....	107
3.3. Русская экзистология: от Л.И. Шестова до Э.В. Ильенкова .....	118
3.4. Русская экзистология: Ф.М. Достоевский.....	131
3.5. Русская экзистология: общие выводы .....	141
Заключение .....	145
Библиографический список .....	147

## ВВОДНАЯ ЧАСТЬ

Данная монография – результат целостного историко-философского обоснования новой и, на наш взгляд, *важнейшей концепции*: исходный смысловой источник различия русской и западной философии, который обнаруживается, прежде всего, в различном решении этими философиями основной экзистологической проблемы – проблемы соотношения веры и знания в человеческом познании.

Эти философии – полные противоположности в решении онтологических, гносеологических, антропологических, аксиологических, религиозных и других фундаментальных проблем.

Но в чем главный смысловой источник такого удивительного феномена? В нашей работе показано, что таким базовым истоком их глобального противостояния является *коренное различие русской и западной экзистологий*. Именно экзистология является исходным и базовым ядром глобального противостояния русской и западной философии, заветным ключом глубинного понимания их фундаментального различия абсолютно во всем.

На первый взгляд, это выглядит весьма неожиданно – ведь у этих философий есть общая исходная духовно-интеллектуальная база – *античная философско-научная культура*. Если взглянуть на главную суть античной философии с выделенной нами экзистологической стороны, то нельзя не обратить внимание на то, что подчеркивал В.В. Зеньковский, обоснованно утверждая единство в ней и философии, устремленной к знанию, и определенного богословия, устремленного к вере. Ниже мы подробно остановимся на анализе античной философии в плане решения ею экзистологической проблемы, а здесь подчеркнем то, что в дальнейшем историческом развитии, особенно в Новое время, траектории развития западной и русской философий кардинально *разошлись* и главной причиной такого феномена явилась, как известно, *секуляризация* философской и научной мысли в Европе, т.е. именно то, что напрямую связано с экзистологией – философским решением проблемы соотношения веры и знания. Русская философия же в целом сумела не только сохранить античное единство начал веры и знания, но и чрезвычайно плодотворно развить важнейшую для всей философии экзистологическую проблематику, не поддавшись секуляризации. Общим результатом такого принципиально разного историче-

ского развития западной и русской экзистологий и стало абсолютное различие самих этих философий по всему спектру ее фундаментальной проблематики – онтологической, аксиологической, антропологической, теологической и др.

В монографии системно и подробно анализируются ключевые историко-философские и теоретико-методологические аспекты западной и русской экзистологий, а также те многочисленные следствия, которые вытекают из этого фундаментального различия, существенным образом предопределив как особенности мирового исторического развития человеческой цивилизации и культуры, так и их футурологические горизонты, напрямую зависящие от глубинного решения экзистологической проблемы. .

## ГЛАВА 1. ОБЩЕЕ, ЭКЗИСТОЛОГИЧЕСКОЕ И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

### 1.1. Общие введение

Проблема соотношения веры и знания в той или иной (явной или скрытой) форме – важнейший предмет исследований различных философов как в западной, так и русской философии; в настоящее время философскую науку, которая исследует духовные начала в их статусе либо знания, либо веры, часто называют *экзистологией* [4]. Мы, следуя этой традиции и полностью соглашаясь с ее фундаментальной значимостью для глубокого и целостного решения большинства онтологических, гносеологических, антропологических, аксиологических и иных проблем современной философии и науки, в данной монографии представляем свое историко-философское исследование давно всеми признанного феномена глобального противостояния западной и русской философии с *принципиально новой – именно экзистологической – стороны*. Такой *экзистологический исследовательский ракурс противостояния русской и западной философии* оказался очень продуктивным и позволил, как будет ниже показано и обосновано, прийти к многим крайне важным результатам, имеющим принципиальный, глубинно-сущностный характер.

Сразу же заметим, что, хотя общим духовно-интеллектуальным их истоком является во многом одна и та же античная философия, западная и русская философские исследовательские традиции – *принципиально различные*, в том числе в отношении решения основной проблемы данной монографии – взаимосвязи веры и знания в познавательном процессе. Более того, в монографии будет показано, что это исходное и во всем глубинное различие (которое будет всесторонне рассмотрено и обосновано в представленной работе) фактически определяет большинство других сущностных различий русской и западной философий. *Иначе говоря, одной из важнейших и определяющих сторон противостояния русской и западной философии является принципиальное различие именно их экзистологий.*

Такое понимание сути противостояния русской и западной философии стало основным итогом проведенного нами *историко-философского исследования, причем во многом инновационного*; суть наших инноваций в этой области подробно раскрыта и обоснована в начальной главе монографии.

В свою очередь, различие западной и русской философии в решении проблемы соотношения веры и знания, на наш взгляд, что и будет показано ниже, во многом имеет определяющее значение для *духовного развития человечества*. В монографии показано, что различие философий через анализ типов ментальности (религиозной и гностической) на самом деле есть не что иное, как дальнейшее движение в сторону постижения *именно экзистологии, т.е. глубинной взаимосвязи веры и знания*: сильная ментальность, т.е. ее религиозно-парадигмальный вариант, зиждется именно на вере – на вере в Абсолют, в Добро, в человека, который в состоянии победить зло, следуя Абсолюту и его Нравственному Закону. Подлинная вера всегда сакральна и, несмотря на свою неясность, непроявленность, таинственность, скрытость, «работает» замечательно эффективно и «сильно» – как во всем направляющая и организующая сила, как сила, объединяющая и одухотворяющая людей. Можно парадоксально заключить, что сильная ментальность зиждется на вроде бы слабой вере в то, что человеческому познанию во многом принципиально недоступно и непостижимо даже сегодня. В гностицизме же как в принципиально «атеистическом» мироощущении веры нет, есть лишь знание как итог общего существования и активности человека в мире, оставленном Богом. Это знание человека – обобщение его опыта, оно совсем без веры, без метафизики, без сакрального «обслуживает», в основном, профанную жизнь человека и только; выходит, что вроде бы достигшее непомерных высот и научного могущества знание способно породить только слабую ментальность, сопровождающую индивидуальную сытость и мещанскую устроенность далеко не всех особей во враждебном и исключительно профанном мире смертельного противостояния «всех против всех».

Получается, что два варианта ментальности человека напрямую связаны с экзистологией и порождают два совершенно разных варианта его бытия в мире, «несущие конструкции» которых – именно ментальность, вера и знание. Эти начала – мощные и во многом определяющие факторы строительства онтологии, гносеологии, аксиологии, теологии, социологии мира людей и, как общий итог, – его футурологии. Пренебрежение и тем более забвение в наш век полного господства позитивизма, утилитаризма, постмодернизма таких начал, как сакральное, вера, ценности, нравственность и др. – начал якобы совсем не обязательных, во многом смутных и неясных, давно



отживших свое время – на самом деле трагическое и губительное заблуждение, прямой путь к катастрофе земной цивилизации – ведь без этих якобы слабых феноменов нельзя построить сильной ментальности, а значит подлинное и единое общество людей. Любое самое сильное научное знание не может выполнить то, что для людей созидает вера, уступающая знанию в своей доказательности, техническом и технологическом могуществе, в ясности и содержательности, но даже при этих своих слабостях в целом является гораздо более сильным началом, чем знание.

Что же такое есть в вере, что делает ее главным началом для людей? В чем эта ничем не заменимая сила в вере? На наш взгляд, с ответом на этот вопрос блестяще справился Л.П. Карсавин; именно он показал, что так называемое чистое познание, главным продуктом которого является именно научное знание – исключительно искусственный конструкт, созданный человеком в своем эгоистическом антропоцентризме, находящимся в страхе и нежелании постигать мир во всей его сложности: «отъединенное от прочих качествований знание необходимо умалено в качестве знания» [96, с. 68]. Вот в чем дело: вера – из подлинного и сложного мира, а знание – из мира искусственного, воображаемого, во многом искаженного и во всем принципиально умаленного! Главный недостаток знания – его неподлинность, ограниченность, искусственность, во многом даже фальшивость: отвечая на множество разных вопросов, оно не отвечает на самые главные – что такое человек? Что такое Абсолют? В чем смысл человеческого бытия? Для чего мы в этом мире, какова наша космическая миссия? Что нас всех ждет в будущем? и т.д. Вместо такого рода ответов современная наука нам предлагает... маркетинговые стратегии, успешный менеджмент, человеческое бытие и активность как только «тела без органов» и с «закрытыми глазами» [95] без ответов на любые подлинно важные (метафизические) вопросы.

Итак, проведенный здесь историко-философский анализ веры, знания и ментальности позволяет теперь решить ранее недоступные проблемы; например, *осуществить самую настоящую процедуру измерения «веса» веры и знания*. В самом деле, главный предмет исследования в данной работе – ментальность становится самым настоящим инструментом измерения степени важности и мощи веры и знания, а объективный анализ этих двух начал, проведенный только что, убедительно показывает, что в иерархии ценностей для

мира людей вере никакое знание – вовсе не конкурент, поскольку вера продолжает представлять всю сложность мира, а не искусственно «усеченную» его часть, как знание. Фактически это еще одно подтверждение уже ранее полученного такого же нашего нового исследовательского результата – измерения степени значимости веры и знания путем сравнительного их сопоставления через понятийную пару «сакральное – профанное»: вера как начало из мира сакрального совершенно не сравнимо с тем началом, которое из мира профанного – со знанием. Иначе говоря, *у веры и знания – совершенно разные онтологические измерения*: вера – из неведомой, непрозрачной, непостижимой реальности высших, сакральных начал мира, из мира дольного и духовного, из мира целостного и сложного, из мира во всем бесконечного, а знание – из доступной человеческому познанию и опыту реальности профанных начал мира, из мира земного и материального, из мира локального человеческого опыта.

Имеющая гораздо большее влияние на цивилизационные и культурные мировые процессы западная философия своим *принципиально неверным* решением проблемы взаимосвязи веры и знания (своей ложной экзистологией) фактически завела современное человечество в череду нескончаемых кризисов – экономических, финансовых, экологических, политических, духовных, нравственных, ценностных и т.д. Господство западного философского влияния на протяжении многих веков на культуру и развитие земной цивилизации радикально исказило и даже извратило глубинное понимание всех мировых начал – онтологических, аксиологических, метафизических, нравственных, гносеологических, духовных, антропологических, религиозных, экономических, политических, социальных, проще сказать, исказило и извратило *абсолютно все*. Иначе говоря, мы в данной работе на исследовании вроде бы достаточно локальной проблемы *впервые показываем ее принципиально глобальное измерение*: господство западной философии для человечества имеет не только глубоко негативный, а во многом роковой и даже трагический исход. Парадокс исторического развития человечества под диктовку западного философского влияния состоит, на наш взгляд, в том, что такое «культурное» влияние было бы тем полезнее для жителей земли, чем оно было бы меньше; идеальная картина мирового развития была бы в том случае, если бы этого феномена в истории нашей цивилизации не было бы вообще.

Если же аналогичным образом постараться охарактеризовать влияние русской философии как на развитие человечества в целом, так и в отношении решения проблемы взаимосвязи веры и знания в частности, то главная мысль, которую мы хотим здесь выразить, заключается в том, что влияние русской философии, обладающей гораздо более глубокой и целостной экзистологией, на развитие человечества, к сожалению, *преступно мало и, к сожалению, совершенно незначительно*. И в этом феномене проявляется не только безусловное поражение самой русской философии, но и судьбоносная историческая неудача духовно-интеллектуального развития всего мирового сообщества. Все дело в том, что именно русская философия могла бы своим влиянием, если бы оно было примерно такого же масштаба, как и влияние западной философии, на все человеческое бытие привести земную цивилизацию пусть к не идеальным и не абсолютным, но все же к гораздо более привлекательным итогам ее развития. Почему? Да в силу того, что в ее общем арсенале решений проблемы соотношения веры и знания гораздо больше истины, красоты, добра, гораздо больше именно философской и метафизической глубины. *Экзистология русской философии могла бы стать основой совершенно иного человеческого бытия, принципиально другой онтологии, антропологии, аксиологии и т.д. существования человечества*. Но, увы, влияние русской философии на развитие мировых процессов при всех ее великих достоинствах – исторически мизерное, причем даже там, где ее господство должно было быть абсолютным – в самой России. Этот факт практически полного отсутствия влияния начал русской философии в устройении жизни российского государства просто поразителен! Одна из лучших философий не смогла стать значимым фактором строительства жизненных начал бытия и активности людей даже на собственной территории, уступив господство на ней всяким другим философиям, в первую очередь, именно западной! Гораздо более сильная философия оказалась побежденной слабой, причем даже на собственной территории! Теперь понятно, что другая сторона уже упомянутого выше парадокса исторического развития человечества практически без мощного русского философского влияния состоит, на наш взгляд, в том, что отсутствие такого – именно культурного – влияния было бы тем полезнее для жителей земли, чем оно было бы тоже меньше; идеальная картина мирового развития была бы в том случае, если бы и этого феномена в истории

нашей цивилизации не было бы вообще... Но, увы, бесконечно слабое влияние гораздо более сильной и глубокой, по своей сути, русской философии – безусловный исторический факт, по крайней мере, на начало двадцать первого века.

Почему так все произошло, как произошло, несомненно, имеет свои обоснованные и многочисленные причины, которые представляют интерес для исследователей. В данной же работе мы сосредоточимся на изучении в историческом ракурсе парадигмы *вера/знание*. А *общий замысел данной монографии* не ограничивается философским исследованием каких-то частных и тонкостей, интересных лишь «узким специалистам» в области, например, гносеологии или эпистемологии. Наше исследование поднимает вопросы, которыми задаются все мыслящие люди, для которых философские проблемы человеческого бытия значимы в такой же степени, как и глубинные тайны всего мирового целого.

## 1.2. Экзистологическое введение

В настоящее время понятия «знание» и «вера» чаще всего используются отдельно друг от друга, *изолированно*, без учета их глубинной сущностной взаимосвязи – ведь сферой господства феномена знания стали различные науки, а феномен веры чаще всего относят к религиозной сфере. Однако такое привычное для современности раздельное использование веры и знания вовсе не является обязательным по своей сути; для большей части многовековой истории человеческого познания эти феномены – *глубинно-взаимосвязанная, целостно-единая научная, теологическая и философская проблема*, которая перестала быть такой взаимосвязанной и целостной лишь относительно недавно – в Новое время; В.В. Зеньковский в этой связи метко подметил, что познавательное отделение веры от знания стало возможным благодаря утверждению *ложной идеи* о существовании некой «чистой философии» (и такой же якобы «чистой науки») и эта идея «есть излюбленная фикция у мыслителей Нового времени, которые нередко переносят эту фикцию и в античный мир» [1, с. 214].

В настоящее время исследователи проблемы соотношения веры и знания различают уже *несколько типов вер (верований)*: веру как «свойство (особенность) человеческой ментальности» [2, с. 99]; как *faith* – высшую степень убежденности, не нуждающейся в проверке

[2, с. 100]; как belief – «предположение правильности» чего-либо [2, с. 100]; как веру религиозную – «личностное самоопределение человека по отношению к имеющемуся у него знанию о мире и месте человека в нем» [2, с. 105]; как веру в теории познания и философии науки (веру в эпистемологическом смысле) – «субъективная уверенность, убежденность в чем-либо» [2, с. 107]; как веру философскую – «отказ от теоретизирования и придание большей значимости личностному фактору» [2, с. 108] и др.

При этом следует подчеркнуть, что вера религиозная имеет тоже свое сложное многообразие, поскольку различают два типа верований: экзотическо-магическую (иррациональную) [3]; этическую (гуманистическо-рационалистическую) [3].

Аналогично различают и *несколько типов знаний*: эпистеме, докса, пистис, техне, эмпейриа и др. (по Аристотелю); врожденное и приобретенное (по Декарту); впечатлений и идей (по Локку); истин факта и истин разума (по Лейбницу); практическое и теоретическое, эмпирическое (апостериорное) и трансцендентальное (априорное) (по Канту) и т.д. [2, с. 246–247].

Основные содержательные аспекты единства и взаимосвязи веры и знания предстают в своем онтологическом, гносеологическом, антропологическом, аксиологическом и теологическом разнообразии, что и неудивительно – ведь через ту или иную интерпретацию этих двух фундаментальных начал перед исследователем предстает совершенно разное представление о реальности (онтологии) и процессе ее познания (гносеологии), о человеке (философской антропологии), его ценностных началах (аксиологии), о глубокой метафизике смыслов и тайн всего мироздания, венчаемой Абсолютом и Вечностью (метафизике). Как будет показано в данном исследовании, *познавательная величина феномена взаимосвязи веры и знания равновелика фундаментальности вопроса о соотношении бытия и небытия, более того – напрямую от решения этого вопроса и зависит.*

Прямым доказательством высокой актуальности этой проблемы является появление *экзистологии* – философской науки о существовании сущностей (объектов) различной природы в статусе либо знания, либо веры [4].

Исторически исследование проблемы взаимосвязи веры и знания обнаруживается в самых первоначальных философских уче-

ниях и школах. В этом отношении феномен единства веры и знания – в полной мере *центральный узел* человеческих возможностей и пределов принципиально вариативного познания и понимания мира, такой же различной трактовки сущности существования и активности человека в окружающей его реальности. В античной философии, например, присутствие и значимость проблемы соотношения веры и знания определялось необходимостью различения истинного знания от знания ложного (мнения), знания чувственного от знания разумного, в котором, по Платону, важна не только истинность того или иного положения, но и его обоснованность. Но это *только одна сторона* проблемы соотношения веры и знания, хорошо известная и активно используемая в научном дискурсе; не менее значима и *другая сторона* постижения соотношения веры и знания в античной философии, которая, к сожалению, повсеместно опускается из рассмотрения. Для данного исследования она имеет принципиально важное, концептуальное значение, поэтому есть необходимость эту сторону проблемы сразу прояснить, приняв во внимание философские воззрения В.В. Зеньковского по этому вопросу: «Античная философия – как это было много раз показано – была в то же время и своеобразным богословием» [1, с. 214]. Это очень важное положение, поскольку из его содержания сразу следует, что изначально античная философия никогда не была «чистой философией», а знание – «чистым». Именно поэтому о вере и о знании следует вести речь как о *принципиально целостном* феномене, как о едином сущем, в котором наличествуют (одновременно и неразрывно) оба этих начала – *и вера, и знание*. Подтверждением такого понимания их соотношения является, например, античная трактовка одного из важнейших понятий – *архэ*: «Греческое *arche* есть одновременно и материальный источник всего существующего разнообразия, и божественное начало» [5, с. 8].

Это важное обстоятельство придает соотношению веры и знания фундаментальный смысл их взаимосвязи, крайне значимый для целей нашего исследования: «чистое» знание в античной философии, отделенное от такой же «чистой» веры, – это далеко не полная, достаточно поверхностная, принципиально секулярная интерпретация взаимосвязи веры и знания, которая идет от попыток мыслителей Нового времени различными новыми терминами (например, упо-

треблением понятия «естественный разум», в котором якобы присутствует исключительно обоснованное знание, «без всяких вер и метафизики») отделить «чистое» (научное) знание, рационально его обосновать, избавиться от веры в разных ее проявлениях; все такого рода попытки разделения этих начал присущи вовсе не философам античности, а именно мыслителям Нового времени – П. Гольбаху, К.А. Гельвецию, Ж.О. Ламетри, Д. Дидро и др. [1, с. 216]. Уже упоминаемый нами здесь В.В. Зеньковский подчеркивал, что «античные построения стали толковаться как построения *«естественного разума»*, не знающего Откровения» [1, с. 217]; хорошо видно, что именно с Нового времени и вплоть до наших дней проблема соотношения и взаимосвязи этих двух фундаментальных начал – веры и знания решается *односторонне, неполно, искаженно, без учета глубинного и сущностного их единства и целостности.*

Сразу зададимся принципиальным и злободневным вопросом: что скрывается за повсеместным невниманием современной науки к этой глубинной взаимосвязи одного начала – знания с началом другим – с верой? И может ли наука «работать» исключительно на только одном начале – на знании и при этом достигать подлинно глубинного познания вещей окружающего мира? Этот фундаментальный вопрос стоит перед человечеством уже много тысячелетий; если попытаться найти на него обоснованный ответ, то без погружения в историю науки и философии, в историю религии тоже просто не обойтись – именно это и осуществляется в данной монографии.

Почему эта проблема столь актуальна именно в наше историческое время? Ответ – на поверхности: все дело в том, что так называемая современная наука с господствующими в ней позитивизмом, модернизмом и другим подобным «исследовательским» инструментарием («органом») на самом деле бесконечно далека от подлинного познания, от погружения в истинную мировую реальность, от глубинного постижения человека. Вместо всего этого подлинного и сложного многообразия наука «исследует» собственные иллюзорные конструкторы: «...Вся человеческая ученость ограничивается знанием “объективного”, “объектного”, а значит самим же человеком сконструированного мира... знанием мира, отраженного в кривом и плохо отшлифованном зеркале его сознания» [151, с. 27]. Наука совсем не столь могущественна и эффективна, сколь она сама о себе мнит – эти необоснованные претензии науки на центральное место

в человеческом познании – не более чем ее самодовольная и иллюзорная «тщета науки» (авторство этого термина принадлежит Г.Г. Майорову) [151, с. 23], связанная с «типичным для нашей цивилизации господско-рабским отношением к действительности, таким, когда вещи и люди рассматриваются не как нечто самобытное и самоценное, а как нечто подручное и инструментальное, как средства и предметы владения, как то, из чего мы можем извлечь для себя пользу или удовольствие» [151, с. 24]. Всем содержанием нашей монографии мы вновь и вновь будем обосновывать это одно из центральных положений данной работы, рассматривая его то с историко-философской, то с онтологической, то с гносеологической, то с метафизической стороны.

Совершенно прав Г.Г. Майоров, утверждая необходимость радикального изменения отношения со стороны ученого сообщества «к самим вещам, которые оно исследуют, а в связи с этим – и отношения к истине, которое оно ищет» [151, с. 23]. Нам представляется особо необходимым здесь подчеркнуть, что такое изменение отношения ученых к своей активности не может по-настоящему быть осуществлено без принципиально иного – целостного и глубинного – и к проблеме соотношения веры и знания в человеческом познании.

В данной работе историко-философскому анализу воззрений философов и ученых самых разных исторических эпох относительно решения проблемы соотношения веры и знания уделено самое пристальное внимание, причем на основе использования нашего авторского теоретико-методологического подхода – *полипонятийного*, суть которого в рассмотрении всех категорий, в том числе веры и знания, в неразрывном единстве и взаимосвязи.

### 1.3. Теоретико-методологическое введение

В содержательном разнообразии важного и необходимого для целей любого историко-философского исследования достаточно легко потеряться и заблудиться как в замысловатом лабиринте; чтобы этого не случилось, необходимо постоянно опираться на крепкую и надежную опору – на *методологию научного исследования*. Мы остановимся на вопросе познавательного учета взаимосвязи и целостности *абсолютных* и *относительных* моментов в



процессе историко-философского исследования, от которых напрямую содержательно-структурно и концептуально зависят такие важнейшие начала любого исследования, в том числе начал экзистологии, как его «*объект*», «*предмет*», «*новизна*» и др.

*Относительное* здесь уже определенным образом нами проявлено, а где в историко-философском исследовании *абсолютное*? Об этом – несколько позже, после теоретико-методологического анализа других важных сторон познавательного процесса в такого рода исследовании.

Итак, *наша авторская модель* решения всех обозначенных выше теоретико-методологических проблем историко-философского исследования такова. При осуществлении такого исследования крайне важное значение имеет научно-корректное решение целого ряда проблем *теоретико-методологического характера*, связанных:

а) с определением *объекта и предмета* историко-философского исследования;

б) с содержательной *интерпретацией историко-философского феномена* (феномена из «прошлого») в контексте современного философского дискурса (некоего смыслового синтеза «прошлого» и «настоящего»);

в) с трактовкой *научной новизны* такого исследования и другими вопросами, требующими тщательного учета и соответствующего научного понимания.

В данной работе именно эти проблемы как раз и рассматриваются с позиций современных методологических требований, итоговыми результатами чего являются наши *новые трактовки*:

а) объекта и предмета историко-философского исследования;

б) современной интерпретации его результатов;

в) новизны историко-философского исследования.

Поскольку все эти основные результаты исследования имеют, на наш взгляд, универсальный и общезначимый характер, они поэтому и стали *основной целью* данной научной работы, посвященной экзистологии.

При исследовании любой проблемы из перечисленных выше научных направлений познание начинается активностью с соответствующей *историко-философской действительностью*, которая, согласно современным теоретико-методологическим представлениям исторической науки [90], представляет собой *объективную*

*историческую реальность*, противостоящую субъекту исторического познания. В классической науке понятие «объективная историческая реальность» отождествлялось с понятием «историческая действительность», что означало существование только единственного «прошлого», фиксирующего тот или иной исторический, в нашем случае – историко-философский феномен. Совсем иначе решается эта проблема «прошлого» в неклассической исторической науке, где «прошлое» теперь представлено уже не одним, а двумя разными «мирами прошлого»: миром исторической действительности и миром исторической реальности. Если *мир исторической действительности* – это «прошлое», вовлеченное в процесс познания, то *мир исторической реальности* – это образ «прошлого», сконструированный в сознании субъекта исторического познания.

Такое различие двух миров «прошлых» – исторической действительности и исторической реальности – принципиально важно и конструктивно для любого историко-философского исследования, поскольку показывает высокую исследовательскую значимость именно теоретико-методологического его аспекта. В самом деле, теперь вполне понятно, что в «прошлое как историческую реальность» (в предмет такого исследования) именно методология как бы «пропускает» только то содержание из «прошлого как исторической действительности» (из объекта историко-философского познания), которое участвует в *конструировании предметного поля познания*; оно, как хорошо видно, формируется именно методологической *составляющей* такого рода исследования. Но здесь есть еще одна исследовательская трудность: согласно современным научным представлениям [90], историческая действительность как «прошлое» в настоящем существует в трех основных формах: *утилитарное прошлое* (как дидактический сегмент настоящего); *зафиксированное прошлое* (как продукты прошлой человеческой деятельности, сохранившиеся в настоящем); *когнитивное прошлое* (как образ прошлого в историческом сознании). Очевидно, что в историко-философском исследовании под исторической действительностью следует понимать лишь только *третью* ее форму – именно *когнитивное* прошлое, т.е. то прошлое, которое существует только в сознании субъекта (философов различных исторических эпох) – как «историческая реальность». Иначе говоря, никакого другого прошлого, кроме «прошлого как исторической реальности» (*измененной* познавательным актом *конкретного*

субъекта), в историко-философском исследовании просто нет; именно такое прошлое и выполняет: а) функции *объекта* в исследовании; б) функции *субъекта* историко-философского познания.

Сразу возникает вопрос принципиального характера: как одно и то же «прошлое как историческую реальность» различить в их разных функциональных проявлениях в исследовании: в одном случае – как его *объекта*, а в другом – как *субъекта*? Этой методологической проблеме нашел интересное решение М. Хайдеггер [91]; оно вполне подходит и для историко-философского исследования. Хайдеггер делит прошлое как историческую действительность на *темподесинентное* (главное характеристическое свойство такого типа исторической действительности состоит в том, что оно не оставляет никаких «считываемых» следов в настоящем, уходит из бытия безвозвратно) и на *трансцендентальное* (такое прошлое, которое оставляет некие «следы-посредники» в настоящем и благодаря им остается «доступным» для исследования в настоящем). Если с такого рода позиций подходить к определению *объекта* историко-философского исследования, то тогда вполне корректно его понимать именно как «следы-посредники» трансцендентальной исторической *реальности*, по Хайдеггеру (именно реальности, а не действительности – ведь у историка философии «осталось» прошлое только как третья его форма, как когнитивное прошлое, существующее лишь в сознании познающего субъекта). Если же следовать познавательной традиции Хайдеггера и в определении *предмета* такого исследования, то им окажется то содержание, которое связывает (через поиски взаимосвязей и реконструкцию разных исторических реальностей) непосредственно или опосредованно именно эти «следы-посредники» в некие их сложные *идейно-смысловые конструкторы* в различных историко-реальных контекстах. Таким образом, в историко-философском исследовании присутствуют два «прошлого»: в качестве *объекта* исследования – «следы-посредники» трансцендентальной исторической реальности *сами по себе*, как некие исторические предания в форме идей, взглядов, теорий, концепций из прошлого, а в качестве *предмета* историко-философского исследования – их разновременные, из разных исторических реальностей *идейно-смысловые конструкторы*. Например, объектом исследования могут быть те непосредственные «следы-посредники», которые оставлены тем или иным философом в качестве идей, теорий, понятий, учений и т.д.; чтобы из

них сформировать предмет исследования, необходимо «следы-посредники» как бы «погрузить» в различные исторические реальности и в таком контексте исследовать на поиск того или иного философского дискурса от такого *связанного и целостного*, принципиально *системного* конструкта. Иначе говоря, если коротко выразить самое существенное в этих важнейших понятиях историко-философского исследования, то объект исследования – это «следы-посредники» сами по себе, а вот предмет – их сущностная *интерпретация (реконструкция)*, причем *обязательно в контексте* тех или иных исторических реальностей.

На наш взгляд, наличие *целых двух «прошлых»* в любом историко-философском исследовании требует их учета не только при определении объекта и предмета такого рода исследования (мы это показали выше), но и при определении *новизны* того или иного историко-философского исследования. Также заметим, что смысл абсолютного в структуре историко-философского исследования *пока* еще никак нами не проявлен, этот элемент работы получит свое развитие чуть ниже, когда для этого будут нами подготовлены все необходимые познавательные средства и условия.

Известно, что *главная цель* любого историко-философского исследования [90] всегда связана с решением двоякой проблемы: с одной стороны, необходимо как можно более точно и без каких-либо смысловых искажений, что называется фактографически, воспроизвести суть того или иного идейно-познавательного события, имевшего место в истории развития философской мысли, найти его подлинные «следы-посредники»; с другой стороны, с позиций уже современного этапа развития философского знания крайне важно это событие подвергнуть всесторонней теоретико-методологической аналитике для целостного и многоэтапного постижения его глубинных смыслов, конкретики содержательных аспектов, общих и особенных сторон динамики и развития, взаимосвязи с другими философскими, научными, религиозными, идейно-культурными и другими феноменами. Все эти исследовательские операции настоящего историка философии должны быть крайне тонкими, аккуратными и даже трепетно-деликатными. Поскольку познавательное вторжение из современности в исторически давно состоявшееся философское событие, в его содержание и смысловое понимание означает, во-первых, бережное сохранение исходного и исторически-конкретного его начала и, во-вторых, подлинное определение

нового «места в строю» этому историко-философскому феномену, но теперь уже в общем контексте современных философских представлений. Учитывая вышесказанное, можно тогда *основную цель любого историко-философского исследования* интерпретировать как обоснованное и аргументированное (в первую очередь, исходным, исторически-конкретным содержанием данного идейно-познавательного события – его «следами-посредниками») самое настоящее *«переоткрытие»* ранее уже найденного, как *новое постижение* бережно сохраненного исторически-конкретного явления в принципиально другом (именно современном) философском и научном контексте.

*Конечным результатом* историко-философского исследования тогда выступает некий феномен («продукт» исследования), принципиальная структура которого может быть представлена как единство и целостность двух главных содержательных и смысловых частей: *части А – «ядра» данного феномена*, представленного именно исходным конкретно-историческим философским знанием, его неизменным «прошлым как исторической реальностью»; *части В – «приращения»* данного историко-философского феномена, состоящего из всего того содержательного многообразия идейно-философских и научных достижений *современности* (из «прошлого как исторической реальности», но только из настоящего времени), которое принципиально-необходимым (обоснованным и аргументированным) образом познавательно «притягивается» к части А как начала относительные и дополняет ее до целостного и полного понимания и объяснения – именно содержание этого «приращения» и будет основным элементом *новизны* историко-философского исследования.

Таким образом, любое историко-философское *исследование как познавательный процесс* структурно тоже может быть представлено как целостное единство двух атрибутивных его этапов: *первого*, обращенного к работе с «ядром», т.е. с сохраненным в неизменном виде, по возможности, исходным конкретно-историческим философским знанием, и *второго*, ориентированного на поиск его «приращения» – того содержания философских и научных достижений современности, которое принципиально-необходимо для целостного и полного понимания и объяснения данного предмета

историко-философского познания (с «настоящим» как относительным началом, которое легко представимо как «прошлое в формате исторической реальности», но для настоящего времени).

Новизна любого историко-философского исследования – итоговый результат двух главных познавательных и исследовательских операций: *историко-философского анализа – репродукции* «прошлого как исторической реальности» – операции, главным критерием корректности которой будет обязательная неизменность идейно-философского феномена, его в этом плане абсолютность; *историко-философского синтеза как творческого акта* – операции, главным смыслом которой является обоснованный поиск единства и целостности репродуктивно-приведенного к этому синтезу «прошлого» и творчески-измененного, определенным образом отобранного для данного историко-философского исследования и поэтому только особенного «настоящего» (относительного), причем главным критерием корректности вовлечения этого «настоящего» (содержания современного философского дискурса) в осуществляемый синтез с «прошлым» будет обязательная обоснованность именно его необходимости («присутствия») в данном исследовании. Заметим, что самым простым и очевидным признаком подлинной востребованности «настоящего» в отношении «прошлого» является, очевидно, принадлежность этого материала к *понятийно-сетевому комплексу или к спектру понятий-оппозиций* исследуемого идейно-философского феномена.

Все вышесказанное – авторский исследовательский инструментальный метод решения проблем экзистологии, которую мы в данной монографии исследуем как базовый источник глобального противостояния русской и западной философии.

## ГЛАВА 2. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ НАЧАЛ ЗАПАДНОЙ ЭКЗИСТОЛОГИИ

### 2.1. Античная экзистология: историко-философский аспект

Исторически исследование проблемы взаимосвязи веры и знания обнаруживается еще с древнейших мифологических времен; в этом отношении решение этой проблемы – в полной мере один из *центральных узлов* человеческих возможностей и пределов принципиально вариативного познания и понимания мира, такой же различной трактовки сущности существования и активности человека в окружающей его реальности.

Постижение сущности такого рода взаимосвязи чаще всего реализовывалось *в бинарном варианте* исследования самих этих понятий – путем анализа понятийного комплекса «вера – знание», без задействования в познавательных целях более широкого понятийного контекста. Такой – бинарный – исследовательский подход реализован в двух важнейших многовековых исследовательских традициях: в *эпистемизме* (от греч. episteme – знание), утверждавшем в человеческом познании первичность знания по отношению к вере и, следовательно, первичность дискурсивного, опосредствованного мышления; в *фидеизме* (от лат. fides – вера), утверждавшем в познавательных практиках человека абсолютную первичность веры по отношению к знанию и, следовательно, первичность интуитивного мышления по отношению к рациональному, дискурсивному мышлению [6].

Проблема взаимосвязи веры, знания и ментальности должна рассматриваться в непосредственной взаимосвязи с такими важными понятиями, как «миф», «Логос», «метафизика», «Абсолют», «познание», «деятельность», «антропоцентризм», «сакральное», «профанное» и др., причем сразу в нескольких философских ракурсах: онтологическом, аксиологическом, гносеологическом, антропологическом, социальном, футурологическом. Вследствие такого всеобъемлющего рассмотрения глубинной (метафизической) взаимосвязи веры и знания открывается панорама единого и подлинного двоимирия, в котором пребывает человек, постоянно находясь в процессе постижения смыслов своего бытия, места и роли в общей картине мироздания.

Высокой актуальностью изучаемой проблемы соотношения веры и знания, как ранее нами было отмечено, является появление *экзистологии* – философской науки о существовании сущностей (объектов) различной природы в статусе либо знания, либо веры.

За всю историю человечества философская мысль неоднократно обращалась к решению проблемы соотношения веры и знания, от решения этой главной экзистологической проблемы напрямую зависит понимание самой реальности, процесса ее познания, смыслов жизни и активности человека, глубинных отношений различных мировых начал: материи и сознания, относительного и абсолютного, временного и вечного, подлинного и видимого, внутреннего и внешнего, жизни и смерти и других основополагающих начал и базовых характеристик «присутствия человека в мире».

Проводя философский анализ, двигаясь от относительного (временного) к проблематике абсолютного (вечного), в существенной степени возможен выход на классические выражения проблемы соотношения веры и знания, с *вековыми (так называемыми проклятыми) вопросами*: о смерти и бессмертии, о возможности жизни после жизни, о видимой и невидимой реальности, о взаимосвязи материального (тленного) и духовного, о происхождении человека, о понимании личности, души, духа, свободы, греха, добродетели, спасения, совершенства, страданий и радости, любви и творчества.

Необходимо отметить, что дуалистическая парадигма, рассматриваемая нами, есть базовый «ключ» к познанию самых жгучих, самых таинственных, самых неразрешимых, самых желанных вопросов человеческой жизни и активности; без их разрешения невозможно даже *приблизиться к разгадке великой тайны человека* – к пониманию смыслов его подлинного существования в этом мире. В решении именно этой проблемы сокрыта глубинная истина о подлинном – исключительно космическом – человеке, а также глубина той пропасти, которая разделяет человека в его нынешнем облики от его образа в космическом выражении.

Говоря о западной философии, необходимо отметить, что ее истоки кроются в античной философии (для русской философии, как будет ниже показано, античная экзистология тоже крайне важна). Именно греческие и римские мыслители заложили основы иссле-



дования не физических, а ментальных процессов и поставили ключевые вопросы, ответы на которые до сих пор ищет философская мысль.

Именно в античности возникло понятие Логос (λόγος греч. – речь, слово, понятие, основание, мера). На данный момент этот термин мы воспринимаем как наследие античной философии и инструмент христианского богословия, в результате получаем двоякий смысл: 1) разумного принципа, управляющего миром; 2) Бога-Сына как Посредника между Богом-Отцом и миром [2, с. 458].

Известно, что как философское понятие Логос появляется у Гераклита [92] и хотя его толкование этого понятия не до конца ясно и во многом спорно, тем не менее главное его содержание передается опять же через направленность, т.е. на современном научном языке – *через ментальность*: по Гераклиту, люди не понимают вечносущий и всеобщий Логос, по которому свершается превращения стихий и чему мерой является именно Логос, но, следуя ему, надо признать все не только единым, но и подвластным ему, в том числе и самого человека, вовлеченного в общий процесс преобразования хаоса в порядок. Иначе говоря, хорошо видно, что и в мифе (см. выше), и в Логосе человек всегда участвует в главном и вечном процессе: мир как изначально невообразимый хаос превращается в космос – в определенный и устойчивый порядок. Сам Логос предстает здесь как правящее начало, как власть меры и закона, которая потом у Аристотеля станет синонимом разумности вообще, а у стоиков будет описываться как множество смысловых семян, произрастающих в мире, причем по своей онтологии Логос, как и у Гераклита, вновь будет трактоваться как разумно-творческая эфирно-огненная субстанция [2, с. 458]. Христианская богословская трактовка Логоса, содержащаяся в Евангелии от Иоанна – это учение о Единородном Сыне Бога-Отца; в христианской философии Логос трактуется как прямое присутствие Бога в мире и нераздельное (хотя и неслиянное) единство с человеческой природой [2, с. 459].

Анализируя проблему соотношения веры и знания, нельзя обойти вниманием воззрения на эти начала и их взаимосвязь легендарного Пифагора. Основная его идея состоит в том, что человеческое познание в силу своей принципиальной ограниченности никогда не способно достичь в постижении истины своего высшего, абсолютного уровня. По Пифагору, любое знание – лишь относительное, неполное, ограниченное начало, несовершенный итог такого

же неполного и относительного человеческого опыта постижения мира. Высшее, абсолютное знание, или мудрость («софия»), принципиально недоступна никакому самому искусному и глубокому познанию; удел людей в этой ситуации – лишь стремиться к этой мудрости как к недостижимому идеалу, любить ее и ей неустанно служить. Важнейший смысл «софии» по мысли философа – предельное выражение Божественного присутствия в мире; заметим, что такое понимание «софии» будет развито более всего в русской философии, о чем будет сказано в последующих главах. Именно поэтому, согласно историческому свидетельству Диогена Лаэртция, «...философию философией (любомудрием) впервые стал называть Пифагор... мудрецом же, по его словам, может быть только Бог, а не человек. Ибо преждевременно было бы философию называть “мудростью”, а упражняющегося в ней – “мудрецом”... философ (любомудр) – это просто тот, кто испытывает влечение в мудрости» [152, с. 197, 214, 246]. Очень показателен в этом отношении исторический факт о повелении Дельфийского оракула о вручении золотого треножника каждому мудрецу – никто из известных мудрецов не согласился принять этот драгоценный треножник, признав, что мудр только Бог.

Фактически в этом воззрении Пифагора мы имеем дело с тем исторически-исходным соотношением познавательных устремлений философии, науки, религии и, следовательно, мудрости, знания и веры; у Пифагора все эти начала участвуют в определении самой предметности этих трех видов духовно-познавательной активности человека: наука и философия ограничиваются областью человеческого опыта, а абсолютная божественная («софийная») предметная реальность им совершенно недоступна. Иначе говоря, предметность философии и науки, во-первых, принципиально частична, неполна, а, во-вторых, ограничена совокупным опытом человека – совершенно недостаточным и ограниченным для постижения абсолютных начал мироздания. Пифагор отчетливо понимал, что «...все вещи реального мира, включая самих людей, неисчерпаемы для познания, и философ не вправе ограничивать значение вещей той ролью, которую они, как нам кажется, играют для нас, людей, т.е. ролью объектов... каковое должно мыслиться уже как бытие субъектов, а не объектов» [151, с. 27]. Такое объектное (объективное) восприятие мира и его вещей «...в конце концов сводится к навязыванию вещи самой по себе человеческой формы ее

восприятия и подведению этого восприятия под категории человеческого рассудка» [151, с. 27]; заметим, что такой научный предметный подход фактически подменяет подлинную реальность реальностью совершенно иной, придуманной самим человеком, его ограниченным опытом. Для Пифагора наука вообще, а математика в частности имела не самоцельный, а только служебный характер [151, с. 19]; подобное отношение к науке потом будет и у многих последующих философов – Платона, Аристотеля, Плотина, Августина Блаженного и др. Что касается Пифагора, то роль математики в его воззрениях была призвана помогать вести людей к счастью, понимаемому как «познание совершенства чисел». По Пифагору, стремиться к истине – равносильно «приближению к Богу»; у него самой главной максимой его философии, как известно, было краткое выражение «Следуй Богу!» [152, с. 148]. По Пифагору, философия является высшим напряжением самостоятельных усилий в постижении истины, выше которой только религия – «область последней тайны бытия, в которую человек посвящается уже не с помощью автономного разума, но с помощью религиозных мистерий» [151, с. 37].

Крайне важен также вопрос о том, что Пифагор понимал под подлинной мудростью; это вовсе не знание о внешнем мире, не «физика», а, в первую очередь, все то, что может помочь человеку в понимании смысла его жизни, в определении пути к полноценному счастью, в различении добра и зла. Заметим, что современная наука далека от такой направленности своей исследовательской активности, а вот во времена Пифагора философские и научные вопрошания были нацелены именно на этические и экзистенциальные цели. Результаты таких исканий находили свое практическое воплощение в так называемых гномах – «кратких и точных изречениях, наставляющих человека в морали и в жизни. Эти гномы широко использовались потом греческими философами. Тогда были впервые произнесены такие знаменитые софийные максимы, как “познай самого себя!”, “ничего слишком!”, “держись середины!”, которые, несомненно, вдохновили на определенный тип философствования Сократа, Платона, Аристотеля» [151, с. 14].

Парменид [153, с. 765] тоже внес свой вклад в решение эпистемологической проблемы; он, в противопоставлении «пути мнения» подлинному философскому поиску – «пути истины», считал, что

для постижения господствующих в мире необходимостей само философское мышление должно обладать внутренней необходимостью, для чего всякая подлинная мысль должна стать «чистой» – коренящейся в себе самой и свободной от всяких ссылок на видимое. В силу этого «путь истины» с необходимостью выводит любого исследователя за пределы видимого мира, за пределы той самой действительности, в которой все подвержено пестроте разнообразных изменений, в бытие само по себе – единое, неразделимое, неизменное, абсолютное. Выходит, что если все видимое в той или иной степени отражается в знаниях как результатах постижения действительности, то за пределами видимого, в бытии самом по себе познание совсем иное, оно теперь тот «путь истины», по Пармениду, в котором любая мысль коренится в себе самой и свободна от всяких ссылок на видимое.

Что тогда означает этот «путь истины»? Парменид дает четкий и глубокий ответ и на этот вопрос. Во-первых, для постижения истины необходимо искать только необходимые начала, мировую необходимость, самым главным воплощением которой является, по Пармениду, бытие как таковое: вещи могут быть такими или иными, но прежде всего они просто «есть». Критерием истинности Парменид называл разум, а в чувствах, говорил он, «точности нет» [154, с. 339]. Заметим, что именно Парменид впервые разработал понятие бытия, а также принцип тождества бытия и мышления («мыслить и быть одно и то же»); в силу этого принципа реально лишь то, что мыслимо, а то, что немислимо, не существует вообще. Во-вторых, истина – не истина, если она не ведет человека к добру и справедливости, истина всегда есть «благо», принцип нравственности [155, с. 198]. Теперь объединим (синтезируем) эти два определения «пути истины» в единое целое; по Пармениду, *бытие – это единство мысли, слова, судьбы, истины, творца мира, добра и справедливости*. Итак, тот первоначальный синтез основных начал «присутствия человека в мире», уже отмеченный нами у Гераклита и у Пифагора, можно считать получившим свое дальнейшее развитие и у Парменида, поскольку от него новым элементом искомого синтеза становится *обязательная моральность подлинной истины*. Таким образом, «путь истины» Парменида только в видимой части дорога к знанию о действительности, о внешнем мире, а вот глубинная (невидимая) его составляющая – это обязательный путь человека к самому себе, к его внутреннему миру – к

добру и справедливости, к «благу», к нравственности. Подлинное бытие и у Парменида – великое единство (синтез) всех мировых начал: онтологического и гносеологического, относительного и абсолютного, внешнего и внутреннего, временного и вечного, к которым он добавляет добро и справедливость, обязательную нравственность. И здесь концентрированным выражением единства этих мировых начал вновь становится понятийный комплекс веры («пути истины», по Гераклиту) и знания («пути мнения»), т.е. именно экзистологическое единство.

И последнее: разделяя «путь мнения» и «путь истины», Парменид в итоге приходит к их единому и целостному соотношению, для него разделение этих «путей» не привело к изоляции одного от другого, поскольку, в конечном счете, эти «пути» – к одному и тому же – подлинному бытию, к добру, к нравственности и т.д. Таким образом, познавательной традиции Гераклита при решении проблемы соотношения веры и знания придерживался и Парменид, творчески ее развивая открытием целого ряда важных аспектов этой экзистологической проблемы.

Дальнейшее развитие античной философской мысли чаще всего следовало этой познавательной традиции Гераклита, хотя были и некоторые исключения. Например, Зенон [153, с. 369–370] резко разорвал единство этих «путей», превратив их в самостоятельные и не связанные друг с другом; это он породил противопоставление разумного знания знанию чувственному, недостоверному. Обосновывая и защищая взгляды своего учителя Парменида, Зенон выдвинул 45 доказательств о едином, неразделимом, неизменном бытии, утверждая в качестве основного предмета «чистой» разумной мысли только одно начало – непрерывность, совершенно немислимую в рамках чувственного бытия. Так как в мире немислима непрерывность, то такие понятия, как пустота, множественность и движение, оказываются вообще непознаваемы. Аристотель высоко оценивал вклад Зенона в развитие диалектики, считая, что именно он ее «выдумал» как метод и искусство постижения истины посредством диалога или истолкования противоположных мнений. Важнейшее значение имеют взгляды Зенона о понятии «множество»: «Если все состоит из многого, если сущее реально делится на части, то каждая из частей становится бесконечно малой и бесконечно большой; имея вне себя бесконечное множество прочих частей, она составляет бесконечно малую часть всего, а слагаясь

сама из бесконечного множества частиц, будучи делима до бесконечности, она представляет величину бесконечно большую; наконец, если признавать, что все частицы имеют величину и делимы, если признавать, что многое, то есть частицы всего не имеют никакой величины и не делимы, то выходит, что все оказывается равным ничему. То, что не имеет величины, не может присоединиться к другому и его увеличить (нуль не есть слагаемое). Поэтому и все состоящее из неделимых, лишенных величины, само не имеет величины, или материальное ничто».

Применительно к феномену движения Зенон утверждает, что относительно момента времени нельзя говорить ни о движении, ни о покое, поскольку эти понятия имеют смысл лишь относительно промежутка времени, в течение которого тело может менять свое место – и тогда оно движется; либо же не менять его – и тогда оно покоится. Зенону принадлежит и широкое использование противоречий для отыскания истины; хорошо известны его многочисленные апории, не утратившие своего значения и актуальности и в наше время. Элейская школа античной философии в целом заложила основы классической метафизики и разделила пути познания на два пути – мнения и истины и тем самым существенно деонтологизировала понятие «знание» [153, с. 42–43], еще больше его отделила от действительности, сделав предметом исследования *знание само по себе, без должной связи с другими мировыми началами «присутствия человека в мире», в том числе с верой; фактически уже здесь начинается формирование феномена так называемой чистой науки, особо проявившегося в Новое время в европейской философии и науке через их секулярное изменение.*

Важные философские решения проблемы соотношения веры и знания были получены первым афинским философом – Сократом [153, с. 1007–1009]. В истории мировой философии он, как известно, занимает отчетливо выраженную позицию рационализма и интеллектуализма: универсальное основание мироздания для него есть всеобщая родовая сущность, которая может быть рационально-логически выражена в определенных закономерностях окружающего мира: в социальной жизни, например, Сократ апеллирует к универсальному «неписаному праву», а в жизни отдельного взятого человека – к предопределению его судьбы Богом. Фактически именно Сократ положил начало традиции теизма как

главного ядра рациональной теологии. Наряду с Богом в философии Сократа важную роль имеет понятие даймона (демона), под которым философ понимает... индивидуальный рассудок, единично-конкретный здравый смысл. Для Сократа соотношение Бога как универсального начала мироздания с эмпирическими его проявлениями так же важно, как и взаимосвязь всеобщего разума с индивидуальным разумом, т.е. с даймоном, которая постепенно перерастает у Сократа в проблему соотношения, с одной стороны, единичного здравого смысла с его ограниченным опытным содержанием и, с другой, общих понятий, данных через определение их сущности. Сократ подчеркивал, что посредством обобщения сколь угодно большого количества единичных фактов вообще невозможно объяснить возникновение общих понятий и для этого необходим качественно иной переход (прорыв) индивидуального сознания к всеобщей родовой сущности понятий. Такой постановкой проблемы фактически Сократ положил начало решения фундаментальной проблемы взаимосвязи реальности и абстрактных научных категорий, а через них, следуя античной культуре с ее семантико-аксиологическим идеалом в виде *калокагатии*, он приходит к необходимости решения вопроса о единстве истины, добра, справедливости, красоты, т.е. когнитивную составляющую сознания неразрывно соединяет с этической его составляющей. Хорошо видно, что тем самым Сократ также развивает тот первоначальный синтез начал присутствия человека в мире, который в качестве главной традиции уже был заложен Гераклитом (и, как было ранее показано, – Парменидом). Сократ, как известно, произвел антропологический переворот в философии, который, на наш взгляд, уже вполне напрямую связан и с проблемой соотношения веры и знания, что достаточно легко показать следующими нашими доводами. Дело в том, что до Сократа главным объектом человеческого познания был мир, природа как некий объект познания, а эпистемологическими его достижениями – чаще всего положения наивного реализма – различные натурфилософские картины мироустройства от Фалеса до атомистов. Сократ радикально меняет характер человеческого познания, его содержательную наполненность, формирует его в совершенно ином – философски-рефлексивном – качестве: главным объектом познания теперь выступает не просто природа, мир, а вся система субъект-объектных отноше-

ний, т.е. природа и человек, мир и человек, объект и субъект познания. Такая интерпретация предмета философии по-новому задает проблемные области философского знания: традиционная для натурфилософии онтолого-метафизическая проблематика дополняется гносеологической, этической, аксиологической и др., и во всех этих областях Сократ предстает всегда как сторонник рационализма, интеллектуализма, диалогичности – принципиальной процессуальности, философствования в системе «объект – субъект», результатом чего в конечном итоге и выступает истинное знание. Главная проблема здесь, по Сократу, – проблема соотношения родовых сущностей с частными явлениями, и все его усилия направлены на то, чтобы отыскать универсальные родовые основания за видовой вариативностью: общий Закон как выражение разных локальных законов, единую Истину как квинтэссенцию отдельных мнений, нравственность вообще как итоговую сущность пестрых нравов и т.д. Всеобщей объективной родовой сущностью у Сократа в конечном счете оказывается одно понятие – Бога; таким образом, Сократ закладывает начало феномену теизма, а также позитивной рациональной теологии, основой которой является вера.

Сразу возникает вопрос: *вера во что?* Вера, по Сократу, в Бога, в разум, в справедливость, в нравственность, в конечном итоге – в основные родовые сущности. В этом плане Сократ – сторонник познавательной традиции Гераклита, более того, явное применение понятия «вера» в процессе познания – заслуга именно Сократа; фактически с этого момента эти два начала присутствуют в философском постижении мира и человека в явном и взаимосвязанном варианте, т.е. в своем экзистологическом формате.

Выявленной главной традиции познавательного развития проблемы соотношения веры и знания (а через нее – феномен «человеческого присутствия в мире»), традиции, которую мы назвали именем ее первооткрывателя – Гераклита, в полной мере следовал и Платон [153, с. 782–788].

В своих философских воззрениях он представляет образец целостной и системной концепции, основанной на осмыслении одновременно предмета, проблемного поля, метода и исходных когнитивных оснований в решении той или иной проблемы. Не являются исключением и воззрения Платона на возможность решения проблемы соотношения веры и знания. Аксиологически-когнитивным



ядром всех философских его представлений является, как известно, концепция мира идей – эйдосов (образцов). До Платона, как известно, основными познавательными традициями познания мира были две: натурфилософская (например, элейская школа, рассмотренная выше), в которой постижение подлинного бытия посредством адекватного познания было возможно лишь через единое как тождественного самому себе начала, представляющего тотально всеобщее. И возникла альтернативная софистическая традиция, признававшая доступность познанию и открытость бытия только для чувственно воспринимаемых, единичных начал во всей их вещной различимости и разнообразии. В рамках этих двух основных античных парадигм центральной проблемой одновременно онтологии и гносеологии была следующая: как единое может стать многим и как единое может стать предметом познания. Решая эту проблему, Платон не только формулирует свой особый вариант ее решения, но и радикально меняет саму проблематику всей античной философии. Платоновский мир идей одновременно является: сущностью вещей, т.е. фундаментальным основанием ее бытия; гипотезой вещи, т.е. проектом, включающим в себя закономерности перехода от идеи к вещи в процессе ее субстанционального воплощения; методом оформления вещи; принципом ее существования. Итогом такого рода философских построений Платона становится мир именно идей: идей воплощенных – как явленных, а идей как таковых – трансцендентных, постигаемых лишь умозрением. По Платону, единичное существует как воплощение единого общего, а общее – как воплощенное в единичном. Ярким образцом такого рода бытия и познания для Платона выступала математика как теория идеальных фигур и чисел как идеальных объектов.

Возвращаясь теперь вновь к проблеме соотношения веры и знания в контексте вышеизложенных представлений Платона о сущности реальности и процесса познания, мы особенно внимательно должны остановиться на вопросе о типологии различных видов знания, о вере в понимании всех этих начал великим античным философом, что крайне важно для всего нашего исследования. По Платону [156, с. 155–163], констатация всего единичного (предметов, явлений, фактов и т.д.), не поддающаяся никакому теоретическому определению, – *это и есть вера (pistis)*. Еще ниже ее стоит вероятность (*eikasia*); оба этих низших способа восприятия реальности составляют то, что еще элеатами названо мнением (*doxa*), но

Платон такую классификацию понятий существенно изменяет, вводя представление об убеждении, или «истинном мнении» (alethes doxa), которое стоит выше простой веры (pistis). Еще выше этих начал у Платона стоит «правильное мнение с объяснением» (meta logou episteme). Выше всех этих мнений (как разных видов чувственной информации) Платон ставит мышление (poesis), обладающее двумя способностями: знанием – высшим и максимально достоверным (episteme) и рассуждением – менее достоверным (dianoia). Достоверное знание (episteme) Платон противопоставляет как опыту (empeiria), так и искусности (techne); предметом episteme выступают идеи – вечное и неизменное бытие, их познание в качестве чистой мысли осуществляется диалектикой, включающей в себя, прежде всего, родовидовое мышление – аналитически-синтетическая деятельность разума в целях: а) восхождения (synagoge) – отыскания во многом единого (hen) или общего (koinos); б) разделения, различения (diairesis) – членения исследуемого на виды, на естественные составные части. Соотношение между всеми этими началами достаточно подробно описано самим Платоном: «Мнение относится к становлению, мышление – к сущности... А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение – к уподоблению» [157, с. 534].

Таким образом, Платон, в целом разделяя познавательную традицию Гераклита в отношении соотношения веры и знания, доводит ее осмысление до глубоких уточнений и обобщений, проявляющихся, в первую очередь, как уже было выше подчеркнуто, в типологии различных результатов познавательного процесса: «простой веры», «веры», «вероятности», «мнения», «правильного мнения», «знания», «максимально достоверного знания», «знания, менее достоверного», «убеждения», «опыта», «различения», «искусности», «идеи» и др. Заметим: всех этих результатов познавательного процесса в глубинной взаимосвязи и сложной структурной иерархии, в каждом элементе сопряженных онтологически, гносеологически, аксиологически, антропологически, в той или иной степени связанных с Абсолютом и Вечностью.

Это уже совсем другая экзистология – принципиально целостная, полипонятийная, взаимосвязанная, относительно полная.

Аристотель [153, с. 54–58], следуя рассуждениям самого Платона, показал, что идеи – либо действительность без возможности,

либо возможность без действительности; иначе говоря, с точки зрения Аристотеля, идеи ничего не дают для познания вещей, без всякой надобности удваивая мир сущего. У Аристотеля появляется другое основное понятие – «Перводвигатель», Бог, или «последняя форма», причем без какой-либо материи. Ее сущность – вечная актуальность и чистая деятельность, в которой действительность совпадает с возможностью и поэтому «Перводвигателю» присуща неподвижность, что, однако, не мешает ему быть источником всякого изменения, возникновения или уничтожения. Бог, или божественный ум, непрерывно деятелен в оформлении предметов мира, он вечно актуален, ибо все производит; ум же человеческий, по Аристотелю, всегда потенциален, поскольку он лишь становится всем, является возможностью предметов без материи. Согласно Аристотелю, существует три вида умозрительного знания: физика, математика и первая философия. Физика изучает сущее, способное двигаться; математика изучает сущее, не способное двигаться; философия – наука о едином, о сущем в целом, для изучения которого философия должна сначала определить достоверное начало всего; по Аристотелю, поскольку таким началом выступает закон противоречия, философия должна исследовать то, что составляет сопутствующие свойства сущего как такового и противоположности его как сущего. Первая философия формирует общие принципы (*archai*), а также причины бытия, сущего (*aitiai*) [156, с. 189]. У Аристотеля, как известно, выделяются четыре ступени познания: опыт (*empeiria*), искусство (*techne*), знание (*episteme*), мудрость (*sophia*) [153, с. 1177]. Еще одно важнейшее понятие у Аристотеля – это материя, под которой философ понимает саму возможность как таковую, лежащую в основе всех противоположностей, главные из которых образуют четыре элемента: огонь (теплое и сухое), воздух (теплое и влажное), землю (холодное и влажное) и воду (холодное и влажное). Комбинации этих четырех элементов образуют весь предметный мир, постижение которого осуществляется посредством целого спектра различных видов знаний: эпистеме, докса, пистис, техне, эмпейриа и др. Заметим, что Аристотель, помимо разных типов знания, упоминает в качестве истинного религиозного начала и совсем другое начало – веру в «божественное свойство неба и звезд». Согласно Аристотелю, ощущение в действии направлено на единичное, знание – на общее; общее же некоторым образом находится в самой душе и тогда мыслить –

быть во власти самого мыслящего. Множество чувственных восприятий, слагаясь, становится опытом, из опыта вырастает искусство, присущее только человеку. Самую совершенную разновидность знания составляет наука – знание общего.

Таким образом, несмотря на целый ряд существенных отличий философских воззрений Аристотеля вообще, в отношении проблемы соотношения веры и знания он тоже принадлежит к той инвариантной античной познавательной традиции, которую мы назвали традицией Гераклита.

Перед тем как приступить к ее окончательной синтетической «сборке», нам осталось рассмотреть философские представления о соотношении веры и знания еще одного великого античного мыслителя – Плотина, основателя философской школы в Риме [156, с. 331–339]. Будучи самым выдающимся платоником после самого основателя этого философского направления, Плотин проблему соотношения веры и знания также решает в рамках традиции Гераклита, творчески добавляя в нее новые смыслы и глубину. В самом деле, процесс познания Плотин характеризует как путь души вглубь себя, как вхождение ее в храм, куда (как некий нищий) просится войти и человеческая телесность. Пронзительны воспоминания его ученика Порфирия об умиравшем Плотине: накануне своей кончины Плотин сказал своему ученику, что он сейчас «попытается слить то, что было божественным в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной» [156, с. 333]. Исходное и предельно общее понятие у Плотина – Единое, или Абсолют, пребывающее в вечности (вневременности) и полностью непознаваемое. О его сущности можно иметь лишь косвенные представления; для этого Плотин обращается к образу Солнца, находящегося в непрерывной своей деятельности истечения, эманации. Результатом этой эманации является постепенное возникновение других узлов бытия, в том числе космоса и человека как единого и взаимосвязанного целого, как некоего огромного и сложного организма. Платиновская концепция возникновения мироздания – от целостности Первоначала к каждой конкретной частичности – не поддается никакому научному анализу, о нем не может быть никакого знания; в эту все порождающую все новые и новые свойства мира (через эманацию) целостность можно только верить, причем, по Плотину, самое непознаваемое центральное начало путем эманации порождает периферийные узлы бытия все более и более познаваемые, тем самым

задавая определенную иерархию всего мироздания. Единое, оставаясь Абсолютным Благом, через категорию чисел как предвестников познаваемости образует космический Ум (Noys) – первую субстанцию бытия (hypostasis). Космический Ум обладает высшей способностью постижения мира – интуицией, под которой Плотин понимает самомышление Ума, осуществляемое вне времени и пространства, вне каких-либо умозаключений и логики. Через диалектику – через самое чистое в уме и мышлении – познание приучается к абстрактному мышлению, высшая цель для которого – убедить в существовании нематериального, научить искусству обобщения, синтезу индивидуального и общего. Эманационное излучение Ума порождает третью космическую субстанцию – Мировую Душу. Это низшее начало в триаде для познания всего сущего через трансформацию вечности (из первых двух высших начал Триады) во времени (в Душе) дает возможность уяснить свойства индивидуального и изменяющегося как все более неустойчивых сторон мироздания, что, в конечном счете, завершается материей (телесностью), причем, по Плотину, в ней полностью исчерпывается энергия божественного света Первоединства и поэтому материя – не более, чем мрак, тьма, фактически небытие (me on). Материя – диаметрально противоположность Абсолюту, Уму, Душе, начало во всем тотально-разрушительное, самое настоящее зло. Суть человека – его душа, где духовное и телесное начало пребывают в том или ином соотношении и соответствии: у большинства людей душа, погруженная в чувственную жизнь, как бы спит, а люди, обладающие такой душой, навсегда застывают в самом низу мировой целостности. Только немногим из людей возможен иной путь – поворот (epistrophe) души от чувственной жизни в мир идеальных ипостасей мирового единого. Высший уровень познания, когда дух человека вырывается из оков телесности, когда он полностью прорывает со своей субъективностью и устремляется к свету Праединства, Плотин называет особым феноменом обожения (homoiothenai theo), наступающим у людей крайне редко и проявляющимся в полном самозабвении и отрешенности от всего окружающего мира, в мистическом экстазе, невыразимом никакими словами. Такой, именно духовный человек – подлинная вершина развития человека, по Плотину, человек полностью состоявшийся, слившийся с Абсолютным и Вечным. Здесь хорошо видно, что именно Плотин

своим решением проблемы соотношения веры и знания возвел духовное начало в главный элемент синтеза всех мировых начал «присутствия человека в мире», в определенной степени завершив тот достаточно длительный, но фактически инвариантный, единый концептуальный путь решения этой важной проблемы усилиями античных философов, путь, который мы назвали познавательной традицией Гераклита. Еще раз подчеркнем, что эта традиция, в своей сущностной основе являющаяся именно *экзистологической*, в рамках всей античной философии, несомненно, *господствующая*.

Хорошо известен тот историко-философский факт, что одной из особенностей античной науки на самых ранних этапах ее возникновения и развития было отрицательное отношение к разного рода житейским выгодам или практической пользе, поскольку научная активность была направлена на поиск совсем иного – истины, гармонии, порядка, Абсолюта и др. «По всей вероятности, – пишет, например, Плутарх, – в те времена (во времена Солона) мудрость одного только Фалеса вышла за границы практических нужд»; об этом же свидетельствует и Аристотель: «...Анаксагора, Фалеса и им подобных называют мудрыми, но не умными, видя, что они игнорируют собственную выгоду, и говорят, что они знают нечто исключительное, изумительное, трудное и божественное, но бесполезное, ибо они ищут не человеческих благ».

Еще одной особенностью нарождающейся античной науки является крайне критическое отношение к повседневному знанию, чаще всего обозначаемому понятием *δόξα* – «мнение». Гераклит утверждает, что научный поиск Логоса – удел немногих избранных людей, обладающих тонкой, не «варварской» натурой; к таким избранным, по его мнению, не могут быть причислены даже такие мыслители и творцы, как Гомер, Гесиод, Пифагор и др., в трудах которых, по мнению Гераклита, слишком много обыкновенного человеческого опыта, житейского содержания. Для подлинного научного познания такой опыт – лишь помеха; об этом же говорит и Парменид в своей поэме «О природе»: «путь истины», по Пармениду, доступен лишь такому уму (философ называет его «чистым»), который способен полностью освободиться от «опыта привычки».

Истины ради надо отметить, что такое понимание сути науки было не единственным; Эпикур, например, полагал, что истинное знание дается нам чувствами, а вовсе не умом (разумом). Такую

точку зрения он аргументировал тем, что основным источником появления разного рода лжи и заблуждений людей он называл именно «прибавления ума». По Эпикуру, чувственное познание также может давать неверные результаты, что означает одно – для получения истинного знания у людей нет надежного способа и такого же надежного познавательного инструментария.

На протяжении всей истории развития науки проблема достоверности получаемых ею результатов не перестает быть в центре исследовательского внимания; ниже мы более подробно покажем основные решения этой проблемы усилиями европейских и русских философов. Здесь же следует особо подчеркнуть то главное, что поможет нам в достижении целей и задач данного исследования: сомневаясь во всем, наука в конечном итоге пришла к выводу о том, что опорой для ее мысли выступает... сама эта мысль: «Декарт, – писал Гегель, – направил философию в совершенно новое направление... Он исходил из требования, что мысль должна исходить из самой себя». Кант в своей философии глубоко разобрался с тем, что человеческий разум вовсе не так всемогущ, как это ранее представлялось, что разум человека в своей попытке познавательно постигнуть мир всегда в этом процессе наталкивается на собственные же границы, на мысль как таковую, с помощью которой на главные человеческие вопросы дать ответы не в состоянии в силу принципиальной ограниченности любого человеческого опыта.

Что все это означает для нашего исследования? Мы хотим особо подчеркнуть, что проблема соотношения веры и знания – это глубинная проблема познавательных границ и возможностей человека как такового, это проблема взаимосвязи науки и религии, это проблема подлинности реальности и человека, его ценностей и активности. Иначе говоря, проблема соотношения веры и знания – подлинный узел острейших вопросов, далеких от своего научного разрешения, без ответов на которые трудно надеяться на понимание истинности бытия и активности человека.

Итак, не только в мифе, но и в Логосе – как в древних первоначалах будущих понятий «вера» и «знание» – одна из основных характерных черт их сущности определяется именно ментальностью, которая, как уже неоднократно подчеркивалось, носит принципиально антропоцентристскую направленность. Никуда эта ментальность не исчезла и сегодня, поскольку вера и знание в современной их трактовке также наполнены взаимосвязью с ментальностью,

анализ которой мы осуществим чуть позже – сразу после того, как введем еще несколько ключевых определенностей сущности самой ментальности. Иначе говоря, и в феномене ментальности мы находим проявление *ее экзистологической сущности*, что следует основательно и всесторонне исследовать; философский анализ всего этого глубинного многообразия, центральным элементом которого являются именно экзистология и ментальность, и представлен в следующем параграфе.

## 2.2. Взаимосвязь экзистологии и ментальности, основные религиозные парадигмы

Изучая взаимосвязь веры и знания, невозможно не обратиться к религиозным традициям – ведь вера и религия идут в неразрывной связке, следовательно, в религиозных текстах стоит искать интересующие нас вопросы.

В постмифологические и постантичные исторические времена изменилось человеческое сознание и ментальность человека, вместе с самым укладом жизни материальной. Хорошо известно, что окончательный распад самой духовной конструкции этих древних времен приходится на так называемое *осевое время* [93], главной сутью которого и является процесс разрушения ранее господствовавшей картины мира и положения человека в ней, где царила идущая еще из мифологической эпохи относительно спокойная устойчивость и само-собой-понятность и самоочевидная данность человеческого бытия и мира, а также ритуально-обрядовый характер общей активности человека в мире. Как-то вдруг и сразу в постмифологические и постантичные исторические времена, причем, по К. Ясперсу, неким даже немислимим и чудесным образом, различные осколки разрушающегося мифологического мира в духовной сфере начинают притягиваться к двум возникшим в мире людей противоположным ценностным полюсам, которые ранее в архаике были во всем амбивалентными – *к полюсам Добра и Зла*. С тех самых пор появляется господствующий во всем феномен противостояния этих двух главных начал человеческого бытия, а также сами понятия Абсолюта и его Антипода как итог полного крушения этой амбивалентности. В новой картине мира Абсолют вообще онтологически «перемещается» в трансцендентный мир, а человек с этой



новой исторической эпохой начинает свое существование уже не в просто в том «старом» мире, в котором ему было все «понятно» и устойчиво-спокойно, а в мире теперь совсем новом, – в мире, познавшем уже глубину различия Добра и Зла, более того, в мире, «лежащем именно во зле». Как ответная реакция на такое резкое изменение *аксиологии мира* появляются первоначальные представления об этике и морали, сразу несколько различных монотеистических религиозных систем, *сам феномен этического дуализма* всех поступков и активности человека.

На следующем этапе становления новой духовной сферы, порождаемой такой же новой онтологией «мира, лежащего во зле», начинают появляться попытки осмысленного, рационального решения (с «осевого времени» и вплоть до наших дней) важнейшей фундаментальной проблемы поиска главного источника этого «вдруг возникшего» мирового зла и ответственности за него в форме противостояния двух основных концептуальных парадигм. *Первой парадигмы* – в форме различных религиозных систем, основной и общей особенностью которых является полное снятие вины за зло в мире с Абсолюта (Бога), а также вера в Его незлодейство и в то, что совсем не Он является источником мирового зла. *Второй парадигмы* – в форме гностицизма, согласно которой существует целая иерархия разных Абсолютов (Богов), с понижением места в которой они теряют свое божественное совершенство и становятся в той или иной мере источниками непреодолимого зла в мире. Иначе говоря, в гностической парадигме даже в иерархии Богов присутствует феномен этического дуализма, ранее распространяемый только на людей, следствием чего является появление «хороших» и плохих» Богов, причем вторые в этом перечне признаются возможными источниками мирового зла, несмотря на их божественное происхождение.

Итак, если *мировые религии*, их смысловая суть – это вера в Абсолют и в добро, то *гностицизм* – тоже вера, но теперь вовсе не в Абсолют, а в непреодолимое зло в мире, без шансов для человека на победу над ним, в том числе даже с помощью Богов. Гностицизм, в отличие от религиозной парадигмы – принципиально пессимистическая картина мира, в которой человеку нет никакой опоры и помощи, в которой он обречен быть не только в полном одиночестве, но и навсегда под господством зла как главного начала мироздания. Иначе говоря, гнозис как тип философского

осмысления мира и человека, как способ движения мысли вообще и как общая мировоззренческая установка в своей картине мироздания как бы постоянно выпячивает только трагическую сторону бытия человека; религиозные системы же стремятся всячески блокировать и приглушить эту негативную сторону бытия, стараются преодолеть пессимистические настроения и дать людям определенную опору и надежду: на благоприятный исход жизни человека, на его бессмертие и жизнь после смерти, на веру в Абсолют и Добро, на неминуемую победу сил Света и жизни над силами Тьмы и смерти.

Все это и есть основное смысловое содержание важнейшего в истории человечества события – *дуалистической (манихейской) революции* [94, с. 18], по своему значению не менее важного, чем хорошо известная всем неолитическая революция. Почему она называется дуалистической – вполне понятно из нашего краткого анализа двух ценностных полюсов мира – Добра и Зла; что же касается второй части названия этой революции – манихейской, то необходимы хотя бы краткие пояснения самой сути этого понятия и его значения для всей обсуждаемой в данном исследовании проблематики.

*Манихейство* – это тоже некая религиозная доктрина, но так называемого манихейского канона [94, с. 11] (по имени его основателя – древнеиранского (арийского) мыслителя Ману), признающая в мире два главных начала: Добро, которое является Древом жизни и Лагерем всех духовных сил; Зло, которое является Древом смерти и Лагерем всех злых сил, порождающих мрак (тьму), вообще все материальное. Когда-то, согласно этой доктрине, эти два главных начала мира были пространственно друг от друга разделены, поскольку Бог оградил Древо жизни стеною. Но Древо смерти оказалось в брани со своими же собственными плодами и началась война между частями этого дерева, что стало причиной приближения мрака (материи) к границам области света и перемешиванию этих начал в грандиозной мировой битве Добра и Зла, Света и Тьмы. Исход этой битвы, согласно манихейскому канону, во многом зависит от выбора человеком своего места в этой битве – на стороне Света или на стороне Тьмы. Фактически эту прямую зависимость от человека исхода битвы сил добра и зла манихейство восприняло от маздеизма, основателем которого был великий пред-

шественник Ману – знаменитый древнеиранский мыслитель Заратуштра; еще более глубокие корни этих двух доктрин – и маздеизма и манихейства – уходят в иранскую (арийскую) мифологию, в которой, как уже подчеркивалось, еще не было ценностных полюсов вообще, как и не было феномена этического дуализма и проблемы источника мирового зла.

Только теперь, после того как стала хоть немного понятна сущность самой дуалистической (манихейской) революции, только теперь появляется возможность осознанно разобраться и с динамикой сознания и ментальности человека, прошедшего испытания этим грандиозным культурным и духовным потрясением, которая, как будет показано ниже, существенным образом изменила очень многие их определенности. Прежде всего отметим то, что в результате осуществления этой революции наблюдается еще одно мощное расщепление человеческой ментальности на две ее разных версии, теперь по отношению к решению именно проблемы источника зла в мире. Как уже указывалось, поиски ответов на фундаментальный вопрос о том, кто же создал мир именно таким – злым и дискомфортным для человека – привели сразу к двум разным ответам. Первый ответ – *концептуально-религиозный*: не Абсолют, Он к злу совершенно не причастен, Он – только Добро, Он – опора, надежда и идеал человека; у людей есть перспектива преодоления зла и неустроенности мира, эта цель вполне достижима при определенных условиях и усилиях человека. Второй ответ – *концептуально-гностический*: источник зла в этом мире – абсолютно все, в том числе человек и даже Абсолют, пусть и низших иерархических Его звеньев, но все же и Он – источник и виновник мирового зла. У людей нет никакой перспективы преодоления зла и неустроенности этого мира, эта цель принципиально недостижима ни при каких условиях и усилиях человека.

Таким образом, одним из важных итогов дуалистической (манихейской) революции явилась дальнейшая динамика сознания и ментальности, приведшая к тому, что ментальность как изначальный единый антропоцентризм стала теперь расщеплена на две свои противоположные разновидности: одна характеризуется направленностью к Богу как к своему Благу, Идеалу, Надежде, Опоре – *в религиозно-парадигмальном варианте ментальности*; другая – направленностью сознания человека на Богом оставленный «мир во зле», одолеть который человек даже с помощью «хорошего»

Бога возможности принципиально лишен в силу того, что против человека и за утверждение зла в мире стоят многие «плохие» Боги – *в гностически-парадигмальном варианте ментальности*.

Заметим, что гностицизм как сугубо пессимистический вариант ментальности утверждает, что человек даже при наличии Бога на самом деле все же оставлен Богом и в этом плане можно рассматривать данную парадигму как *некую форму исходного атеизма*; от такого «первоначального» атеизма до атеизма «развитого», до учения о том, что Бога нет вообще – дистанция не столь уже и большая. Такая гностическая картина мира уже фактически без Бога, в мире зла остался только человек, вооружен он в своей активности только своим собственным опытом, ждать помощи и поддержки ему совершенно неоткуда, а иерархия различных ступеней совершенства с иерархии Абсолюта перенесена теперь на самих людей. Крайне важно подчеркнуть и то, что в таком оставленном Богом мире нет никакого единого закона, никакой единой нравственной системы, нет и сильного, притягивающего к себе человека ценностного полюса или идеала. И наоборот, все это есть в религиозно-парадигмальной версии ментальности: и единый для всех Божественный Закон, и общая для всех нравственная система, и Абсолют как притягивающий людей полюс Блага, Идеала, Надежды, Опоры. В этом плане можно говорить *о сильной – религиозной – ментальности и о слабой – гностической*. Сильная ментальность – залог родового единства и соборной сплоченности человеческого сообщества, возможность построения единой моральной и духовной системы, обретения подлинного – благого – мира для всех людей, объединенных в единое целое общей духовностью и активностью; слабая ментальность – это порождение феномена социальной атомарности, полного распада общества на мир только отдельно живущих особей, ничем и никем не объединенного, а напротив – для сытого и комфортного существования каждого отдельного человека теперь необходимо победить других таких же людей – своих конкурентов в «войне всех против всех».

Таким образом, новая «тонкая структура» ментальности, возникшая после дуалистической (манихейской) революции в «осевое время», предстает как наличие двух главных «русел» (традиций, парадигм) дальнейшего движения человечества с антропологической сильной ментальностью и с антропологической слабой мен-

тальностью. Когда идет речь о том, откуда происходят истоки нынешнего господства эгоизма, утилитаризма, тотальной разобщенности людей и т.д., надо, наш взгляд, искать все эти начала именно в эпохе дуалистической революции, более того – в феномене гностического мировосприятия в первую очередь. Более двух тысяч лет разделяют наше историческое время и эту эпоху, а последствия дуалистической революции все еще чрезвычайно значимы и во многом являются до сих пор определяющими для большинства практик человека. Выходит, что переход человечества на иные общественные отношения и виды активностей напрямую зависит от степени преодоления тех общественных и деятельностных традиций, которые идут именно из эпохи манихейской революции.

В свете религиозных тенденций можно задаться еще одним важным вопросом: *каков же современный мир людей?* По каком руслу он движется и что ждет его впереди, в будущем? Какая из разновидностей ментальности является ныне господствующей? Религиозная? Гностическая? Сильная? Слабая? Ответы на эти, вроде бы весьма отвлеченные, вопросы – это на самом деле есть не что иное, как дальнейшее движение в сторону постижения... *именно глубинной взаимосвязи веры и знания.* В самом деле, совсем нетрудно понять, что сильная ментальность, т.е. ее религиозно-парадигмальный вариант, зиждется именно на вере – на вере в Абсолют, в Добро, в человека, который в состоянии победить зло, следуя Абсолюту и его Нравственному Закону. Нетрудно осознать, что подлинная вера также зиждется всегда на сакральном начале, которое, несмотря на свою неясность, непроявленность, таинственность, скрытость и т.д., тем не менее «работает» замечательно эффективно и «сильно» – как во всем направляющая и организующая сила, как сила, объединяющая и одухотворяющая. Можно парадоксально заключить, что сильная ментальность зиждется на вроде бы слабой вере в то, что человеческому познанию во многом принципиально недоступно и непостижимо даже сегодня. В гностицизме же как в принципиально «атеистическом» мироощущении веры нет, есть лишь знание как итог общего существования и активности человека в мире, оставленном Богом. Это знание человека – обобщение его опыта, оно совсем без веры, без метафизики, без сакрального «обслуживает», в основном, профанную жизнь человека и только; выходит, что вроде бы достигшее непомерных высот и научного могущества знание способно породить только слабую

ментальность, сопровождающую индивидуальную сытость и мящанскую устроенность далеко не всех особей во враждебном и исключительно профанном мире смертельного противостояния «всех против всех».

Получается, что два варианта ментальности человека порождают два совершенно разных варианта его бытия в мире, «несущие конструкции» которых – именно ментальность, вера и знание. Эти начала – мощные и во многом определяющие факторы строительства онтологии, гносеологии, аксиологии, теологии, социологии мира людей и, как общий итог, – его футурологии.

Что же такое есть в вере, что делает ее главным началом для людей? В чем эта ничем не заменимая сила в вере? На наш взгляд, с ответом на этот вопрос блестяще справился Л.П. Карсавин; именно он показал, что так называемое чистое познание, главным продуктом которого является именно научное знание – исключительно искусственный конструкт, созданный человеком в своем эгоистическом антропоцентризме, находящимся в страхе и нежелании постигать мир во всей его сложности: «отъединенное от прочих качествований знание необходимо умалено в качестве знания» [96, с. 68]. Вот в чем дело: вера – из подлинного и сложного мира, а знание – из мира искусственного, воображаемого, во многом искаженного и во всем принципиально умаленного! Главный недостаток знания – его неподлинность, ограниченность, искусственность, во многом даже фальшивость: отвечая на множество разных вопросов, оно не отвечает на самые главные – что такое человек? Что такое Абсолют? В чем смысл человеческого бытия? Для чего мы в этом мире, какова наша космическая миссия? Что нас всех ждет в будущем? и т.д. Вместо такого рода ответов современная наука нам предлагает человеческое бытие и активность как только «тела без органов» и с «закрытыми глазами» [95] без ответов на любые подлинно важные (метафизические) вопросы.

Итак, проведенный здесь историко-философский анализ веры, знания и ментальности позволяет теперь решить ранее недоступные проблемы; например, *осуществить самую настоящую процедуру измерения «веса» веры и знания*. В самом деле, главный предмет исследования в данной работе – ментальность становится самым настоящим инструментом измерения степени важности и мощи веры и знания, а объективный анализ этих двух начал, про-

веденный только что, убедительно показывает, что в иерархии ценностей для мира людей вере никакое знание – вовсе не конкурент, поскольку вера продолжает представлять всю сложность мира, а не искусственно «усеченную» его часть, как знание. Фактически это еще одно подтверждение уже ранее полученного такого же нашего нового исследовательского результата – измерения степени значимости веры и знания путем сравнительного их сопоставления через понятийную пару «сакральное – профанное»: вера как начало из мира сакрального совершенно не сравнимо с тем началом, которое из мира профанного – со знанием. Иначе говоря, *у веры и знания – совершенно разные онтологические измерения*: вера – из неведомой, непрозрачной, непостижимой реальности высших, сакральных начал мира, из мира дольного и духовного, из мира целостного и сложного, из мира во всем бесконечного, а знание – из доступной человеческому познанию и опыту реальности профанных начал мира, из мира земного и материального, из мира локального человеческого опыта.

Теперь многое можно более глубоко понять на более глубоком уровне, вернувшись опять в «осевое время». Достаточно отметить, что в этот период возникают не просто монотеистические религии, но именно *религии спасения* – первой такой мировой религиозно-этической системой стал, как известно, буддизм; все другие мировые религии – это тоже религии именно спасения. Возникшие научные, философские, культурные, социальные и другие духовные феномены тоже создают (сообща с религией и с этикой) новую ступень одухотворенного развития человечества, причем во многом единого и объединенного. Но спасения, к сожалению, люди так и не достигли, погрязнув в разнузданном эгоизме, пороках, насилии, в войне всех против всех в том числе и в нынешнее историческое время.

По Ясперсу, современная эпоха не породила ничего нового и похожего на ту великую духовную революцию, которой для человечества стала дуалистическая революция, она всего лишь воспроизводит ее главные идеи, ничего выдающегося пока к ним совершенно не добавив. Можно с полной ответственностью сказать, что современная эпоха – не более чем продолжение «осевого времени» и движение в тех самых двух основных руслах, о которых шла речь выше – сильной и слабой ментальности. Если попытаться опреде-

лить «победителя» в противостоянии этих двух типов ментальности в современном мире, то в масштабах всего человечества им все же является, увы, именно тип слабой ментальности, ибо материальное, телесное, профанное, экономическое, политическое в большинстве своем превышает духовное, сакральное, этическое, религиозное, нравственное.

Тогда нечему и удивляться, наблюдая современный мир: и войне «всех против всех» в самых разных ее формах: информационной, ценностной, гибридной, экономической, финансовой и др., и господствующей социальной атомарности, и разрастанию влияния на умы людей философского постмодернизма – философии без смыслов, без идеала, без подлинного бытия такого же неподлинного человека [97, с. 649] – без каких-либо органов вообще, тем более без веры, без души, без Абсолюта. Такое русло обеспечивает движение только к катастрофе, и надежда только на то, что далеко не все определяется только людьми.

Таков общий анализ соотношения веры и знания в контексте самых ранних человеческих представлений о мире и о своем месте в нем – мифологических, религиозных, первоначально философских и научных; древнейшие познавательные истоки проблемы соотношения веры и знания позволили наметить исходные познавательные традиции в решении проблемы соотношения веры и знания, увидеть взаимосвязь этих начал с другими: ментальностью, порядком, хаосом, профанным, сакральным, Абсолютом, с добром и злом и т.д.

### **2.3. Западная экзистология: от «отцов церкви» до спинозы**

Огромный и неочиненный вклад в решение проблемы соотношения веры и знания «Отцов Церкви» [7, с. 342–354]. На фоне самых разных мнений бесчисленного множества философских школ и учений, вечно спорящих друг с другом, крайне важной опорой в поздней античности вновь становится вера, сила и авторитет которой становится величиной, обратно пропорциональной степени рационализации человеческой жизни и познания. В этих исторических условиях по нарастающей стал развиваться процесс ревелюционизма – феномена неограниченной веры в откровение, в Писание.



Огромную роль сыграли здесь «Отцы Церкви», утверждавшие высшую авторитетность религиозной, фидеистической веры (*fides religiosa*).

Вершиной вершин здесь являются, конечно, философские воззрения Августина Блаженного, отстаивавшего первенство веры перед знанием. Великий философ исходит из того, что человеческое познание имеет два главных своих источника:

1) личный опыт любого человека, выражающийся в ограниченных, поверхностных, несущественных знаниях;

2) веру – опосредованное знание, содержащееся в книгах как опыте других людей, но особенно – в Священном Писании, несущее всем в качестве главного и абсолютного, а не относительного содержания, прежде всего, истины морали и нравственности.

Противопоставляя внешние, всегда суетные и относительные дела людей глубоким и наиболее близким к абсолютным началам внутренним духовным переживаниям, Августин утверждает: «Я желаю знать Бога и душу. И ничего более? Решительно ничего» [8, с. 313]. Замечательно глубокое представление Августина о так называемом внутреннем человеке: «Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке» [8, с. 39].

Более того, по Августину, человеческие знания, его истины – результат сверхъестественного интуитивного озарения (*иллюменизма*), единственный источник которого – Бог. *Вера превышает знания* – такое их соотношение характерно для всех воззрений «отцов» патристике, среди которых особо выделяется Тертуллиан [7, с. 448], презрительно относящийся к «жалкому Аристотелю», к его философии, способной лишь разрушать веру, порождать всякие споры и ереси. Немного по-другому решает вопрос о соотношении веры и знания, религии и философии Климент [7, с. 348]: поскольку ценность наук и искусств в том, что они приводят к философии, ценность самой философии в том, что она приводит к теологии, является ее служанкой.

Очень важные представления о соотношении веры и знания были высказаны аббатом монастыря св. Виктора Гуго [7, с. 490], на анализе которых принципиально важно здесь остановиться отдельно. Он утверждал, что как бы не была важна для человеческой телесной жизни наука и научное знание, гораздо важнее ее мораль-

ный аспект, возвышающей человека. Гуго различает: а) теоретическую триаду наук, состоящую из первой философии (метафизики), на роль которой он выдвигает теологию, а также математику и физику; б) практические науки, куда отнес индивидуальную этику, домашнюю этику (фактически экономику), политическую этику (политику). Само знание Гуго трактует как опыт, опирающийся на три органа, три ступени человеческого познания: чувственно-телесный – для восприятия внешнего мира; внутренний – для постижения явлений души человека; созерцательно-интуитивный – для движения человека к Богу. В представлениях Гуго фигурирует и вера – вершина духовности, доступная богобоязненному человеку и отличающаяся от знания тем, что вера приближает человека к Богу и содержит в себе даже предвосхищение будущих событий – как созерцательных откровений, согласных со Священным Писанием. Поэтому у Гуго вера превышает знание, поскольку именно она посредством внутреннего, мистического опыта играет решающую роль в постижении Бога.

В условиях полного политического могущества Католической Церкви систематизация теологии и попытки ее рационального обоснования в конечном итоге привели к возникновению *схоластики* (Петр Ломбардский, Фома Аквинский, Ансельм Кентерберийский и др.), и, более того, именно в схоластике (а не в науке, как обычно принято считать!) происходит исходная тотальная *десакрализация содержания веры*, отрыв развития богословия и теологии от святоотеческого опыта постижения духовных истин [9, с. 24–25]. Эпоха Возрождения потом во всей силе покажет это поражение западного богословия и теологии скрытым рационализмом и секулярными, обмирщенными элементами, начало которым положила именно схоластика, ставшая чисто рациональной деятельностью логико-спекулятивного плана. [10, с. 695].

Главным мыслителем католической схоластики по праву считается Фома Аквинат [7, с. 500–520], который главные проблемы постижения Бога, бытия, познания, человека фактически исследовал в рационалистическом формате. Если коснуться его основных взглядов на соотношение веры и знания, то главным понятием, которое их характеризует, будет гармония – истины веры и истины науки, по его убеждению, не могут противоречить друг другу. Более того, наука должна способствовать постижению Бога, должна

быть важным средством достижения этого. Высшая же ступень Богопознания у Фомы Аквинского – мудрость (*sophia*), представленная тремя ее разновидностями [11, с. 1177]: мудростью Благодати, основанной на истинах Откровения; мудростью богословской, в которой важную роль выполняет рациональное начало; мудростью метафизической, наиболее полно представленной теологией, в воззрениях Аквината выполняющей ту же роль, что и «первая философия» у Аристотеля. Поэтому в целостном процессе человеческого познания истины могут в одних случаях проявляться как истины разума, т.е. как знания, а в других – как истины веры, или Откровения. Именно в этом плане между верой и знанием, по Аквинату, не может быть противоречий и разногласий, а только согласие и гармония.

Николай Кузанский свои воззрения о соотношении веры и знания строит от полного убеждения в том, что все «познание... есть развертывание веры, вера руководит разумом, разум распространяет веру» [12, с. 244]. По Кузанскому, без уверенности и твердости в истинности самых исходных и базовых начал никакое познание вообще невозможно, и в таком познании нельзя построить никаких логических суждений, никаких подлинных знаний. В свою очередь, основой веры является Бог, который «...известен только самому себе» [12, с. 88], человеку же Он лишь предстает в своих творениях. Николай Кузанский, как известно, придерживался позиции *апофатической, отрицательной теологии*: согласно его воззрениям, имя Бога «несказанно и превосходит всякое понимание» [12, с. 85]. Одной из центральных исследовательских задач у Кузанского всегда выступает намерение хоть немного прояснить, как принципиально «непознаваемый Бог познаваемо являет себя миру» [13, с. 104], в этом и обнаруживается человеческая потребность в знании, которое у Кузанского подчинено его известной *концепции знающего незнания* – познаваемость мира реализуется на фоне непознаваемости Бога [7, с. 551]. Одним из важных аспектов такого понимания Кузанским соотношения веры и знания является его вывод о том, что даже самое глубокое знание не устраняет незнание, что, в свою очередь, еще раз свидетельствует о необходимости в целостном познании веры. По Кузанскому, вершиной разума являлась математика, поэтому бытие им рассматривалось как некая математическая модель, в которой все элементы занимали свое определенное место и выполняли те или

иные функции. Даже Бог у него в этой картине мира был «актуальной бесконечностью», «абсолютным максимумом», «окружностью и центром» [11, с. 708]. Человек в этой его модели занимал тоже одно из важнейших мест (сразу после ангелов), поскольку в человеке, по Кузанскому, все возведено в высшую степень благодаря наличию у него главного – ума [11, с. 708]. Высшим его уровнем являлся «богоданный» разум, способный постигнуть даже сверхвременные (всеобщие, нетленные, непрерывные) и духовные начала, совершенно недостижимые рассудку – тому уровню чувственного познания, которое, постигая внешнее, необходимо опиралось на тот внутренний и априорный первообраз мира, который, согласно Кузанскому, в человеческом уме присутствует изначально (в этом отношении его взгляды во многом схожи с воззрениями Платона о мире идей).

Важное значение для анализируемой проблемы имеют воззрения Ф. Бэкона – выдающегося мыслителя на рубеже двух исторических эпох – Возрождения и Нового времени. С самого начала своих исследований Бэкон стремится решить масштабную задачу «великого восстановления наук» – очертить, провести «границы умственного мира», разобраться с возможностями человеческого мышления, осуществить классификацию наук, выявить связи и отношения между ними, а также между философией и теологией, а следовательно, между научным знанием и религиозной верой. Детально проанализировать все основные воззрения Бэкона по перечисленным аспектам этого «великого восстановления наук» не позволяет направленность нашего исследования на иные цели и задачи, тем не менее на некоторых сторонах его идей и подходов есть необходимость остановиться в силу того, что они важны для решения проблемы соотношения веры и знания. Прежде всего, философ подвергает всю предыдущую философию и науку фундаментальной ревизии. Высоко оценивая античную философию в целом, Бэкон вовсе не считает ее вершинами философские системы Платона и Аристотеля, считая, что гораздо важнее воззрения Гераклита, Эмпидокла, Анаксагора, но особенно Демокрита. Возникает вопрос: почему были у него именно такие предпочтения, что явилось их основанием? Ф. Бэкон так поступает в силу того, что именно Демокрит и другие названные здесь философы, в отличие от Платона и Аристотеля, занимались опытными исследованиями

природы, а не схоластикой или пассивным (и бесплодным) созерцанием [7, с. 626]. Именно *фундаментальный эмпиризм*, по Бэкону, способен в познании достичь истины через «светоносные опыты»: «Что в действии наиболее полезно, то в знании наиболее истинно» [14, с. 82]. Но даже следуя этому опытному пути познания, подчеркивает Бэкон, необходимо преодолевать препятствующие любому человеческому мышлению глубинные препятствия, которые философ называет *идолами (призраками) человеческого сознания*. Среди них главные – четыре [7, с. 627–629]: «призраки рода», «призраки пещеры», «признаки рыночной площади», «призраки театра». Первые являют собой зависимость познания окружающего мира от природы самого человека и его сознания, что приводит к тому, что природа толкуется не из «аналогии самой природы», а из «аналогии человека»; одним из следствий такого положения дел является, по Бэкону, то, что родовые идола обеспечивают преимущество и глубинную устойчивость веры людей по отношению к тому, что является их опытом доказанности, и это явление из сознания полностью устранить невозможно никакими научными действиями. Второй идол – зависимость познания от конкретного единичного человека, его уникального опыта и особенностей; и здесь Бэкон подчеркивает, что «человек скорее верит в истинность того, что предпочитает» [14, с. 22]. Третий идол – это феномен прямого и неустраняемого влияния на человеческое познание речевых средств мышления и общения людей, отчего часто научные споры и разногласия – споры о словах, а не о сути вещей. Третий идол перерастает в четвертый, ибо человеческому познанию препятствует и вера в авторитеты, доктрины и системы (например, Платона или Аристотеля, в схоластику), которые в своей совокупности составляют суть особого театра – философского. Бэкон особо подчеркивает, что «истина – дочь времени, а не авторитета» [14, с. 46]. Относительно взаимосвязи веры и знания Ф. Бэкон имеет твердые убеждения в том, что «легкие глотки философии толкают порой к атеизму, более же глубокие возвращают к религии» [15, с. 89]; именно эта позиция в решении проблемы соотношения веры и знания для Бэкона – наиважнейшая.

Т. Гоббс [11, с. 250–251] строил свое философское учение на сугубо материалистической основе, признавая именно материю в качестве единственной мировой субстанции, отрицая при этом суще-

ствование Бога, душ, ангелов. Ключевыми тремя понятиями философии Гоббса были следующие: «человек», «тело», «гражданин». По Гоббсу, вера – не более чем «плод человеческого воображения», а знание – результаты «божественного внушения и откровения», а вовсе не итоги индивидуального человеческого познания, поскольку такое познание, по Гоббсу, – принципиально слабое, смутное, хаотичное, относительное, неполное. Оно вырастает из ощущений, опыта, воспоминаний, фиксируется и сохраняется в знаках и именах («метках»); в человеческом познании происходит конвенционально осуществляемое тиражирование и конструирование различных «реальностей знаков», высшим уровнем которых являются общие понятия – «имена имен» [11, с. 250–251].

Р. Декарт в своих воззрениях о соотношении веры и знания, пытаясь найти надежную опору целостному процессу человеческого познания, приходит к выводу о необходимости поставить под сомнение истинность абсолютно всех прежних представлений о мире и человеке, причем делает это насколько мощно и радикально, что призывает познавательное движение к истине вообще начать заново и с самого начала. Для этого требуется усомниться во всем, подвергнуть все радикальному сомнению – слишком много в человеческом сознании, по Декарту, имеется мнимых, ложных, необоснованных, мертвых, принципиально отживших знаний. Философ в конечном счете приходит: а) к знаменитому положению «я мыслю, следовательно, я существую» (*cogito ergo sum*); б) главному концептуальному итогу в понимании принципиальной структуры процесса познания – к различению двух основных его субстанций: «мыслящей» и «протяженной» (в современной трактовке – к фундаментальному противопоставлению в этом процессе двух оппозиций – субъекта и объекта) [11, с. 290]. Декарт является и создателем особой метафизической системы, одним из важнейших положений которой является эпохальное положение о тождестве материи с протяженностью как ее единственном атрибуте: «Во всем универсуме существует одна и та же материя» [16, т. 1, с. 359]. Значение этого отождествления трудно переоценить – ведь со времен Аристотеля мир делился на два разных мира, не схожих друг с другом – на мир небесный и на мир земной согласно *принципу небесно-земного дуализма*, который оставался незыблемым и в средневековой схоластике. Декарт – это именно тот мыслитель, который утвердил един-

ство и целостность всего универсума. Другим важнейшим элементом его метафизической системы стало общее учение о рационалистическом (научном) методе, а фактически – вообще о рационализме человеческого мышления. У Декарта особое, практически действенное отношение к наукам – он их считает эффективным средством подчинения человеческим устремлениям всей природы. Для этого, по Декарту, наука и научное (рационалистическое) познание должно строиться в соответствии с четырьмя его главными правилами. В силу значимости этих правил для понимания сущности самого процесса научного познания и всего рационализма в целом (можно смело говорить о том, что Декарт – один из его главных основоположников), а также для решения главной проблемы всего нашего исследования – проблемы соотношения веры и знания – остановимся на их анализе более подробно.

Первое правило рационалистического метода Декарта гласит, что научное познание необходимо строить, включая «в свои суждения только то, что представляется... уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не может дать повод к сомнению» [16, т. 1, с. 260]. Второе правило этого метода утверждает, что в процессе познания необходимо «делить каждую из рассматриваемых... трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить» [16, т. 1, с. 260]. Третье правило состоит в требовании «располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных» [16, т. 1, с. 260]. Четвертое правило (энумерации) – это фактически метод полной индукции Декарта: чтобы не допустить разрыва в процессе познания, который всегда исходным пунктом имеет интуицию – непосредственные, абсолютные, всеобщие истины, дедуктивно следующие ко все более конкретным и частным положениям, необходимо тщательно отслеживать связи следующих друг за другом положений в целостном дедуктивном выводе, постоянно подвергать его проверке на достоверность и целостность. У Декарта подлинное знание – это всегда знание именно математизированное, строгое, теоретически обоснованное. Напротив, смутное и нечеткое знание, по Декарту, присущее, в основном, чувственному познанию, не обладает необходимыми качествами достоверности и целостности, является неким правдоподобным знанием, или «верой» [16, т. 2, с. 3].

Б. Спиноза [11, с. 1029–1030] построил удивительную и сложнейшую философскую систему, на наш взгляд, одну из самых отвлеченных за всю историю философии, хотя и на основе вполне традиционной основы – пантеистической, в которой содержится определенное решение проблемы о соотношении веры и знания. Остановимся на существенных для данного исследования сторонах воззрений Спинозы. Исходя из единства Бога и природы в своей идее единой, вечной и бесконечной субстанции; сущность идеи – атрибуты, которые с ней имеют одно общее и одно отличительное свойство: общее в том, что атрибут существует сам в себе, а отличительное – в том, что атрибут является через другое (через ум). Несмотря на то, что атрибутов в мире – бесконечное множество, человеческому познанию доступны только два: протяженность и мышление. Правда, следует заметить, что кроме этих атрибутов познанию доступны еще и модусы – различные состояния единой субстанции, причиной которых, в конечном счете, является сама сущность Бога. Именно поэтому, познавая модусы, мы на самом деле познаем не просто субстанцию, но божественную природу и Бога. Достигается это, согласно взглядам Спинозы, тремя разными типами познания: *чувственным*, результатами которого являются чаще всего смутные идеи и заблуждения; *понимающим*, итогами которого (через активность рассудка и разума) выступают вполне отчетливые представления о модусах; *интеллектуальной интуицией*, под которой философ понимал непосредственное усмотрение истины.

#### **2.4. Западная экзистология: от Д. Локка до И. Канта**

Проблема соотношения веры и знания у Д. Локка [11, с. 570–571] решается в непосредственной взаимосвязи с его теорией познания, в основе которой лежат идеи эмпиризма и сенсуализма. Следует отметить здесь и влияние философских идей Гоббса (в отношении номинализма), а также Декарта (в отношении рационализма). По Локку, в человеческом познании нет никаких врожденных идей, в том числе и идеи Бога; все знания людьми приобретаются только индивидуальным опытом, результаты которого потом социально интегрируются в общее достояние. По Локку имеется два различных вида опыта: *внешний и внутренний*, итогом которых



являются так называемые простые идеи; для внешнего опыта характерны те знания, которые складываются из ощущений свойств и восприятий внешних объектов познания, а для опыта внутреннего (по Локку – рефлексии) – главные итоги самопознания человеком своей собственной души. Следует подчеркнуть, что и внешний, и внутренний опыты при трансформации их в те или иные полноценные знания должны, по Локку, еще быть осмыслены рассудком и превратиться из простых идей в идеи сложные; поэтому познание, согласно взглядам Локка, [17, т. 1] есть процесс перехода первичных идей в идеи более сложных вторичных качеств; у этих двух видов идей в процессе познания совершенно разные функции: идеи первичных качеств, с точки зрения Локка, обеспечивают в той или иной степени познание относительно истинными знаниями, а вот идеи вторичных качеств позволяют разобраться лишь только с номинальными их сущностями. Поскольку, по Локку, познание имеет дело, главным образом, с миром именно номинальных идей, далеких от первичной реальности, то подлинная сущность вещей рассудку полностью принципиально недоступна. Однако, с точки зрения Локка, такого рода ограниченность человеческого познания не является каким-либо критическим барьером – ведь человеку все знать вовсе и не надо, поскольку главное знание – только исключительно практическое, нужное для жизни и активности людей; такое знание человеку вполне доступно и соответствует его познавательным возможностям.

В сознании человека, по Локку, имеются не только знания, но и вера, в содержании которой главное – это представление о Боге, которое у каждого человека сугубо индивидуально и уникально. По Локку, вера в Бога и в бессмертие души – основание подлинной моральности людей, без которой невозможна общественная жизнь и государство; «вся жизненность и сила истинной религии состоит во внутренней и полной убежденности души, а вера без убежденности не есть вера» [18, с. 32]. В целом у Локка проблема соотношения веры и знания решается в соответствии с философией эмпиризма и на принципах французского материализма; ниже нами будет показано, что идеи Локка о взаимосвязи веры и знания нашли свое развитие в философии Беркли и Юма, в их вариантах решения этой проблемы, но с учетом воззрений Локка; к анализу этих концептуальных вариантов проблемы соотношения веры и знания мы еще вернемся.

Исторически следующий важнейший мыслитель, немало сделавший для решения проблемы соотношения веры и знания – это Лейбниц [11, с. 546–547]. Сразу следует подчеркнуть, что Лейбниц – один из тех немногих философов, кто сумел создать не только действительно целостную философскую систему, разительно отличающуюся от большинства других, созданных за всю историю развития человечества. Также по-новому философ решает и проблему соотношения веры и знания; чтобы в этом разобраться, необходимо сначала погрузиться хотя бы в краткий анализ его общих философских воззрений, а затем уже обратимся к его решению проблемы взаимосвязи веры и знания.

Исходное начало его философской системы – это убеждение в независимости метафизики от теологии. Сразу заметим, что метафизика Лейбница [19, т. 1, с. 31] – это *метафизика божественного*, и именно она, как это ни странно, у Лейбница независима от теологии (далее мы увидим, что такое разделение метафизики Лейбница и теологии у него вполне обосновано и последовательно). Сделав этот выбор главного основания всей своей философии, Лейбниц, в отличие от Декарта, который видел основную идею рационалистического метода в возможности находить достоверные знания, соответствующие объективной реальности, решительным образом меняет местами эти начала, утверждая главенство в процессе познания именно логической его стороны: все подлинные знания, по Лейбницу, должны соответствовать всем основным законам логики, из чего не может не следовать вывод о том, что тогда и сам мир, вся природа, представленная этими логически-сущностными знаниями, не может не быть подчиненной всем логическим законам. Поэтому одно из основных положений философии Лейбница – это положение о непротиворечивости всякого возможного бытия и о возможности бесчисленного множества такого рода непротиворечивых миров. Отсюда следует, что *все возможное – логически непротиворечиво*; более того, весь мир – это пространство исключительно вечных истин или истин разума, каждая из которых представляется одной из логических сущностей. Лейбниц признает и существование врожденных идей – неких особых привычек, «природной логики», способностей и склонностей и др. Итак, утверждая главенство в процессе познания именно логической его стороны, Лейбниц приходит к выводу о первичности и универсальности именно логических начал в целостном мире; именно такова

фундаментальная основа всех философских воззрений Лейбница и подлинное основание его уникальной метафизики.

Еще одним важным метафизическим началом, определяющим сущность представлений Лейбница, является его же *принцип достаточного основания* существования мира, в содержание которого Лейбниц вкладывает такие важнейшие экзистенциальные аспекты бытия, как оптимальность, полнота, абсолютное совершенство мирового устройства. Лейбниц убежден, что в мире господствует принцип предустановленной гармонии, откуда следует вывод об отсутствии в мире каких-либо случайных элементов и, наоборот, – о наличии в мире абсолютной и всеобщей взаимосвязи и гармоничной согласованности всех начал реальности без какого-либо их исключения. Более того, эта всеобщая предустановленная гармония в полной мере распространяется и на полное соответствие истин разума истинам факта (первые из них, по Лейбницу, обладают характеристическим свойством своей взаимосвязи с необходимостью, вторые – характеристическим свойством своей взаимосвязи со случайностью). Что это значит? Согласно Лейбницу, в законах, которым подчиняется мир, отражается только совершенство, только разумность, только полное соответствие логике; в этом плане весь мир вполне однороден, что и позволяет Лейбницу утверждать субстанциальное единство мира, абсолютный порядок и полноту иерархии мира, вершиной которой является Бог, понимаемый Лейбницем как актуальная бесконечность человеческого духа, как полная реализация чистого познания, которая никогда не осуществима для отдельного индивида. Все эти воззрения в их единстве и целостности и составляют суть особой метафизики Лейбница – метафизики Божественного, о которой мы говорили в самом начале анализа воззрений Лейбница, подчеркивая его ключевое убеждение в независимости божественной метафизики от теологии. Значительное место в ней занимают так называемые *монады Лейбница* [20, с. 413] – простые, неделимые, неизменные, непространственные субстанции, исходные начала всего сущего, обеспечивающие разнообразие реального мира, обладающие способностью непрерывного действия, причем это действие – особенное [11, с. 546]: монады как исходные начала всего сущего сами по себе не изменяются и не вступают во взаимодействие друг с другом, но имеют внутренний импульс к действию и в этом плане подобны всем живым организмам. Единство и согласованность монад

обеспечены предустановленной гармонией. Монады проявляют себя в перцепции (смене восприятий) и в аппетиции (стремлении монад к новым восприятиям). Лейбниц последовательно проводит мысль о принципиальном различии своей монадологии и атомизма, утверждая базовым прототипом монады биологическую клетку, а не точку геометрического (или физического) пространства. Ко всем монадам (Лейбниц делит их на три основные группы – «простые», «души», «духи», разделяя их по степени различия восприятий монадами реальности и соответственно – по степени их активности) в полной мере применим принцип предустановленной гармонии; с помощью своих монад Лейбниц и строит свою *целостную картину мира*: вершиной ее является Бог – творческая монада, обладающая абсолютным мышлением; имеющуюся материю в мире Лейбниц делит на две категории – первую и вторую (в зависимости от степени сложности их качеств – протяженности, непроницаемости, массы, силы воздействия и т.д.); в этой общей картине универсума все элементы располагаются как бы на неразрывной лестнице; говоря о живых существах, Лейбниц обосновывает необходимость их постоянной трансформации из одной формы в другую, подчеркивая тем самым свойство всеобщей переходящести, принципиальной «транзитности» и незавершенности всего живого, атрибутивности его постоянного развития. Картина мира, начертанная Лейбницем, приобретает свою особую законченность и целостность введенными им *философскими постулатами*, выполняющими роль аксиоматического базиса для всего его учения [11, с. 547]: а) непрерывность разнообразных форм и состояний мира ввиду его завершенности и его завершенности ввиду его непрерывности; б) существование универсума в виде неразрывной лестницы, благодаря чему все живые существа призваны постоянно трансформироваться из одной формы в другую; в) существование предустановленной гармонии, позволяющей всем фрагментам сущего вступать между собой в телесные и внетелесные гармонии, резонансы, лады, единые тональности и др. Таков самый краткий анализ общих философских воззрений Лейбница; теперь можно обратиться и к его решению проблемы взаимосвязи веры и знания – основного предмета исследования для данной работы.

При анализе решения Лейбницем проблемы соотношения веры и знания следует отметить в качестве основополагающих аспектов

их взаимосвязи три главных начала: их целостного и предопределенного единства, их строгой иерархичности и непрерывности в развитии. Что это значит? Люди как носители веры и знания, по Лейбницу, – это монады второй группы, т.е. «души», которым присущи примерно средние возможности восприятий реальности и соответственно – такие же возможности для осуществления своей активности. Обладая изначально некоторыми врожденными способностями, человек своей активностью может достичь гораздо больших возможностей восприятия реальности и определенного уровня творчества, но только не абсолютного, присущего исключительно Богу как полностью творческой монаде. Поскольку и на людей – полноправных элементов реальности – в полной мере распространяется действие принципа предустановленной гармонии, именно такое их «транзитное», незавершенное, во многом ограниченное положение в мире – абсолютно закономерно, необходимо, обеспечено волей Бога, отвечает всему существу его целостной картины мира. Из этого следует, что никакого разногласия между верой и знанием быть не может, поскольку эти два начала всегда только взаимно дополняют друг друга, логически едины, непротиворечивы, составляют единое целое, способное к развитию и совершенствованию по мере развития «душ» как живых монад.

Итак, Лейбниц [11, с. 546–547] решает проблему соотношения веры и знания, исходя из убеждения о независимости метафизики от теологии; в отличие от Декарта, который видел основную идею рационалистического метода в возможности находить достоверные знания, соответствующие объективной реальности, Лейбниц решительным образом меняет местами эти начала, утверждая главенство в процессе познания именно логической его стороны: все подлинные знания, по Лейбницу, должны соответствовать всем основным законам логики, в них отражается только совершенство, только разумность. Все эти воззрения в их единстве и целостности и составляют суть особой метафизики Лейбница – метафизики Божественного, в которой нет и не может быть никакого разногласия между верой и знанием, поскольку эти два начала всегда только взаимно дополняют друг друга, логически едины, непротиворечивы, составляют единое целое.

Для решения проблемы взаимосвязи веры и знания крайне важны глубокие философские исследования этих начал английским мыслителем Д. Юмом [21]. Исходное начало теории познания

Юма [11, с. 1331] – понятие «впечатление»: готовые, имеющиеся в душе живые восприятия от того, что «мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим». Все впечатления Юм делит на два подмножества: «впечатления рефлексии» и «впечатления ощущения», особо подчеркивая, что ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и они никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами; в силу этого мышление людей, по Юму, в состоянии лишь связывать, переставлять, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый чувствами и опытом. В последующем Юм рассуждал таким образом: ум снимает «копию» с первоначального впечатления и образует «идею» – «менее живое восприятие»; идеи способны формировать последующие идеи, и все это и происходит в процессе познания, причем здесь Юм подчеркивает возможность формирования самых различных идей, в том числе и идеи Бога, поскольку, по Юму, нет никакой взаимосвязи идей и каких-либо их объективных аналогов, а порождение идей есть результат только своей собственной активности человеческого мышления. Связь между самими идеями осуществляется за счет мягкой связующей ассоциирующей силы – «каждый единичный объект, принадлежащий к какому-нибудь виду, постоянно бывает связан с некоторым единичным объектом, принадлежащим к другому виду». По Юму, то, что принято называть «причиной», – это не более чем присущая душе человека привычка наблюдать одно явление после другого и заключать из этого, что явление более позднее во времени зависит происхождением от более раннего.

Важно особо подчеркнуть, что осознание реального характера причинных связей Юм именовал *верой*: «Разум никогда не может убедить нас в том, что существование одного объекта всегда заключает в себе существование другого; поэтому, когда мы переходим от впечатления одного объекта к идее другого или к вере в этот другой, то побуждает нас к этому не разум, а привычка, или принцип ассоциации». В понятие «опыт» Юм вкладывает духовно-внутреннее содержание, достигаемое самонаблюдением; в самом же опыте ключевой элемент – новая особая вера в существование внешнего мира, основанная только на показаниях органов чувств – *belief*; по Юму, это вера в наличие внешнего мира – совсем иная

вера, чем вера в Бога (faith). Разделяя эти две веры, Юм подчеркивает, что подлинная и непосредственная действительность представлена в сознании человека идеями, основанными на впечатлениях фактов и неотрывными от чувственной стороны процесса познания. Это и есть главное содержание опыта, причем в трактовке Юма они представляются как вполне самодостаточные явления человеческой психики; поскольку эти идеи порождены чисто психологическими внутренними процессами, в которых исключительна роль разного рода мысленных ассоциаций, то такого рода содержание опыта не может быть достоверным знанием. У Юма мысленные ассоциации классифицируются на три основных типа: ассоциации по сходству, ассоциации по смежности в пространстве и времени и ассоциации причинности; наиболее важными являются ассоциации третьего типа, через которые люди стремятся в процессе познания установить необходимые причинно-следственные взаимосвязи между различными явлениями и действиями самих людей. Религиозные же постулаты, возникающие как результат психологической потребности чувства, не могут, по Юму, быть рациональным образом постигнуты, – в них можно только верить; принципиально также невозможен какой-либо человеческий опыт в постижении Бога, а значит, не может быть никакой особой «духовной субстанции», якобы присутствующей в содержании различных традиционных религий. Этим религиям Юм резко противопоставляет так называемую естественную религию, вступая в жесткую полемику с официальной церковью. Таким образом, проблема соотношения веры и знания у Юма – это проблема соотношения идей – свободных творений человеческого разума – и новой особой веры – веры в существование внешнего мира, основанной только на показаниях органов чувств (belief); по Юму, это вера – совсем иная вера, чем вера в Бога (faith), порождаемая психологической потребностью чувств людей. Источник и идей (знаний) и двух вер (belief и faith) у Юма – одна и та же *самодостаточная человеческая психика, такая же самодостаточная активность ума.*

Совершенно особое место в решении проблемы соотношения веры и знания занимает выдающийся немецкий философ И. Кант [22], совершивший эпохальные открытия в метафизике, философии, естествознании, этике, математике, логике и других науках. По И. Канту, всякое знание – итоговый результат не только опыта,

активности органов чувств (фактора опыта), но и особого, *логически-априорного или формального фактора*, который только и придает генерируемому знанию вид настоящего научного – всеобщего и необходимого – знания [11, с. 436–438]. Этот формальный фактор (или фактор науки) как независимая от всякого опыта внутренняя активность сознания в процессе познания придает знанию организованный, оформленный, всеобщий и необходимый, аподиктически достоверный характер. Именно этот формальный фактор позволяет получить знания, индуктивно не выводимые ни из каких опытов; отсюда следует, что научное знание имеет не одно, а два взаимосвязанных источника: а) чувственно-опытный, направленный на единичные предметы и явления и б) интеллектуальный фактор, действие которого направлено на общие философские, математические и другие понятия. Кант доказывает, что «существует два основных ствола человеческого понимания, вырастающего, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня... а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся» [23, с. 59]. С точки зрения философа, чувственные созерцания сами по себе, без понятий – слепы (таким же ему представляется и весь эмпиризм в целом), а понятия, в свою очередь, не соединенные с чувственными восприятиями – пусты (как и вообще весь односторонний рационализм). Только единство этих двух факторов – чувственно-опытного и формально-научного способно породить подлинно научное знание – необходимое, всеобщее, достоверное. Кант подчеркивал, что главное отличие человека от животного состоит в том, что «все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя» [24, с. 14].

Для теории познания Канта самый главный вопрос – именно в этом: как вообще возможно получение нового научного знания? Отвечая на него, философ приходит к следующему итоговому выводу: априорные синтетические суждения как идеал всякого знания не могут быть получены из опыта, а только – из чистого разума, априори. Кант рассматривает возможности генерации (синтеза) априорных синтетических суждений в трех основных видах знания: математике, теоретическом естествознании и метафизике (философии). Решая эту проблему, философ исследует общие познавательные способности людей с точки зрения их главных априорных



форм [7, с. 830], чувственности (в рамках кантоновской трансцендентальной эстетики), рассудка (в системе трансцендентальной аналитики) и разума (в контексте его трансцендентальной диалектики). При построении своей трансцендентальной эстетики Кант находит априорные формы чувственности в форме чистых созерцаний, с помощью которых разрозненные и не всегда отчетливые восприятия приобретают всеобщее объективное значение. Яркий пример таких форм – пространство и время, которые являются главными априорными формами для всего знания в математике, придают объективную значимость идеальным математическим конструкциям. В трансцендентальной аналитике Кант обнаруживает *12 особых априорных форм* – чистые понятия рассудка или категории; Кант объединяет их в 4 класса: количества, качества, отношения и модальности. Наконец, в своей трансцендентальной диалектике философ исследует познавательную способность разума, пытаясь найти ответ на вопрос о возможности априорных синтетических суждений в метафизике. Кант принципиально разделяет рассудок и разум, полагая применимость рассудка лишь в границах человеческого опыта; разум же, по Канту, напротив, решительно выходит за пределы опыта и способен рассуждать о мире в целом, о природе вообще, о ее бесконечности, о Боге, об историческом развитии мира и о его будущем и т.д.

Отличие «идей разума» в том, что они могут восходить к безусловному, не имея каких-либо адекватных предметов – аналогов опыта, следовательно, их содержательное единство не может быть найдено в границах этого опыта. Кант считает, что идеи разума выполняют важнейшую роль в процессе познания, будучи для него необходимыми идеалами познания и регулятивами, направляющими познавательную и практическую деятельность человека в нужных направлениях. Но здесь, по Канту, присутствует серьезная опасность – антиномии чистого разума: в случае, если разум начинает делать свои идеи предметом непосредственного исследования, он может впасть в противоречия с самим собой. Именно это произошло с так называемой старой метафизикой – по Канту, она не может быть названа подлинной наукой в силу того, что именно идеи разума она пыталась подвести под реальные опытные предметы. Новая метафизика как подлинная наука возможна, согласно воззрениям Канта, только через осуществление критического исследования чистого разума – его природы, источников, границ,

принципов и т.д. Метафизика Канта по его замыслам должна была представлена тремя важнейшими частями: 1) пропедевтики (трансцендентальной критики); 2) метафизики природы; 3) метафизики нравственности. Однако полностью осуществить свой замысел Канту не удалось: критическая часть его метафизики заняла у него господствующее место. Метафизика нравов получилась эмпиричной, а метафизика природы вообще неразработанной. Кант впервые четко обозначил проблему границ и условий человеческого познания, решительно поколебав притязания науки на универсальное знание и универсальные цели; в этом плане огромную роль здесь сыграли различия, с одной стороны, аналитических и синтетических суждений, а с другой – априорных и апостериорных положений [7, с. 831]. Во-первых, аналитические положения, по Канту, лишь поясняют уже достигнутое знание, а вот синтетические могут быть источником нового знания. Во-вторых, содержание наук образуется именно априорными суждениями, которые совершенно не зависят от опыта, носят всеобщий и необходимый характер. Соединяя эти типы суждений, Кант приходит к выводу, что аналитические суждения всегда априорны, большая часть синтетических – апостериорны, но есть еще и третий особый тип суждений – априорные синтетические суждения; в качестве примера он приводит простую сумму двух чисел ( $5 + 7 = 12$ ), в которой новое знание (о сумме) не выводится ни из первого, ни из второго слагаемого. Существование априорных синтетических знаний – свидетельство креативной активности рационального знания, показатель его больших возможностей в качестве самостоятельного источника нового знания. Разум, по Канту, мыслит именно синтетическими суждениями, чаще всего априорными и всеобщими по своему содержанию.

Таковы основные положения философии Канта, касающиеся сущности научного знания; а каковы воззрения великого философа о вере и ее соотношении со знанием? Они – также чрезвычайно важны и в высшей степени оригинальны; постараемся это показать и раскрыть. В своих теоретических построениях подлинно научного знания Кант постепенно приходит к общей идее разума; предельно ее обобщая, философ вводит понятие Бога – «сущность всех сущностей, бесконечный разум и самостоятельная мудрость» [25, с. 225]. Максимально трансцендентная идея разума, по Канту – именно теологическая по своему содержанию,

иначе говоря, она именно о Боге. Но, по своей сути, эта идея – некий паралогизм, самое настоящее псевдодоказательство его существования, не более, свидетельство о некоей возможности, которую совершенно невозможно оправдать никаким опытом, доказать никакой логикой [25, с. 452]. Кант жестко заявляет, что «все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру ничемны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой “рациональной теологии”» [25, с. 477–478]. Кант приходит к выводу, что целый ряд сверхобщих и трансцендентных понятий (Бог, душа, космос в его единстве и целостности и др.) невозможно постигнуть только одним знанием, для чего обязательно нужна еще и вера; сам Кант о феномене появления веры в его теоретических построениях говорит так: «Мне пришлось возвысить знание, чтобы получить место для веры» [25, с. 31]. Понятие «вера», по Канту, – это «субъективная значимость суждения» [25, с. 599]. Кант различает несколько вер: веру прагматическую (наименее теоретически обоснованную), веру доктринальную (обоснованную теоретически), веру моральную («эту веру ничто не может поколебать» [25, с. 604]), веру откровения (о ней – ниже). Особо следует подчеркнуть, что именно моральную веру Кант считал наиболее важной и фундаментальной, не требующей никакого обоснования; именно такая вера, по Канту, – основа человеческих действий, их главный стимул. Более того, по своему влиянию моральная вера превосходит разум, а для торжества морального порядка необходимо обязательное признание существования Бога. При этом Кант резко критически описывает веру откровения: она, на его взгляд, насильно навязывает свои предписания свободному человеку, является некоей версией «лжесвидетельства» – ведь никакой рациональной теологии вообще не существует [26, с. 13–16].

Таким образом, вера и знание у Канта – взаимосвязанные начала, дополняющие друг друга, у каждого из которых имеется свое место и роль: знание выступает итоговым результатом единства двух факторов – чувственно-опытного и логически-априорного, а вера – начало, без которого невозможно постичь целый ряд особых – сверхобщих и трансцендентных – понятий (Бог, душа, космос и др.).

## 2.5. Западная экзистология: от Фихте до Гегеля

Важные результаты исследования проблемы соотношения веры и знания получены Г. Фихте [27, 28] – одним из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии. Исходное начало его решения исследуемой проблемы – неудовлетворенность кантовским гносеологическим дуализмом, признававшим, с одной стороны, «вещь в себе», а с другой – «чистый разум». Как и Кант, Фихте стремится найти некий общий фундамент всего научного знания и в конечном счете приходит к необходимости соблюдения двух основополагающих условий нахождения такого рода общего основания: а) любая наука должна обязательно быть целостной системой знаний; б) в ее основе должен быть один-единственный, абсолютно достоверный принцип, как раз и задающий необходимую системную связь и единство данной науки как целого, не выводимого из каких-либо других положений. Иначе говоря, по Фихте, любая научная система должна быть принципиально замкнутой по своему характеру, а по структуре – подобной некоему кругу, «движение по которому в сторону завершения есть в то же время возвращение к первому положению, но уже как к последнему ее результату» [11, с. 1169]. По Фихте, та самая общая наука, занимающаяся исследованием проблем этого первого принципа и его следствий, а также взаимосвязей между этими началами, есть особая *«наука о науке вообще»* или *наукоучение*. Такой наукой является, по Фихте, в первую очередь, философия, но не критическая, как у Канта, а философия свободы – философия, не задавленная никакими догматическими теоретическими построениями, главная роль которой состоит лишь в том, чтобы помочь в выборе единственного и достоверного основания знания. Фихте последовательно обосновывает, что в решении этой проблемы философия как наукоучение должна сделать выбор в пользу идеализма, поскольку лишь он гарантирует полную самостоятельность субъекту познания, полную свободу его Я, в том числе от различного рода догматических оков. Противоположный выбор – выбор основания науки в форме самостоятельности «вещей в себе», по Фихте, делает субъекта познания принципиально зависимым от внешней причины акта познания и ведет к превращению свободного Я в пассивный продукт мира вещей, фактически элиминируя субъекта из процесса познания в качестве самостоятельного и независимого начала.

Осуществив такой базовый выбор первоначала системного построения науки, Фихте по-особому трактует и феномен сознания – на основе утверждения своего деятельностного принципа, согласно которому смысл основных задач наукоучения необходимо искать через поиск основ человеческого опыта, причем в форме свободной активности самого сознания: именно сознание, по Фихте, деятельно порождает само себя, причем его достоверность и очевидность воплощена не в пассивном созерцании, а именно в активном и творческом действии. С деятельной активности и начинается рождение феномена знания: познать действие, по Фихте, – это и значит его произвести; иначе говоря, субъект познания сам порождает себя, свой дух, свою свободу, осуществляет свое самоопределение в мире: «Воздвигни свое Я, создай себя!» – основной посыл всей философии Фихте. Все человеческое бытие целиком выводится Фихте из деятельности самого субъекта, в которой знания наличествуют как итоговые результаты этого свободного саморазвития человеческого Я. Возникает вполне закономерный вопрос: а можно ли до конца последовательно из самосознания и самодеятельности человека вывести весь подлинный мир, природу? Фихте понимает, что только из одного начала «Я емь Я» это сделать невозможно и поэтому обращается ко второму основоположению своего наукоучения, противоположному по своему содержанию первому началу: «не-Я не есть Я» или «Я полагает не-Я». Существование этих противоположностей в одном Я с необходимостью предполагает ограничение ими друг друга или их делимость, вследствие которой и становится возможным требуемое Я объединение Я и не-Я, которые полагаются неким третьим, обеспечивающим единство противоположностей. Это третье тоже Я, но Я неделимое, абсолютное. Это Я противопоставляет Я делимому Я делимое не-Я. Так в философии Фихте вводятся два по сути различных Я, из которых одно оказывается тождественным индивидуальному сознанию, а другое – абсолютному Я. Они то совпадают, то совершенно распадаются, составляя своеобразное ядро всей диалектики Фихте как движущего принципа мышления. Так в философии Фихте [11, с. 1170] разделяются практическое и теоретическое наукоучения; оба они образуют одно целое, в котором деятельность субъекта не исчерпывается у него отражением, познанием, а становится самодостаточным, абсолютным фактором – той человеческой деятельностью, которая сама обеспечивает себя

задачами, хотя и делает это совершенно бессознательно (Фихте постоянно подчеркивает, что то Я, которое ставит «препятствия», и то, которое их преодолевает, ничего не знают друг о друге!). Итак, знание – результат саморазвития, самопорождения принципиально деятельного сознания; а каково место веры в теоретических построениях Фихте?

Как и Кант, Фихте признавал сущность религии в нравственном поведении человека; в этом отношении практический разум, «обслуживающий» поведение людей, у Фихте обладает преимуществом перед теоретическим его типом. Бог для Фихте – это существование нравственного закона, ибо в Боге действует *только* нравственный закон и притом – *без всякого ограничения*. Верой же Фихте называет требования морального закона. Фихте противопоставляет богословие и религию: богословие, говорит он, есть простая наука, мертвое знание, без всякого практического влияния; религия же, по самому значению слова (*religio*), есть нечто такое, что нас *связывает* с нашей свободой, с нашим предназначением в упорядоченном бытии чувственного мира для нравственных целей свободы. Этот моральный порядок и есть то божественное, которое составляет предмет всякой истинной веры, ибо вера в Бога для Фихте теперь не что иное, как практически выражающаяся уверенность в безусловной силе добра, а единственно возможное исповедание веры состоит в том, чтобы с радостью и добровольно исполнять все то, чего требует обязанность, без всякого сомнения и рассуждения о последующем. И эта вера, говорит Фихте, есть вера совершенная и окончательная. Тот живой и действующий моральный порядок есть сам бог; ни в каком ином боге мы не нуждаемся, и никакого иного бога мы не можем постичь. Ибо моральный порядок не есть нечто случайное, которое может быть произведено только внешнею причиною; он есть абсолютное первое предположение всякого объективного познания, само в себе безусловное основание всякой другой достоверности. Вера же должна оставаться просто безусловным фактом несомненной уверенности в том, что в мире есть нравственный миропорядок, что каждому человеку указано его определенное место в этом всемирном моральном порядке и определена та или иная роль. Вера должна быть уверенностью в том, что всякое истинно доброе дело обязательно удастся, а всякое злое деяние не осуществится, что все в мире должно служить только всеобщему благу. Не подлежит никакому сомнению и то,

что Бог существует, ибо то, что существует моральный миропорядок, должно быть признано даже достоверным основанием для такого рода уверенности. Подлинная жизнь любого человека – «жизнь в Боге», ибо у Фихте как у последовательного пантеиста абсолютно все в мире и в человеке есть «обнаружение внутреннего существа Божия». Идеалом всемирного развития человека является совпадение индивидуального и абсолютного Я, процесс перехода от бессознательного господства разума через всеобщее падение нравов к сознательному царству разума. Очевидно, что такого рода движение осуществляется на основе обеспечения единства и целостности веры и знания и, по Фихте, эти начала нераздельны и всегда взаимно дополняют друг друга [29].

Одна из исходных целей философии Ф. Шеллинга [30], напрямую связанная с проблемой соотношения веры и знания, – поиск перехода из проблематики теории познания к решению проблем в области философии природы, иначе говоря, перехода из области духовного самопознания сначала к познанию внешнего мира (в натурфилософию), а затем и к познанию Бога (в философию откровения). Следует подчеркнуть, что сначала Шеллинг целиком находился под влиянием идей Фихте, особенно его наукоучения, и самостоятельные его идеи появились в понимании именно природы: если у Фихте субъект сам себя полностью определяет и созидает, включая самосознание (дух), то, по Шеллингу, субъект до этого высокого этапа своего становления должен пройти длительный путь своего развития в единстве с внешней природой, причем этот путь особенный – бессознательный. Шеллинг утверждал, что начинать строить любые философские системы уже сразу со способным к мышлению субъектом, без объяснения сначала его появления и становления (генезиса) в рамках целостного природного развития – такого рода теоретические построения принципиально неверны. Но чтобы выяснить все начальные предпосылки становления и формирования самосознающего субъекта, Шеллинг необходимым образом обращается к анализу зарождения и динамики сначала самой природы. Идя этим путем, Шеллинг приходит к своей важнейшей идее о фазисе принципиально бессознательного этапа развития природы, итогом которого и стало само появление, само рождение духа, самосознания субъекта. По Шеллингу, природа в своем историческом развитии стала фактически бессознательным этапом

рождения и творчества самого духа, который стал итоговым результатом (продуктом) этого развития, им же самим (духом) созерцаемый. У Шеллинга не один, а *два духа*: один дух трактуется как субъект в его абсолютно свободной и творческой деятельности, как начало принципиально сознательное; другой дух – как конечный продукт развития природы, как начало принципиально бессознательное.

Такая инновационная трактовка Шеллинга двух разных типов духа и порождает впервые важнейшую *проблему соотношения сознания и бессознательного*, которая у Шеллинга становится одной из главных проблем всей его философии; на этапе построения своей натурфилософии, например, с ее помощью философ пытается ответить на вопрос о том, как происходит феномен порождения сознания из бессознательной формы развития разума, т.е. как природа в своем движении приходит в итоге к знанию? Как человек, будучи сначала чисто природным явлением, растворенным в ней целиком, постепенно приходит к выделению из нее, причем, в первую очередь, за счет приобретения возможности ее (природу) познавать? Для ответов на эти вопросы Шеллинг экстраполирует диалектический метод, предложенный Фихте, только по отношению к внутренним аспектам сознания (духа), для постижения на этих же принципах совершенно иных – внешних природных процессов; в этих целях им предлагаются несколько важных принципов: единства природы и духа; полярности, в основе которого положено понимание любого природного феномена как итога действия противоположно направленных начал; развития (творчества) природы, согласно которому природа не только *natura naturata* (продукт), но и *natura naturans* (продуктивность, деятельность, субъект). С точки зрения Шеллинга, природное развитие предстает как своеобразная «иерархия организаций»: начинаясь от объективного уровня она устремляется к субъективным уровням, причем посредством особого процесса – потенцирования, под которым Шеллинг понимал, в первую очередь, непрерывное возрастание субъективности природного развития. Именно через потенцирование философ предложил свое объяснение того, как из природы возникает дух, знание – это происходит в результате постепенного динамического возвышения ее различных форм в направлении непрерывного возрастания субъективности. Идя этим путем, Шеллинг от



философии природы плавно переходит в свою философию тождества, согласно которой мир есть Единое, в котором заключено все – и природа и дух. Иначе говоря, мир есть единство и субъективного и объективного, бессознательного и сознательного, а главным природным процессом предстает потенцирование; философия тождества Шеллинга фактически означает, что природа и реальна и идеальна одновременно, в основе самой природы лежат принципы ее же познания. Шеллинг свою философию называл наукой об абсолютном, учением, познающим главный принцип, из которого с необходимостью следует и сам реальный мир, и сознание – дух, способный к его познанию. Заметим, что сознание Шеллинг делит на теоретический (копирующий) и нравственно-практический (полагающий цели) типы, что в итоге приводит к делению философии тождества тоже на две части – на теоретическую и практическую философии: первая отвечает на вопрос о том, как человек познает мир; вторая (практическая) философия пытается ответить на вопрос о том, как практическое сознание (интеллект) в этом мире наводит порядок. По Шеллингу, гармония сознательной и бессознательной активности, а значит, единство природы и свободы, чувственного и нравственного начал достигается в философии искусства, которое являлось высшим звеном его целостной философии, ее своеобразным завершением и высшим сводом всего философского здания. Таким образом, самосознание, по Шеллингу, проходит три главные ступени своего развития: теоретического Я, созерцающего мир; практического Я, приводящего мир в порядок, и художественного Я – творящего мир.

Мы уже подчеркивали, что философия Шеллинга – это натурфилософия, философия тождества и философия откровения; о первых двух сказано уже вполне достаточно, теперь необходимо пояснить сущность философии откровения Шеллинга [31]. Центральное понятие в философии откровения – *Абсолют*; являясь тождеством субъективного и объективного, Абсолют, по Шеллингу, является ни природой, ни духом, что означает подлинное всеединство, исключающее всякое изменение и разнообразие, полную представленность всех возможностей, всю Вселенную. Говоря об Абсолюте, Шеллинг часто говорит о «тождестве тождества», подчеркивая тем самым и его абсолютное единство, и абсолютное равенство себе самому. Философ пытается показать, как происходит рождение мира из Абсолюта, и в итоге приходит к выводу о том,

что рационально ответить на этот вопрос невозможно. Через знание этот вопрос не постижим; по Шеллингу, ответ на этот вопрос следует искать не через начала разума, а через волю – через начало, во всем противоположное разуму, знанию в силу своей бессознательной, принципиально стихийной и иррациональной сущности. По Шеллингу, содержание иррациональной воли может быть раскрыто только через особый опыт – через мифологию и религию, в которых особое важное место занимает вера. Иначе говоря, не знания позволяют постичь веру, а, наоборот, вера (вместе с волей) может стать основой постижения знания (разума). Такова особая трактовка соотношения проблемы веры и знания у Шеллинга, и в дальнейшем будет показана определенная ценность и значимость такого рода концепции решения этой проблемы.

Г.В.Ф. Гегель – немецкий философ, создатель одной из последних всеобъемлющих философских систем классического новоевропейского рационализма, также дал свое оригинальное решение проблемы соотношения веры и знания [32]. В начале своего творческого пути Гегель, как и Шеллинг, – один из последователей философии Канта и Фихте, затем – единомышленник Шеллинга в разработке идей философии тождества. После окончательного ухода Шеллинга в область теософии, Гегель начинает разработку собственного учения, основополагающей идеей которого стала *идея «абсолютного духа»* – бесконечно законченного в-самом-себе-бытия, постепенно постигающего себя в длительном и сложном процессе познания. У Гегеля абсолютный дух представлен тремя важнейшими формами: а) как «идея в себе», составляющая предмет логики; б) как дух в своем внешнем «инобытии» – в качестве природы; в) как дух, завершивший свое необходимое развитие и достигший себя «в себе и для себя». Все эти формы абсолютного духа связаны со знанием, поскольку процесс развития духа есть возвышение сознания, есть процесс тех изменений знания, которое оно претерпевает, изменяясь от своего начального (обыденного) уровня до уровня наивысшего – философского. Логика у Гегеля становится наукой о чистом мышлении, но в единстве формальных и содержательных элементов форм знания; иначе говоря, логика Гегеля становится единством формальной логики и онтологии (или метафизики), в каждом своем элементе соединяя и формально-логическое и содержательное знание.

В таком новом понимании логики она у Гегеля и выступает неким отображением целостного развития всеобщего мирового духа и предстает как движение идеи в себе через самые разные, но каждый раз через все более содержательные ее определения: бытие, небытие, наличное бытие, качество, количество, мера, действительность, химизм, организм и др. Здесь следует особо подчеркнуть, что Гегель рассматривал и развитие индивидуального сознания как несовершенное движение общего мирового духа; иначе говоря, развитие форм индивидуального сознания всегда повторяет те же этапы, которые присутствовали в духовном развитии всего человечества, начиная с самого простейшего предметного сознания и завершая абсолютным знанием – знанием всех форм и законов, которые управляют изнутри процессом целостного духовного развития. Описывая этот процесс, Гегель вводит новую свою схему раздвоения последнего на сознание (понятие) и на его предмет; по Гегелю, такого рода несовпадение понятия и его предмета преодолевается на каждой ступени общего развития знания, но полное совпадение этих двух начал возможно только на этапе достижения высшего, абсолютного знания – именно этот процесс Гегель называет самопостижением абсолютного духа, главным итогом которого является «возвышение субстанции до субъекта». Этот мировой процесс самопостижения абсолютного духа, по Гегелю, всегда предстает единством и природы, и духа, причем главное различие между абсолютной идеей и природой заключается не в их содержании, а только в форме существования этих компонентов мирового процесса. Для Гегеля, как мы уже отмечали ранее, природа есть тот же дух, но в состоянии своего инобытия; иначе говоря, если чистое мышление (логическая идея) находится только в себе, то в природе она представлена как инобытие самой себя и вне себя. Даже достигнув уровня абсолютного знания в процессе своего чисто логического развития, абсолютная идея (Абсолют) выступает объективированным в природу началом принципиально в чуждой себе внешней форме в силу того, что этот Абсолют не достиг в своем развитии еще уровня духа, не стал подлинной «субъективностью». Здесь крайне важно подчеркнуть принципиально новую гегелевскую трактовку соотношения разных уровней развития духа, из которой следует парадоксальная, на первый взгляд, связь высшего, Божественного уровня развития духа (Абсолюта) и человеческого созна-

ния: Абсолютное может познать себя только лишь посредством человеческого сознания, для чего ему необходимо принять сначала некую природную (объективированную) форму и через последующее развитие природных форм найти себя в них в форме сознания (духа). Известный отечественный исследователь философии Гегеля А.В. Гулыга отмечает, что Бог у Гегеля – «...это саморазвивающийся мир, в котором главное место отведено деятельности человека, превращающей реальное в идеальное, а идеальное в реальное» [26, т. 1, с. 25]. Такие диалектические переплетения разных начал, сложности их развития в философии Гегеля присутствуют постоянно: диалектический метод Гегеля и есть способ системного обнаружения и разрешения противоречий, содержащихся в различных понятиях. Главной сутью диалектики Гегеля, как известно, является именно единство взаимоисключающих и одновременно взаимно предполагающих друг друга противоположностей, которое предстает как внутренний импульс целостного развития духа – от простого к сложному, от непосредственного к опосредованному, от абстрактного к конкретному, ко все более полному и истинному результату – к абсолютному знанию. Еще раз подчеркнем: Абсолют, по Гегелю, мыслится не только как субстанция (что характерно для философии Спинозы), но и обязательно как субъект (в решении этого вопроса Гегель согласен с воззрениями Фихте и Шеллинга); согласно Гегелю, Бог есть Разум: «Чистый, не знающий пределов разум, есть само Божество» [26, т. 1, с. 29].

Таковы основные представления Гегеля о знании и процессе его развития; возникает вполне естественный вопрос: есть ли место в его философии вере и каково тогда соотношение между верой и знанием? Ответ на этот вопрос можно получить непосредственно из известных положений философии Гегеля: «Вера есть познание духа посредством духа, и лишь равные по духу могут познать и понять друг друга» [26, т. 1, с. 103]. По Гегелю, религия и философия имеют один и тот же предмет своего познания – абсолютный дух; Абсолют (Бог) присутствует в мире как «все во всем», но лишь в чистом мышлении он выступает в своей сущностной форме – как самосознание духа, как «мышление мышления». Подлинная религия для Гегеля – это религиозная философия; по Гегелю, и учение Иисуса есть учение именно разума, а не ортодоксально-догматической веры; главное отличие такой веры от разума (знания) состоит в том, что она лишает «разум его права находить в себе самом закон,

свободно верить в него и подчиняться ему» [26, т. 1, с. 53]. Таким образом, по Гегелю разум (знание) превыше веры, а сама суть ее подлинного смысла состоит в вере «...в святой закон вашего разума и внимание к внутреннему суду вашей совести, к мере, которая является и мерой для Божества...» [26, т. 1, с. 64].

## 2.6. Западная экзистология: от Шопенгауэра до Маркса

Воззрения немецкого философа А. Шопенгауэра, касающиеся проблемы соотношения веры и знания, неразрывно связаны с положениями его философской системы, пронизанной, как известно, началами волюнтаризма, пессимизма и иррационализма. Опираясь на учение Канта, в своем основном труде «Мир как воля и представление» [33] Шопенгауэр строит свою авторскую концепцию мира, доказывая, что окружающий людей мир является не только итогом их собственных представлений, не только зависит от познавательных способностей самих субъектов, но вообще есть не что иное, как целостный итог активности мировой воли. Если у Гегеля в его философской системе центральное место занимает Абсолютная Идея, то у Шопенгауэра – *темная Воля*. Что это значит? По Шопенгауэру, мир, состоящий из различных взаимодействующих тел, находящихся в непрерывном потоке различного рода движений, есть единство волевых актов субъектов и действий их тел: всякое действие тел есть объективированный акт воли, в силу чего все тела – это всего лишь та или иная объективированная воля, причем воля в мире является инвариантом внутренней сущности не только органической природы (животных и людей), но и явлений неорганической природы – физических, химических, геологических и других процессов. В качестве ярких примеров воли в неорганической природе философ приводит силу всемирного тяготения, открытую И. Ньютоном, и силу магнитного взаимодействия; все эти силы, по Шопенгауэру, различны в своих проявлениях, но имеют одну и ту же внутреннюю сущность – ею как раз и является феномен воли. Философ утверждает, что воля как «вещь в себе» совершенно независима от своих форм проявлений, ничем не обусловлена и не ограничена, не имеет каких-либо оснований или причин. В этих своих свойствах воля принципиально отличается от материи, которая всецело подчинена причинности и взаимосвязи всего со всем.

Согласно представлениям Шопенгауэра, главное предназначение воли в мире – осуществление полного господства над материей, для чего волевое начало готово тысячами веками ожидать необходимых условий и обстоятельств для полного овладения тем или иным материальным феноменом. Мировая воля представлена в форме множества отдельных волей, находящихся в непрерывной борьбе друг с другом; на низшей ступени развития (в природе) воля проявляет себя в форме слепого влечения, как некий темный и глухой порыв. Однако на более высоких ступенях своего развития, особенно на уровне человека, воля предстает уже как вполне осознанная идея индивида, который имеет и определенные мотивы для ее воплощения в реальность. Поскольку волевому началу присуще свойство его безосновности, оно находит свое основное проявление в явлении определенной свободы человеческой воли; свобода, в свою очередь, сразу предстает и в своем противоположном качестве – как господствующая в мире необходимость, поскольку борьба отдельных волей – это столкновение не только разных целей действий, их мотивов, но и различных материальных объектов, вовлеченных в эти действия; следовательно, свобода переходит в необходимость, являясь фактически выражением обязательной подчиненности причинности, господствующей в материальном мире. В силу того, что воля обладает еще и свойством бессознательности, она совершенно равнодушна ко всем своим формам проявлений в мире, например, к живым существам, в том числе к людям; именно из этого положения его философии вырастает особый, трагический по своей сути феномен глубокого пессимизма всей его философии – ведь, по утверждению Шопенгауэра, люди как наиболее совершенные воплощения мировой воли брошены ею на произвол случайно складывающихся обстоятельств и факторов, тотально вовлечены в абсолютно безнадежную и смертельную борьбу за существование со всем ему противостоящим миром. Жизнь человека есть непрерывная война со смертью в разных ее вариантах и обличиях, и фактически жизненный процесс есть процесс непрерывного умирания; с одной стороны, человек – самое совершенное творение мировой воли, а с другой – самое нуждающееся, самое страдающее существо в мире, вынужденное постоянно сражаться с одними страданиями и лишениями для того, чтобы сразу же после этого оказаться в ловушке других, еще более чудовищных своей трагичностью факторов и обстоятельств.

Над любым человеком всегда полностью господствует только одна сила – необходимость в постоянной заботе о своем существовании, для чего человек вынужден постоянно вести свою настоящую войну против себе подобных, включая даже убийства – ведь мир устроен так, что один человек утверждает свое присутствие в мире, не гнушаясь физического отрицания права на жизнь другого человека. Злоба, эгоизм, несправедливость, жестокость, ненависть, страх – неизбежные плоды войны всех против всех, тысячелетия длящейся в этом мире. Шопенгауэр не видит никакого особого прогресса в развитии человеческого общества, считая, что о нем можно вести речь, главным образом, не от начал материальных благ, получаемых от науки и техники, а от все более возрастающих начал моральности любого прогресса, которых, к сожалению, как раз и нет вовсе. О каком тогда прогрессе можно рассуждать, если человечество находится в жестких тисках страданий, лишений, войн, ненависти? Самое печальное, по Шопенгауэру, и то обстоятельство, что человеческий разум, на который было столько надежд и упований, не способен привести мир в более лучшее состояние; в этом отношении теория познания Шопенгауэра также пессимистична, как и вся его философия – ведь по его убеждению истинная сущность мировых вещей и процессов принципиально иррациональна по своему характеру и поэтому разум в их познании мало что может; подлинное постижение мировых законов и принципов доступно только иррациональной философской интуиции – запретельной познавательной воле. Более того, Шопенгауэр считает, что познание лишь увеличивает наши страдания бытия, поскольку то, что мы пытаемся считать истиной, в конечном своем развитии оказывается не более чем обманом и иллюзией.

Вера у Шопенгауэра – тоже иррациональна, причем еще более, чем разум (знание). Самой лучшей из всех религий Шопенгауэр считает буддизм – религию без Бога, причем с принципиально пессимистическим направлением: буддизм смотрит на мирское существование человека как на зло, нацелен на отрицание такого мира. Также пессимистичны учения Шопенгауэра о человеке, свободе человеческой воли, добре и зле, счастье и смысле человеческой жизни, которая философу представляется сплошным адом; однако изменить такое положение дел в мире принципиально невозможно, поскольку, по Шопенгауэру, свобода воли людей опу-

тана их же собственными нуждами и потребностями [34]. По своему содержанию мировая воля есть зло, поскольку она стремится к подчинению всего, что препятствует ее господству. В силу этого закон мотивации активности людей действует с такой же необходимостью и жесткостью, как и закон физической причинности. Шопенгауэр убежден, что человеку только кажется, что он поступает согласно импульсам собственной воли – на самом же деле любой человек движим и управляем мировой волей – единственным для всех подлинно значимым и господствующим фактором. В таком мире людям не остается никакого иного выбора в построении своей короткой как миг жизни, кроме того, чтобы прожить ее без особых бед, которые совершенно неизбежны, самому держать в узде свои собственные страсти и всегда самостоятельно ставить предел своим желаниям.

Таким образом, из анализа основных положений философии Шопенгауэра можно сделать вполне определенные выводы относительно его концепции решения проблемы соотношения веры и знания. Самый главный вывод состоит в том, что эти два начала в его философии не носят весомого и определяющего характера, находятся фактически на периферии его философских исканий. Вся суть философии Шопенгауэра сосредоточена в одном-единственном начале – в *мировой воле*, по отношению к которому и разум (знание), и вера людей – начала достаточно второстепенные, к тому же обладающие принципиально иррациональной своей сущностью, в силу чего абсолютно непостижимы с помощью веры и разума (знания). Такое концептуальное решение одной из главных мировых проблем – взаимосвязи веры и знания, в котором эти два начала вытесняются из категории главных и существенных для философских систем более важным третьим началом – предложено Шопенгауэром впервые. Иначе говоря, именно Шопенгауэр – тот первый философ в мировой философии, который усомнился в первостепенной значимости проблемы соотношения веры и знания, в силу чего отказался строить свою философскую систему в опоре на то или иное ее решение. Помог ли такой теоретико-методологический подход построить целостную философскую систему Шопенгауэру? На наш взгляд, совершенно нет; вся его философия – исключительно негативный вариант философского осмысления мира, порождающий лишь сплошной волюнтаризм, трагический



пессимизм, нескончаемый иррационализм. И это вполне закономерно и объяснимо – в философии Шопенгауэра совершенно не на что человеку опереться, почувствовать под ногами хоть какую-то твердую почву – ведь воля, разум и вера здесь принципиально иррациональны, непостижимы, поэтому у человека нет никакого познавательного или деятельностного инструментария что-либо в этом мире изменить. Констатировать факт жизни в виде ада Шопенгауэр своей философией сумел, но на вопрос, как из этого ада выбраться – увы, не ответил. По нашему убеждению, такой исключительно негативный вариант философского осмысления мира – лишь малая часть подлинной философской системы, и для ее целостности и законченности необходима обязательно мощная конструктивная ее составляющая. Эта позитивная часть философской системы не может не опираться на веру и знания, на их сущностное духовное единство – на те самые главные начала, добытые человеком в своем историческом развитии, причем с огромными трудностями и препятствиями.

Взгляды Л. Фейербаха [35] на проблему соотношения веры и знания тоже важны для данного исследования; это и неудивительно, поскольку его философия напрямую затрагивает этот фундаментальный вопрос, причем достаточно неожиданным образом, что следует здесь особо подчеркнуть – это обстоятельство важно и для понимания самой сущности творчества и жизни Фейербаха [11, с. 1124–1126]. Известно, что одна из ранних его работ – «Мысли о смерти и бессмертии», написанная им анонимно еще когда он был студентом, отрицала личное бессмертие человека и его загробную жизнь. Достаточно скоро аноним становится известен руководству университета, и на Фейербаха начинаются гонения. Сотрудничать с начинающим философом, переселившимся в деревню на постоянное место жительства, продолжают только редакции ряда журналов. Фейербах в них опубликовал целый ряд работ, в которых и было представлено его философское мировоззрение. В начале своего творчества Фейербах был увлечен философией Гегеля, но в течение нескольких лет его теоретические воззрения радикально изменились – настолько, что он стал жестко критиковать основные положения гегелевской философии, в первую очередь за их идеализм. Фейербах решительно выступает против Гегеля в вопросе о тождестве бытия и мышления, утверждая, что Гегель спекулятивно строит свою философскую систему

изначально от абстрактного (идеального) бытия, совершенно ничего не сказав в своих теоретических построениях о бытии реальном (материальном) – ему в философии Гегеля места вообще не нашлось. Да и принцип единства бытия и мышления будет иметь смысл лишь тогда, когда субъектом этого единства является человек – таково основное положение философии Фейербаха. Только тогда этот принцип может быть применен, но тогда получается, что вопрос об отношении мышления к бытию есть на самом деле вопрос о человеке: «Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию... в универсальную науку» [35, т. 1, с. 202]. Не согласен Фейербах с Гегелем и в вопросе о главном предмете философии: по Фейербаху, высший и единственный предмет философии – *только человек*, а вовсе не Абсолютный дух, как у Гегеля. Отсюда жесткая критика религии [36], которая становится главным сюжетом всего философского творчества Фейербаха. По его взглядам, религия – социокультурный феномен исключительно от самого человека, его собственная духовная сущность, обособленная от человека в качестве отдельного самостоятельного существа – Абсолютного духа, или Бога. На самом деле Бог – это сам человек, а религия по своему содержанию является фактически антропологией: она – о глубинах человеческой психики, о преодолении конечности собственной жизни, о ничтожном и бессильном положении человека в этом мире. Все эти человеческие, чисто психические, начала и есть сущность веры – духовного феномена существования и развития человека. Согласно воззрениям Фейербаха, человеку следует преодолеть противопоставление мирского и трансцендентального начал своей жизни и решительно заняться созданием «царства Божьего» на земле: по Фейербаху, нужны люди не верующие, а думающие, не бесконечные спекуляции о потустороннем мире, о котором человек ничего не может знать, а научные знания о реальном мире; не молящиеся, а работающие; не стремящиеся в небеса, а изучающие мир посюсторонний, не христиане (он их называет «полуживотными и полуангелами»), а подлинные люди во всем своем реальном обличье.

Таким образом, из общего обзора философии Фейербаха нетрудно увидеть и его особое – прежде всего, принципиально мате-

риалистическое – решение главной для нашего исследования проблемы соотношения веры и знания: оба этих начала, по Фейербаху, – результаты длительного духовного развития человека, в которых находит свое отражение как опыт постижения внешнего мира (в основном в форме знания), так и опыт внутренней психической жизни (в основном в форме веры). Именно поэтому вера и знание – это, прежде всего, начала человеческой духовности, опыт существования и активности существа, пытающегося осознать свое истинное место и роль в этом мире, свои достоинства и ничтожества.

Анализируя решение проблемы соотношения веры и знания в контексте основных теоретических воззрений К. Маркса [37], следует сразу отметить, что он ее решает не только как философ, но еще как экономист и как социолог. Такой принципиально-многоплановый дискурс Маркса в решении исследуемых им вопросов не мог не привести его к целому ряду принципиально новых аспектов ее решения; покажем это в краткой форме анализа его самых фундаментальных положений. Центральная направленность всего творчества Маркса хорошо известна и стала уже подлинной классикой в постижении сути его учения [11, с. 597–599] – это возможности и способы совершенствования человечеством самого себя путем активного создания нового социального строя – более справедливого, свободного, неантагонистического, бесклассового общества, в котором публичная власть потеряет свой политический характер, а централизованное управление средствами производства перейдет к ассоциации индивидов. Такое общество будет построено на основе централизованного управления средствами производства, а частная собственность, капитал, наемный труд будут раз и навсегда упразднены. В основе такого рода теоретических построений Маркса о сущности общества и законах его развития лежит его основная идея [11, с. 597] – с помощью философских, социологических, экономических, политических, других научных знаний (опираясь, например, на достижения естественных наук – физики, химии, биологии, геологии и т.д.) добиться построения целостной и системной теории общества и тем самым открыть его принципиально-объективные (как в естествознании) законы и принципы развития. С точки зрения Маркса, такую объективную сторону всех общественных процессов и явлений позволяет вскрыть научное исследование, прежде всего экономических структур общества, в которых решающим феноменом, по Марксу,

выступают антагонистические противоречия между предпринимателями и рабочими, которые мыслитель вообще считал самым главным фактором социальных изменений. Опираясь на эти объективные, по Марксу, научные знания об обществе, можно целенаправленно и активно осуществлять строительство нового социального строя, в том числе путем осуществления пролетарской революции – впервые в мировой истории революции большинства (пролетариата) против меньшинства (буржуазии). Маркс убежден, что победа пролетариата над буржуазией – неизбежна, является объективным законом развития любого человеческого общества, в силу которого на место старого буржуазного социального строя с его классами и классовой борьбой придет ассоциация свободных индивидов, в которой «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». В этом контексте общественная теория Маркса постепенно начинает выполнять функцию религии как некое учение, базирующееся на твердой вере в то, что новый общественный строй («рай на земле») может быть построен с помощью определенных социальных изменений, в том числе за счет принципиально-насильственных действий одной части общества по отношению к другой (пролетарская революция). Как самый настоящий атрибут новой религии выглядит в учении Маркса и пролетарский мессианизм – полный аналог мессианизма христианского; отсюда вполне логичен вывод о том, что не менее значимым началом, кроме научного знания, для Маркса, как видно из вышесказанного, выступают и начала особой веры – веры в объективность экономических аспектов развития общества, веры в обязательное наличие для общества таких же независимых от воли человека законов социального развития, как и законы естествознания для природы, веры в непреложность победы нового социального строя над старым, веры в историческую миссию пролетариата и др. Эта вера в одних случаях подкрепляется наличием определенных научных знаний, но целый ряд положений теории Маркса об общественном развитии – это все же только «чистые» феномены веры (выше мы некоторые из них обозначили).

Итак, проблема соотношения веры и знания Марксом трактуется как их безусловное единство, причем ведущую роль в нем играет именно научное знание, поскольку вера как самостоятельное начало в явной форме в воззрениях Маркса фактически не присутствует, все положения его учения строятся исключительно

из научного знания. Хотя веру, связанную с религией, Маркс, как известно, отвергает, но парадокс состоит в том, что само его учение фактически превращается в новую религию, в которой главные положения становятся самыми настоящими догматами – непреложными истинами по типу известного выражения В.И. Ленина из его статьи «Три источника и три составных части марксизма» [38, с. 12]: «Учение Маркса – всесильно, потому что оно верно».

В данном параграфе рассмотрены варианты решения проблемы соотношения веры и знания в философских построениях трех мыслителей – Шопенгауэра, Фейербаха и Маркса; анализ их воззрений показал, что хотя и по-разному, но в их теоретических построениях исследуемая проблема присутствует даже тогда, когда в явном виде ее якобы нет (речь идет о взглядах Шопенгауэра, в которых вера и знание не носят весомого и определяющего характера, поскольку суть его философии сосредоточена в одном-единственном начале – в мировой воле).

### **2.7. Западная экзистология: от Ч. Пирса до А. Бергсона**

Основатель прагматизма, американский философ и математик Ч. Пирс [11, с. 775–776] серьезно и глубоко занимался исследованием процесса познания и поэтому внес свой заметный вклад и в решение проблемы соотношения веры и знания. В чем состоит его авторская концепция решения этого вопроса? Пирс исходит из того, что в паре этих двух духовных начал исходным и базовым является вовсе не знание, а исключительно вера, под которой он понимает осознанную всем опытом человека привычку действовать в данной конкретной ситуации строго определенным образом. Именно отсюда следует его подход к исследованию познания как принципиально не интуитивного процесса: поскольку основным содержанием сознания человека являются его различные верования, то именно их он и использует в своей активности для достижения тех или иных целей. Пирс подчеркивает, что при постижении предмета нашей мысли познавательное внимание посредством имеющихся верований сосредоточено, главным образом, на тех его свойствах, которые имеют практическое значение для действий людей (это положение часто называют принципом Пирса или

«прагматической максимой»). Пирс предлагает различать 4 основных типа верований: 1) вера как слепая приверженность; 2) вера в какой-либо авторитет; 3) вера как априорное начало; г) научная вера. Заметим, что первые три типа верований Пирс относил к неустойчивым и ненадежным, признавая наиболее важным верованием только научную веру. Итак, нормальная, штатная ситуация – это ситуация наличия устойчивых верований в сознании человека для его необходимых действий; в случае же появления в сознании людей вместо привычного верования какого-либо сомнения, ситуация становится нештатной и ведет к внутреннему конфликту между действиями, которые человек намерен осуществить, и состоянием его сознания, приемлемым образом не обеспечивающим это действие привычной верой. Чаще всего такое положение дел может сложиться тогда, когда человек стоит перед необходимостью осуществления принципиально новых действий, по отношению к которым еще нет практик применения тех или иных верований. Такое беспокойное, промежуточное состояние сознания Пирс называет «исследованием»; полноценным выходом из него может быть только приобретение человеком нового верования, посредством которого его сознание будет освобождено от возникших сомнений. В контексте понятия веры Пирс трактует и сущность истины: по Пирсу, это понятие есть не что иное, как только то, во что человек не может не верить. Научное знание в таком случае тоже является не более, чем устойчивой верой той или иной группы ученых, которые коллективно отстаивают ее справедливость и правомерность. Отсюда следует, что научной истиной может стать то определенное верование, к которому придет сообщество ученых в своем абсолютном большинстве в рамках тех или иных предметных областей исследований. Истина для Пирса – это то верование, к которому в конце концов придет большинство ученых [39]. Хорошо видно, что, согласно вышерассмотренным взглядам Ч. Пирса на процесс познания, его решение проблемы соотношения веры и знания основывается на том, что центральную роль в нем выполняет только вера, а знание является принципиально вторичным и даже вспомогательным по отношению к вере началом. В такой его интерпретации процесс познания есть путь от сомнений к устойчивой вере, которая, в свою очередь, выполняет функцию обеспечения тех или иных практических действий людей.

Ф. Ницше [11, с. 711–714] – основатель «философии жизни», мыслитель, потрясший основы всей европейской культуры, ниспровергатель ее традиционных ценностей. Сам себя он, как известно, называл не иначе, как динамитом: «Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном... Я не человек, я динамит» [11, с. 711]. В его философии нашел свое яркое отражение тот глубокий духовный кризис, который был характерен для исторической эпохи в Европе на рубеже XIX–XX вв. Главным корнем этого кризиса была утрата веры в разум, что отразилось во всем творчестве Ницше самым непосредственным и глубоким образом. Если разум не оправдал надежд и чаяний человеческого общества, если ему не по силам постичь истину законов развития этого мира, обуздать природные стихии и людские страсти, то на что тогда можно опереться человеку в своем существовании и активности? Вера и знание как духовные начала именно разума, в могуществе которого появились серьезные сомнения, для этого тоже не годятся, человеку тогда нужно искать себе новые опоры. Ницше, пытаясь их отыскать как философ, приходит к необходимости разрешения одной важной проблемы (которую он называл «рогатой») – проблемы противостояния, с одной стороны, подлинной, стихийной, во всем инстинктивной жизни, главным началом в которой выступает «воля к жизни», а с другой – разума как противоестественного и глубоко искажающего реальную жизнь начала, внедряющего на ее место ложную, рафинированную, искусственную подмену в форме разного рода представлений ученых и философов о бытии, сознании, жизни, морали, в которых истинности и достоверности от настоящей жизни, по Ницше, совсем немного или нет вовсе. Рассуждения философа на это счет примерно таковы [40]. Жизнь – часть мирового процесса, пронизанная вечным движением и становлением, жадной активности «мощных людей», их волей к власти; именно этот жизненный принцип – не только основной, но и единственный во всем совершающемся в мире, то единое начало, что лежит в основе вообще всего. Иначе говоря, ни разум, ни вера, ни знание, по Ницше, не являются базовыми началами мироздания; им является *только воля к власти*, которая все определяет и фундирует, в силу чего абсолютно все процессы – как физические, так и духовные –

есть не что иное, как различные вариации одного и того же феномена – этой самой воли к власти. Мышление, разум, вера, знание – это тоже проявления воли к власти, поскольку эти сущности выступают особыми орудиями в борьбе за власть среди людей.

Правда, следует особо подчеркнуть, что Ницше не видит особых различий между истиной и заблуждением, заявляя, что как средства борьбы за власть вполне применимы и эффективны оба этих «продукта» сознания, причем часто заблуждение даже превышает значимость истины в различных жизненных процессах. Философ резко критикует разум еще и за то, что он искажает показания органов чувств, которые, по Ницше, на самом деле «никогда не лгут». Более того, согласно воззрениям Ницше, любое природное, физическое начало в человеке гораздо выше, чем духовное, поскольку оно гораздо ближе к реальной и полноценной жизни, не такое рафинированное и искусственное, как разного рода интеллектуальные построения – ведь они всегда лишь упрощение, схематизация реальных предметов и процессов, больше искажающих, чем открывающих их подлинную сущность. Ницше в своих суждениях и оценках очень резок и в отношении всех людей; хорошо известны, например, его утверждения о человеке как о «не установившемся животном» и как о глубоко ущербном в биологическом плане существе. Ницше убежден, что утвердившийся в мире человек совершенно не отвечает требованиям подлинной жизни и ее главному началу – воле к власти, и поэтому является неким переходным, промежуточным вариантом к будущему человеку, всего лишь «мостом», «переходом», «гибелью» к нему. В движении к будущему, в развитии человечества Ницше видит ключевую роль не науки, которая и завела человечество в тупик чрезмерными упованиями на могущество разума и его составляющих начал – веры и знания, а исключительно искусства – полноценного проявления подлинной интуитивной жизни, стихийное и естественное творчество только воли к власти художника, его видения жизненного процесса, приближенного к самой реальности как она есть.

Ни наука, а искусство, ни знание и вера, ни разум, а только воля к власти, только инстинктивно-природное начало способно обеспечить подлинное развитие человеческой культуры, переделать его внутренний мир, облагородить и радикально перевоспитать человека. Эта исследовательская цель становится для центральной для



последних лет жизни и творчества Ницше, ищущего необходимые средства и возможности преодоления в человеке «человеческого, слишком человеческого», утверждения на земле нового типа людей – сверхчеловека, превосходящего своих современников своими природно-физическими и морально-интеллектуальными качествами, овладевшего пробужденными им собственными, естественно-иррациональными силами путем всемерного саморазвития. Такого сверхчеловека на земле еще никогда не было, но Ницше видел принципиальную возможность его появления в фактах реального прошлого существования личностей «высшего типа» – Александра Великого, Юлия Цезаря, Гете, Микеланджело, Борджиа, Наполеона и т.д. Конечно, по Ницше, среди них сверхчеловека не было, поскольку даже у самым великих из них философ находил много, слишком много человеческих начал, но тем не менее эти «люди высшего типа», в которых в высокой степени была развита воля к власти, – некая предтеча будущего сверхчеловека, внушающая исторический оптимизм его неизбежного появления в будущем. Такое событие станет поворотным в истории развития человеческой культуры; согласно взглядам Ницше, наступит новая историческая эпоха, главной особенностью которой будет «унижение всех слабых и укрепление сильных», создание всех необходимых условий для наивысшего осуществления воли к власти. Для этого предстоит освободить общество от господства в нем разного рода духов и социальных авторитетов, от оков морали, которая, по Ницше, есть лишь тирания по отношению к природе и подлинному разуму – ведь «она учит ненавидеть слишком большую свободу, насаждает в людях потребность в ограниченных горизонтах, содействует глупости как условию жизни и роста» [11, с. 713]. Выделяя два типа морали – рабов и господ, Ницше утверждает, что в человеческом обществе победила и утвердилась в качестве морали именно «мораль рабов» – защищающая исключительно слабых, требующая всеобщего равенства, принижающая человека и его могучие естественные жизненные потенции.

Если оценивать общий вклад З. Фрейда [11, с. 1190–1191] в решение проблемы соотношения веры и знания, то отметить необходимо, в первую очередь, следующие важные моменты. Фрейд – один из первых мыслителей, кто пришел к выводу о необходимости принципиального различения психического и сознательного

начал, к утверждению об их глубинной нетождественности. Решающим доводом такого рода заключения явилось его новое понимание самой природы психики человека, в которой сознательное начало – лишь малая часть психики как целого, где не менее значимую роль выполняют еще два начала – «бессознательное» и «предсознательное». Отличительная сторона всех этих трех начал, согласно воззрениям Фрейда, в том, что их теоретическое постижение на основе каких-либо знаний принципиально неосуществимо, поскольку о сознании вообще возможно рассуждать лишь «диалектически» как о «задаче», а не о как «источнике». Фрейд убежден, что неосознаваемые мотивы обуславливают поведение человека как в норме, так и патологии, в силу чего значение бессознательного начала не меньше начала сознательного. Если проецировать его воззрения на решение проблемы соотношения веры и знания, сказанного нами выше вполне достаточно для вывода о том, что роль и значение знания, по Фрейду, в активности человека явно преувеличены. А как оценивал Фрейд роль и значение веры, религии в целом? Нетрудно найти ответ и на этот вопрос; в его известной книге («Будущее одной иллюзии») [41, с. 481–525] религия трактуется Фрейдом как... навязчивый невроз, а различные верования – его конкретным содержательным наполнением. Иначе говоря, и знанию, и вере в философии Фрейда в качестве ведущих начал нет значимого места, оно занято совсем другим набором понятий: эрос, либидо, воля, человеческое желание, его перманентный конфликт с миром культурных установлений, социальными императивами и запретами.

А. Бергсон [11, с. 96–97] внес свой существенный вклад в решение проблемы соотношения веры и знания, прежде всего вклад теоретико-методологический. В роли основного философского метода исследования, как известно, у него выступала интуиция; поставив ее на ведущее место, Бергсон подверг радикальному пересмотру целый ряд традиционно решаемых проблем человеческого познания, сосредоточив свое основное исследовательское внимание не на решении научных проблем, а на их постановке в качестве таковых [42]. В силу такого нетрадиционного методологического действия, в познавательном процессе резко меняется очень многое; например, проблема проверки знаний на истинность или ложность

относится, по Бергсону, вовсе не к их содержанию, а осуществляется гораздо раньше – на этапе именно самой постановки проблем. В силу этого из подлинной науки должны быть элиминированы все ложные проблемы на самом исходном этапе их постановки, поскольку ложным в науке является не решение той или иной проблемы, а сама ее ложная проблематизация. Ложь или истинность научного начала обеспечиваются не корректным решением проблемы, а истинностью ее постановки. Легче всего эту важнейшую мысль философа пояснить на конкретном примере; анализируя соотношение понятий «порядок» и «хаос», Бергсон показывает, что в этой принципиально-ложной проблеме содержится путаница между «большим» (хаос) и «меньшим» (порядок) терминами, которые по своему объему совершенно несопоставимы – ведь идея хаоса (беспорядка) больше идеи порядка, так как в ней присутствует идея порядка плюс ее отрицание, плюс мотив такого отрицания. Выходит, что в проблеме соотношения хаоса и порядка эти понятия принципиально несопоставимы, не равнозначны, следовательно, не могут в качестве равных начал обеспечивать саму постановку такого рода проблемы – по Бергсону, она относится к классу несуществующих проблем вообще. Заметим, что на противопоставлении хаоса и порядка построена модная ныне наука – синергетика, которая, если обратиться к методологии Бергсона, является результатом изначально ложно-поставленной научной проблемы. Такого рода проблем в современной науке – множество, и все их так называемые решения, по Бергсону, не могут быть признаны подлинно научными результатами, поскольку сама постановка такого рода проблем представляется научно-некорректной. Бергсон показывает, что в науке имеется немало ложных по своей постановке проблем, которые сотнями лет решаются разными способами совершенно напрасно – ведь они изначально ложные по своей постановке проблемы. К таким ложным проблемам Бергсон относит проблему соотношения небытия и бытия (содержание идеи небытия не меньше, а больше содержания идеи бытия), вопрос о связи возможного и реального (содержание возможного не меньше, а больше содержания реального) и целый ряд других.

Следуя Бергсону, оценим истинность постановки центральной для нашего исследования проблемы – соотношения веры и знания

в человеческом познании как принципиально двух духовных начал. На наш взгляд, такая проблема имеет право на то, чтобы называться подлинной (истинной) проблемой, поскольку начала веры и знания – равнозначные понятия, среди них нет большего и меньшего термина, следовательно, они могут составлять истинное проблемное поле своего различного соотношения в активности человека.

На наш взгляд, крайне важным результатом философского творчества Бергсона является и его положение о двойственной природе Абсолюта: он, по Бергсону, имеет две стороны: дух, пронизанный метафизикой, и материю, познаваемую наукой. Для целей нашего исследования этот результат имеет принципиально важное значение, поскольку позволяет глубже осознать различие веры и знания.

## 2.8. Западная экзистология: общие выводы

Во второй главе представлен историко-философский анализ *фундаментальной проблемы соотношения веры и знания* в воззрениях западноевропейских философов, начиная с античной эпохи. Показано, что на фоне самых разных мнений бесчисленного множества философских школ и учений, вечно спорящих друг с другом, крайне важной опорой в поздней античности вновь становится вера; в этих исторических условиях по нарастающей стал развиваться *процесс ревелиционизма* – феномена неограниченной веры в Откровение, ставший господствующим в Средние века. В это историческое время преобладающей была философская трактовка веры как вершины духовности, приближающей человека к Богу, превышающей во всем знание и доступная, прежде всего, богобоязненному человеку. Впервые *десакрализация веры* происходит в форме скрытого рационализма логико-спекулятивного плана и использования секулярных, обмирщенных элементов вовсе не в науке, а *сначала в самой схоластике*, демонстрируя отрыв развития богословия и теологии от святоотеческого опыта постижения духовных истин. Затем начатый процесс десакрализации веры в схоластике постепенно превращает проблему соотношения веры и знания в проблему взаимосвязи и единства этих начал как свободных творений человеческого разума в разных вариациях у Фомы Аквинского, Николая Кузанского, Ф. Бэкона, Р. Декарта, Т. Гоббса, Д. Юма,

Д. Локка, Лейбница и др. Такой, четко выраженный *рационалистический* вариант понимания соотношения веры и знания находит свое наиболее полное выражение у И. Канта, согласно которому всякое знание – итоговый результат не только опыта, активности органов чувств (фактора опыта), но и особого, *логически-априорного или формального фактора*. Этот фактор (фактор науки) как независимая от всякого опыта внутренняя активность сознания в процессе познания придает знанию, по Канту, организованный, всеобщий, необходимый, аподиктически достоверный и оформленный характер. Постепенно основное исследовательское внимание в решении проблемы соотношения веры и знания перемещается в познание *самого феномена сознания*; особую роль в этом сыграл *деятельностный принцип*, предложенный Фихте, согласно которому именно сознание деятельно порождает само себя в активном и творческом действии, в том числе в форме феномена знания.

Вместе с тем развитие представлений о феномене веры, чаще всего отделенного от феномена знания, постепенно начинает увязываться, прежде всего, с моральным порядком как с божественным началом, которое и составляет предмет всякой истинной веры, выражающей уверенность в безусловной силе добра, в победе над злом.

Дальнейшее движение в познании феномена сознания связано с решением проблемы его генезиса на бессознательном этапе развития природы, что, в конечном итоге, породило впервые важнейшую *проблему соотношения сознания и бессознательного* (Шеллинг), на долгие годы ставшую одной из центральных традиций научных исследований, связанной с проблемой соотношения веры и знания. Все попытки чисто рационального объяснения рождения мира из Абсолюта, такого же чисто рационального его описания привели в итоге к выводу о том, что рационально, через знание эта проблема не постижима; начиная с Шеллинга вместо разума и знания предлагаются *другие начала*, способные должным образом ответить на этот вопрос: иррациональная воля (Шеллинг), Абсолютный дух (Гегель), темная мировая воля (Шопенгауэр), человек (Фейербах), устойчивая вера (Пирс), воля к власти (Ницше), пролетарская революция (Маркс), эрос, либидо, воля, человеческое желание, его пер-

манентный конфликт с миром культурных установлений, социальными императивами и запретами (Фрейд), двойственная природа Абсолюта (Бергсон).

В следующей, третьей главе историко-философскому анализу будут подвергнуты основные воззрения русских философов на решение проблемы соотношения веры и знания – *главного предмета всего нашего исследования – экзистологии.*

### ГЛАВА 3. РУССКАЯ ЭКЗИСТОЛОГИЯ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Большой вклад в решение проблемы соотношения веры и знания (экзистологии) внесли *русские философы*. Сразу следует подчеркнуть высокую степень несхожести представлений русских философов об этой проблеме по отношению к воззрениям на эту же проблему со стороны западноевропейских философов. Подчеркнем особо: несхожести и различия принципиально концептуального, сущностного характера, причем настолько разительного, что заставляет искать главные причины такого противостояния взглядов русских и западноевропейских философов на глубинном, метафизическом уровне. Эти причины именно такого огромного масштаба нами будут подвергнуты анализу в конце данной главы, а начать ее необходимо с всестороннего историко-философского анализа представлений русских философов о проблеме соотношения веры и знания.

Говоря о несхожести взглядов русских философов со взглядами философов других стран, стоит вспомнить о самом понятии «русская философия». Философские концепции с национальной идеей, конечно, присутствуют не во всех странах, а некоторые, например, германская философия, отнесены к более крупному разряду «европейской философии». В этом плане «русская философия» являет собой уникальное собрание философской мысли, пронизанное национальной идеей. Особняком, разумеется, стоит советское время, когда традиционная философия претерпела существенный сдвиг в сторону идеологии, но это не является предметом нашего исследования.

Заметным отличительным знаком русской философии является антропоцентричная направленность. В отличие от западной философии, предметом интереса которой являются мировые процессы, русская философия обращена к человеку. Именно человек является предметом и объектом изучения русских философов. Также русская философия неразрывно связана с религиозной культурой, а именно с православием. Такое внимание к Новому Завету объясняется как раз философской традицией *благодати*, которая происходит от византийской и древнегреческой культуры [98].

### 3.1. Русская экзистология: от П.Я. Чаадаева до В.С. Соловьева

П.Я. Чаадаев [43] был сторонником той точки зрения, согласно которой между знанием и верой нет и никогда не было некой жесткой границы, поскольку эти два начала частично содержат известную долю другого начала: знание содержит определенную долю веры, а вера – некую долю знания. Различие веры и знания – в способе их получения: знание – итоговый результат усилий науки по изучению природы, познание которой она осуществляет с помощью опытов и логики; верования – постижение мира как Божественного творения через сверхъестественное духовное озарение. Одна из идей Чаадаева, которую ему в полной мере не удалось реализовать – это идея синтеза философии, религии и науки [44, с. 681]; вполне понятно, что такой синтез был бы невозможен, если бы философ не придерживался воззрения о взаимосвязи и единстве между верой и знанием.

Анализируя воззрения А.С. Хомякова [45] о соотношении веры и знания, необходимо отметить, что философ касательно взаимосвязи этих двух начал придерживался своей концепции «цельного знания» (или «живой истины»), согласно которой подлинный (целостный) разум есть единство веры, воли и рассудка. По Хомякову, у каждого из этих элементов разума есть своя основная функция: вера обеспечивает разум живым созерцанием, в том числе необходимыми образами и представлениями; воля выполняет функцию разделения реального предметного (физического) мира от области воображаемых человеческим сознанием начал; рассудок же с помощью логического мышления открывает человеку различные знания об окружающей человека действительности. Иначе говоря, по отношению к целостному разуму функция веры состоит в том, чтобы задавать знанию основное содержание, а функция рассудка – это знание логически и всесторонне перерабатывать. Знание является результатом особого процесса рационального познания, возможности которого принципиально ограничены; согласно воззрениям А.С. Хомякова, «познание рассудочное не обнимает действительности познаваемого; то, что в нем мы познаем, уже не содержит первоначала в полноте его сил» [45, т. 1, с. 278]. Иначе говоря, изначально доступность рациональному познанию (как некоему инструменту человека) всего того, что есть в реальности,



принципиально ограничена, часть этой реальности рассудку вообще недоступна. И наоборот: то, что доступно человеческому познанию – не более чем только часть реальности, не более чем ее внешняя и относительно весьма поверхностная сторона. Если же говорить о функции третьего элемента разума – о воле, то она, по Хомякову, – подлинный творец и источник мира, поскольку воплощает мысли Бога в окружающую человека реальность. Крайне важно здесь подчеркнуть и то, что ни один из этих элементов разума не в состоянии самостоятельно привести к истине, – для этого нужно их обязательно-совместное действие, достижение гармонии веры, рассудка, воли. Только тогда «всецелым разумом» достигается та или иная истина, а достижение их шаг за шагом приближает человека к Богу – ведь сам смысл его жизни заключен именно в стремлении к Божеству путем всестороннего познания и постоянного самосовершенствования. Само по себе даже самое важное научное знание не в состоянии этой цели достичь, поскольку истина вообще недоступна как для отдельного мышления, так и для любой «чистой» рассудочной отвлеченности. К истине человека ведут только совместные усилия совокупности мышлений, связанных любовью, поскольку носителем истины является только церковь в целом, а не отдельные ее представители (в этом суть принципа соборности, предложенного Хомяковым; его конечный итог – это развитие в людях высших начал: интеллектуальных, нравственных, духовных в их единстве и гармонии). Пронзительно точно определение сознания, данное А.С. Хомяковым: «Мир субъективного сознания с его пространством и временем так же действителен, как и мир внешний» [45, т. 1, с. 334]. А.С. Хомяков подчеркивает, что индивидуальное сознание не способно постичь истину, это доступно лишь всеобщему – «соборному» сознанию – «совокупности мышлений, связанных любовью» и высшими принципами христианской морали. Хомяков особо подчеркивал [44, с. 671], что «начала изменяемости мировых процессов», постигаемые разумом, нельзя искать в субъекте, в индивидуальном, поскольку их источником может быть лишь всеобщее, бесконечное, «Все». Таким источником может быть лишь Бог, отношение к которому как к «творящему духу» находит свое концентрированное выражение в вере – именно она определяет и образ мыслей, и образ действий человека.

Заметим, что идею соборности сознания развил С.Н. Трубецкой в своей концепции «Абсолютного вселенского сознания»: «Сознание человека не может быть ни безличным, ни единичным, ибо оно более чем лично – оно соборно» [46, т. 2, с. 16].

Аналогичных представлений о соотношении веры и знания придерживался И.В. Киреевский [47], который критиковал «самовластный рассудок», логику, схоластику, отвлеченное мышление за их роковой отрыв от веры. По Киреевскому, ученость и истина – начала из разных областей, истины мира открываются человеку лишь в гармоническом слиянии мысли, чувства и веры; именно их единство становится сутью всех духовных сил человека как единого целого, позволяет ему обрести способность к мистической интуиции и созерцанию. Только в этом случае достигается гармония и согласие веры и разума (знания), превосходство истины духовной над истиною естественною, что только позволяет эти истины связать в одну, но подлинно живую мысль. Развивая такого рода представления, Киреевский приходит к выводу о том, что западноевропейский человек – это рассудочный и секуляризованный тип, настоящий носитель духа отрицания, т.е. эгоизма и индивидуализма, а вот русский человек, напротив, обладает культурой, воспринятой им от Византии, стержнем которой, во-первых, является целостное сознание как единство рассудочного и эмоционального начал, во-вторых, соборный («общинный») дух, основанный на братстве и смирении [44, с. 246].

Совсем иных взглядов о соотношении веры и знания придерживался В.Г. Белинский [48, т. 6]. Достаточно сказать, что религию, а следовательно, и веру он признавал подлинным мракобесием, признавая в качестве основы человеческого познания только науку и научное знание. По Белинскому, вопрос о соотношении мышления и природы может разрешить только наука, для чего раз и навсегда она должна ориентироваться только на реальные факты, изгоняя из познания все мистическое и фантастическое. Белинский был убежден, что духовную природу человека нельзя отделять от физической природы, психологию – от физиологии, материю – от духовных начал. Главное в познании – объективное рассмотрение развития мира, познания, общества, человека, поскольку полное знание достигается только в единстве эмпирического и теоретического. Крайне важна мысль Белинского о том, что «создает человека при-

рода, но развивает и образует его общество» [48, т. 7, с. 485]; поэтому не природа, а социальные порядки – основная причина неустроенности личности, общества, человеческой жизни и активности, не позволяющая ему подняться в своем интеллектуальном и духовном развитии на должную высоту.

Целый ряд важных положений о соотношении веры и знания содержится в наследии А.И. Герцена [49], стремившегося к философскому осмыслению самих глубин процесса познания. Это именно Герцену принадлежит известное определение общего призвания человеческого мышления – «развивать вечное из временного». Философия в воззрениях Герцена всегда выступает не самоцелью, а главным средством общественно-преобразующей деятельности, и наоборот: отказ от использования полученных в познании знаний – это трусливое примирение с существующей действительностью, рабская покорность сложившимся порядкам. Герцен активно выступает за тесный союз философии и естествознания, утверждая, что сила естественных наук – в их опоре на опыт, на факты, а сила философии – в общем методе постижения истины. Мыслитель резко критично выступает против мистики и иррационализма, в том числе во взглядах А.С. Хомякова и И.В. Киреевского; для Герцена одним из главных его положений было утверждение о том, что судья разуму – сам разум. В этом плане наука не зависит от авторитетов, не требует ничего вперед, никогда не дает никаких начал на веру; ее подлинные начала – это конец ее, это то последнее слово, которое она в итоге своего движения и достигает – само развитие их есть неопровержимое доказательство истинности и правоты науки. По Герцену, дело науки – возведение всего сущего в мысль: понять что-либо – это значит раскрыть необходимость его содержания, оправдать его бытие и развитие.

Каких-либо важных положений философии Н.Г. Чернышевского [50], напрямую касающихся проблемы соотношения веры и знания, в его трудах нет, но тем не менее несколько общих его мыслей о философии и науке для данного исследования весьма значимы. Так, соглашаясь с высокой научной значимостью объективных фактов и отдельных теорий, их объясняющих, Чернышевский подчеркивает особую роль в установлении общих смыслов научных достижений именно философии, которую он обоснованно считает подлинным мирозерцанием той или иной исторической эпохи, неким взаимосвязанным смысловым целым для всех наук.

Для их полноценного развития важны и общие теоретические методы философии, которые позволяют ученому избегать субъективного мышления со всеми его индивидуальными особенностями и недостатками. Среди всех известных методов философии Чернышевский особо выделял необходимость овладения в научных исследованиях, прежде всего, диалектическим методом, поскольку только он, по мысли философа, позволяет обозреть предмет познания как бы со всех сторон, а истина о нем является единством и следствием борьбы разных противоположных научных воззрений. Чернышевский, например, не согласен с известными воззрениями И. Канта о том, что в научных знаниях фиксируются не сами предметы и их свойства, а лишь человеческие представления о них; с его точки зрения отрицать наличие прямого знания о сути вещей – это значит отрицать саму реальность мира, в том числе и подлинность существования человеческого организма. Для достижения истины в научном познании наука также должна полностью быть готова к ее поиску и объяснению, и делать это необходимо для последующего использования достижений науки в человеческих практиках. В этом плане наука – вовсе не самоцель, а лишь средство постижения истины, некий необходимый инструментарий, которым необходимо уметь пользоваться, что невозможно без прочного взаимодействия наук с философией, с метафизикой. Более того, наука, разум – это важнейшее начало утверждения в мире и в обществе добра, поскольку добро и разумность неотделимы друг от друга, и только их прочное единство может решить сложнейшие проблемы регулирования человеческого поведения и активности, решить самую главную проблему – антропологическую. Подчеркивая важность взаимосвязи философии и науки, считая философию «теорией решения самых общих проблем науки» [44, с. 685], Чернышевский всегда придерживался той точки зрения, которая утверждала социально-политическую детерминированность философии: «Всякие вообще философские учения создавались всегда под сильнейшем влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся за преобладание над обществом» [51, с. 163].

Свое особое решение проблемы соотношения веры и знания, религии и науки дает Л.Н. Толстой [44, с. 576–577]; на наш взгляд,

многие его воззрения на этот счет заслуживают самого пристального внимания. Самые главные его философские положения, касающиеся проблемы соотношения веры и знания, можно представить в следующем концентрированном виде. Хорошо известно, что Толстой резко отрицал церковное христианство, официальное богословие, а Христа считал обыкновенным человеком, вошедшим в историю человечества в роли одного из религиозных проповедников. Его отношение к различным религиозным учениям, к вере также всесторонне исследовано и выражается в том, что, согласно Толстому, любая религия состоит как бы из двух основных частей: этической, в которой излагается общее учение этой религии о жизни людей, и метафизической, содержащей учение о Боге, об общей картине мира и его происхождении. Согласно мыслителю, поскольку метафизические части различных религий вариативны, а этические – инвариантны, то именно этическое содержание любой религии является ее подлинной сутью. В чем же эта суть? В том, что, согласно воззрениям Толстого, Бог есть любовь, есть совершенное благо и высший закон нравственности, которые люди должны не только постичь, но и во всем им следовать. Результатом такого положения дел будет тогда мир и покой в нравственно-организованном человеческом сообществе, и, главное, – наконец-то появится подлинный смысл человеческой жизни. Так в размышлениях Толстого обнаруживается решающий элемент его воззрений о соотношении веры и знания – смысл жизни как некое третье начало, в соединении с которым раскрывают свою глубинную суть два первых начала – вера и знание; поясним сказанное более подробно. Для начала заметим, что о смысле жизни Толстой размышляет постоянно, для него эта тема – одна из самых главных в его творчестве. Этот смысл он пытался искать разными способами, в том числе с помощью наук и научного знания, и общим итогом его исканий стало полное разочарование от того, что ни философия, ни науки в этом людям помогают крайне мало и недостаточно. Более того, наука как феномен развития человечества, большинство ее изобретений и открытий чаще всего, согласно воззрениям Толстого, напрямую просто вредны людям, поскольку укрепляют насильственную государственную власть и помогают богатым еще более успешнее эксплуатировать и угнетать простой народ: «“Высшая” разумность отравляет нам жизнь» [52, т. 26, с. 368]. В своем труде

«Путь жизни» философ замечает, что «наука обладает массой знаний, нам не нужных... но на вопрос о смысле жизни она ничего не может сказать и даже считает этот вопрос не входящим в ее компетенцию» [53]. Толстой нашел выход из этой ситуации в том, что, с его точки зрения, смысл жизни нужно искать не с помощью отвлеченных научных размышлений об этой жизни, а через приобщение к подлинной и реальной жизни своего собственного народа. Более того, главным выразителем смысла жизни народа является его вера; по Толстому, вера и есть знание смысла человеческой жизни, а то, что пытаются открыть научное знание, а также искусство – все это «баловство», в котором искать смыслы жизни никак нельзя. Таким образом, главное отличие знания от веры, по Толстому, становится зримым и отчетливым только тогда, когда эти два начала соединяются с третьим началом – поисками смысла человеческой жизни. Именно такое «проявление» сути веры и знания через поиск смысла жизни приводит Толстого к очень важному и глубокому, на наш взгляд, выводу о том, что вера есть знание смысла человеческой жизни.

Вся философия Толстого есть «беспощадное, категорическое, не допускающее никаких компромиссов отвержение системы секулярной культуры... Государство, экономический строй, социальные отношения, судебные установления – все это в свете религиозных взглядов Толстого лишено всякого смысла и обоснования» [54, с. 383]. Более того, философ жестко говорит о том, что «суеверие науки... состоит в вере в то, что единое, истинное и необходимое для жизни всех людей знание заключается только в тех, случайно собранных из всей безграничной области знания, знаниях, которые в известное время обратили на себя внимание небольшого числа людей, – тех людей, которые освободили себя от необходимого для жизни труда и потому живут безнравственной и неразумной жизнью» [52, т. 38, с. 135–137]. И, наконец, как некий финал размышлений Толстого о смысле жизни как о главном по отношению к вере и знанию третьем начале звучит его поразительное по яркости и глубине положение: «Жизнь, какая есть здесь, на земле, со всеми ее радостями, красотами, со всею борьбой разума против тьмы, – жизнь всех людей, живших до меня, вся моя жизнь с моей внутренней борьбой и победами разума есть жизнь не истинная, а жизнь павшая, безнадежно испорченная; жизнь же истин-

ная, безгрешная – в вере, т.е. в воображении, т.е. в сумасшествии» [55, с. 155]. Но веры в современном мире, по Толстому, как раз и нет: «У нас нет никакой веры и от этого лживая религия, лживая наука, лживое искусство» [52, т. 54, с. 37]. Ведь сам «научный прием – это прием умерщвления живого» [52, т. 51, с. 89] – такой предмет науки не может быть предметом веры, т.е. «сверхразумного знания высшей души человека» [56, с. 387]. По отношению к ученым у Толстого целый ряд очень жестких оценок; в качестве примера приведем лишь одну: «Нет людей с более запутанными понятиями о религии, о нравственности, о жизни, чем люди науки» [52, т. 45, с. 300]. В нашем исследовании все эти воззрения Толстого будут учтены при историко-философском анализе, систематизации и классификации; пока же нам необходимо различные решения проблемы соотношения веры и знания зафиксировать в их своеобразии и единстве через воззрения различных русских философов.

По А.И. Введенскому [44, с. 86–87], проблема соотношения веры и знания решается с помощью особой интерпретации гносеологических воззрений И. Канта, которую сам Введенский называл «логицизмом». Суть этой трактовки состоит в следующем. Согласно Введенскому, основная задача философии – исследовать принципиальные возможности и состав достоверного знания (истины). С одной стороны, человек в процессе познания доступного ему мира явлений формирует и упорядочивает их в своих представлениях; с другой стороны, помимо явлений (феноменов) в реальности существуют еще непознаваемые объекты – «вещи в себе». Исходя из этих общих соображений, Введенский вводит свою авторскую классификацию трех типов знания:

- 1) априорные;
- 2) апостериорные;
- 3) основанные на вере.

Первые два типа знаний – для познания мира феноменов, третий – для познания «вещей в себе», о которых нам ничего не известно и поэтому такие объекты – познавательный итог особой (мистической) веры, а не знания. Таким образом, хотя Введенский и называет третий тип результатов познавательного процесса знанием, на самом деле это вера – начало, в котором содержится то, что особым образом постигнуто в непознаваемом с помощью обыч-

ных научных методов (вполне успешных по отношению к миру феноменов) мире «вещей в себе». По Введенскому, например, свобода воли есть требование исключительно нравственное, относящееся к вере, а вовсе не к знанию; в силу этого философ приходит к четырем важным положениям относительно соотношения веры и знания:

1) к утверждению полного разрыва между областью знания и областью веры;

2) к ограничению области знания только опытными науками, а также логикой и математикой;

3) к расширению области веры, в которую включается все то, что связано с обязательностью нравственного долга;

4) к учению о том, что вера не только не может обладать научной достоверностью, но не может даже иметь большей или меньшей степени вероятности, потому что, по Введенскому, эта вероятность – только математическая, т.е. поддающаяся ее точному вычислению [57].

Заметим, что в философии Введенского особое значение приобретает логика: она хоть и не может быть логикой открытия, ибо «реальные связи в мире не разлагаются на чисто логические», но зато важна как логика проверки истинности результатов процесса познания – знаний. В этом отношении, по Введенскому, логика ближе всего к теории познания; последний труд философа – «Логика, как часть теории познания» [58] – это его общее представление о роли логики в познании, фактически один из главных концептуальных элементов всей философии Введенского.

Один из центральных вопросов, который волнует Введенского [44, с. 86] – это вопрос о том, «закрит или открыт наш несовершенный мир для влияния идеального мира, высшей действительности для воздействия со стороны Божества»? Ответ на него неразрывно связан с проблемой соотношения веры и знания, поэтому у Введенского есть ее собственное решение: подлинное постижение мира и человека достигается вовсе не индивидуальным умом, а совокупными усилиями – общением в истине если не всех, то как минимум многих – «соборностью сознания» [59, с. 146–189], которое предполагает опору на веру и знание в их единстве, поскольку, по Введенскому, русская мысль стремится придерживаться «дуализма материи и духа», понимаемого как продукт дифференциации и поляризации Высшей Силы, разрешаемого в



«трансцендентальный монизм» или в «монодуализм» [59, с. 148]. Хорошо видно, что решение Введенским проблемы соотношения веры и знания – весьма оригинально и интересно и представляет интерес именно уникальностью решения этой проблемы, следовательно, важно для достижения целей нашего исследования.

Анализируя главные положения решения проблемы соотношения веры и знания, выдвинутые В.С. Соловьевым [44, с. 516–521], необходимо сразу же отметить главное – парадоксальным образом он был убежден, что истина вообще не постигается ни в опыте, ни в разуме, что она не дается ни в ощущениях или через логические силлогизмы. Никогда еще ни один философ или ученый не утверждал ничего подобного! В своей «Критике отвлеченных начал» Соловьев пишет: «Всякое познание держится непознаваемым... всякая действительность сводится к безусловной действительности» [60, т. 2, с. 308]. Откуда же у Соловьева такого рода воззрения и как он их обосновывает? На этот вопрос есть вполне внятный ответ – с помощью принципиально нового его понимания онтологии; в самом деле, согласно Соловьеву, онтология есть единство двух типов бытия – условного и абсолютного. Опыт и разум «поставляют» факты и сведения о фактах и явлениях из условного бытия в форме знаний, возможности знания ограничиваются именно этим типом бытия. Иначе говоря, условному бытию соответствуют знания, в том числе научные. Условное бытие – это эмпирический мир, где люди предстают как индивидуумы, и эта реальность, по Соловьеву, «тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования» [60, т. 3, с. 120], мир принципиально неподлинный, злой, враждебный. А вот из области абсолютного бытия истина постигается с помощью таких же абсолютных начал, причем всегда не в форме знания, а только с помощью веры – только она способна постичь предмет истинного знания – Абсолютное начало, которое философ называет «вечное всеединое» [60, т. 3, с. 234]. Вера как мистическое постижение мира во всем опосредует разум и ощущения, именно от веры человеческое мышление получает разумность, а опыт – подлинную реальность. Соловьев не только высоко оценивал концепцию «цельного знания» («всеединства»), предложенную славянофилами, но и пытался всячески ее развить: с точки зрения Соловьева, истина есть единство двух главных начал, соответствующих двум разным он-

тологиям – безусловного и обусловленного, а «всеединство» обеспечивается целостностью религии, философии и науки, т.е. синтезом веры, знаний и опыта. Еще один важнейший элемент воззрений Соловьева состоит в том, что любое познаваемое явление (или факт) не может быть осознанным вне его отношений к другим явлениям (фактам) и вообще к миру как целому. Оригинальна и его трактовка этого целого: целое – это не просто единство различных объектов и их отношений, а нечто такое, что их всех объединяет в единую и целостную реальность – во всеединство, которое, по мысли Соловьева, есть Бог. Подлинное сущее, по Соловьеву, не рациональная конструкция, не понятие, не знание, не эмпирическая реальность; это некое реальное духовное существо – сущее как «сила бытия». Более того, философ указывает на принципиально нравственную природу сознания [60; 61]; сознание, по Соловьеву, есть третья (расположенная между жизнью и разумом) ступень на пути человека к нравственному идеалу. В современных научных трактовках [2, с. 885] сознание трактуется как состояние психической жизни индивида, выражающееся в субъективной переживаемости событий внешнего мира и жизни самого индивида, в отчете об этих событиях, не более; сознание противопоставляется бессознательному в различных его вариантах – неосознаваемое, подсознание и т.д.

Важно также отметить, что Соловьев убежден в том, что действительность Бога, Его существование не требует никаких доказательств, поскольку дается только актом веры, а вовсе не логикой чистого разума; Соловьев вообще стремился в своей философии избавиться от «духа секуляризма» европейской философской традиции (от духа «отвлеченного мышления») [61, с. 89]. Пытаясь постичь Бога, Соловьев наделяет его тремя главными ипостасями, или абсолютными ценностями – Благом, Истиной и Красотой, с помощью которых формирует понятийный аппарат для постижения «цельного знания»; так, по Соловьеву, Благо есть синтез Духа и Воли, Истина – синтез Ума и Представления, Красота – синтез Души и Чувства, наконец, Бог – это Абсолют как «вечное всеединое» [60, т. 3, с. 234]. При этом во всех своих теоретических построениях философ придерживается еще одного важного положения – своей концепции неразрывного тождества материального и идеального: хотя материя во многом противоположна духу, но содержание любой идеи (духа) не

может быть целостным и подлинным без материи. В этом отношении материальное и идеальное – тождественные и необходимые друг для друга начала, которые Соловьев представлял в виде божественной Софии – материально осуществленной идеи или идеального преобразования материи, «души мира, или идеального человечества» [60, т. 3, с. 129].

У В.С. Соловьева духовное названо всеединым началом, относительно которого он дает очень важное определение: всеединое есть «безусловное существование, <которое>... не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания, составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, которое правильнее может быть названо верою...» Вера есть «утверждение безусловного существования», эта же безусловность «одинаково принадлежит всему существующему, поскольку все существующее есть» – так философ обобщает свои взгляды о вере в знаменитых «Трех речах в память Достоевского» [62, с. 719–735]. Если теоретически проанализировать и определенным образом переструктурировать это определение для более глубокого поиска его сущности, то прежде всего следует выделить взаимосвязь духовного первоначала только с одной верой – ведь в этом определении нет ни слова о знании. Это значит, что именно вера – первичное и исходное начало по отношению к знанию, что следует из самого понимания духовного первоначала. Это – первое; второе важное содержание определения всеединого у В.С. Соловьева – это подчеркивание им особого – третьего рода познания, связанного с верою; отделяя этот третий род познания от эмпирического и рационального, философ тем самым фиксирует принципиально разную природы, с одной стороны, – веры, а с другой – знания. Знание – финальный результат того, что дают рациональное и эмпирическое познание, вся внешняя активность человека, и поэтому для знания близким по смыслу является понятие «опыт» – во всех его разных ипостасях: практическом, теоретическом, социальном, политическом и т.д. Знание – всегда тот или иной человеческий опыт присутствия в мире, он никогда не окончательный, не исчерпывается его единственным толкованием, требует подтверждения и доказательства, может быть отвергнут и заменен, а его главным источником является всегда бытие.

Таким образом, решение проблемы соотношения веры и знания, осуществленное Соловьевым, не только оригинальное, но и весьма

сложное и многоступенчатое: вера и знание у него принципиально разделены принадлежностью к разным типам бытия, но при этом являются взаимодополняющими началами и необходимы для постижения истины, под которой понимается «всещельное знание», в котором осуществляется божественная София – единство материального и идеального в формах материально осуществленной идеи или идеального преобразования материи, единственное субстанциональное начало, которое независимо даже от Бога, может воздействовать на него, утверждать себя вне Бога, совершая, по Соловьеву, ранее невысказанное – акт отпадения от Бога, что влечет за собой приобретение Софией демонических черт [63, с. 347].

### **3.2. Русская экзистология: от Н.Ф. Федорова до Н.О. Лосского**

Представления Н.Ф. Федорова [44, с. 596–597] о проблеме соотношения веры и знания также представляют несомненный интерес и значение для нашего исследования. Здесь важно сразу же отметить то обстоятельство, что хотя Федоров, несомненно, философ религиозный, однако он, как и Л.Н. Толстой, не признает официальную религиозную доктрину и пытается построить свою версию отношений человека и религии. По Федорову [64], у человека и религии совершенно разные интересы: «посюсторонние» для человека и «потусторонние» для религии, в силу чего они никак не могут найти возможности для своего единства и союза. Осуществить сближение человека и религии могла бы философия, но не умозрительная, не отвлеченная, как ныне, а деятельная, активно преобразующая действительность. К сожалению, этого не наблюдается в силу того, что между философской мыслью, с одной стороны, и практическим преобразующим делом, с другой, наблюдается резкий разрыв и несогласованность: мысль стала достоянием касты профессиональных ученых, оторванных от реальности, а практические действия – делом чаще всего не вооруженных никаким знанием масс простых людей. Разум человека должен стать главным орудием «сознательного, нравственно и религиозно направленного совершенствования мира» [44, с. 586], который Федоров называет «космизацией бытия». По Федорову, такая активность человека – суть активно-христианской антропологии, утверждающей положе-

ние о том, что Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, в мире действует именно через человека; человек же как венец эволюции должен добиться полноты власти духа над материей, решительно преодолеть существующий паразитарный порядок отношений с природой на принципах нравственной ответственности за судьбу всей планеты, всего космоса, всего Божественного творения. Для этого людям необходимо искоренить «неродственность» и «небратство» – главные причины совершенно неустроенного человеческого бытия, основанного на началах пожирания, борьбы и вытеснения человека человеком. Для успешного движения вперед человечеству необходимо обеспечить выполнение следующего важнейшего принципа (принципа «общего дела»): абсолютно все люди должны быть и активными участниками познания, и такими же эффективными деятелями, и основной упор во всех усилиях должен быть сделан на преодоление смертоносных сил – как во внешнем мире, так и в самом человеке.

Вот здесь и проявляется в наиболее явной форме решение Федоровым исследуемой нами проблемы соотношения веры и знания; в чем же это решение? Остановимся на анализе его воззрений об этом более подробно. Во-первых, для достижения такого состояния человечества необходимо достичь подлинного братства людей, которое возможно лишь при утверждении в мире истинной религии – «культы предков (праотцев)». По Федорову, именно забвение «или отрешение от праотцев, и вследствие того распадение рода исказили логос, родословную; род человеческий распался на безродных, худородных... чужеродных, инородных, не соединенных даже общим долгом, повинностью, и, перестав быть патрократией, утратил общую цель, перестал быть совокупною, последовательно действующей силою в видах восстановления жизни» [65, с. 358]. Во-вторых, именно такое отрешение от «сыновнего дела» и привело к замене «действительного воскрешения мнимым – в знании; недействительным, или только подобным – в искусстве; идолопоклонством – в религии» [65, с. 358]. В-третьих, на наш взгляд, самое яркое и значимое положение, поясняющее федоровское решение анализируемой проблемы, можно передать примерно так. Это во всем ненормальное, не получившееся состояние мира необходимо преодолеть, и для человечества («для сынов»), по Федорову, «...есть только одна система: превращение идеального, субъективного в проективное, а реального, объективного – в дело, в исполнение этого

проекта... История как ряд поколений проявляется в совокупности всех миров, объединяемых в астрономии; психология, одушевляя бездушную космологию, сама делается проявлением теологии; истина, или то, что есть, становясь тем, что должно быть (благом), делается продуктом эстетики, т.е. тем, что нравится, что любим...» [65, с. 361]. Федоров особо подчеркивает: «Чтобы сделаться знанием конкретным и живым, философия должна стать знанием не только того, что есть, но и того, что должно быть, т.е. она должна из пассивного умозрительного объяснения сущего стать активным проектом долженствующего быть, проектом всеобщего дела» [66, с. 334]. Пока же рациональное знание, по Федорову, «стесненное границами искусственного, игрушечного опыта, в малом виде, знание оставляет вне себя непознаваемое, метафизику и агностицизм... занимайся только видимым и не помышляй о будущем...» [67, с. 28–29].

Понять теперь его, Федорова, решение проблемы соотношения веры и знания из этого положения совсем не трудно: по Федорову, эти два начала принципиально взаимосвязаны, взаимно дополняют друг друга, в своем развитии проходят определенные стадии взаимных «перетеканий» друг в друга, и, самое главное, они не более чем факторы, всего лишь некий инструментарий, обеспечивающий достижение третьего необходимого начала – того самого «общего дела» как исполнения «сыновьего долга», с помощью которого Федоров стремится мир превратить в «союз бессмертных людей»; им предложена и замечательная формула подлинно нравственного и братского человечества: «Не для себя, не для других, а со всеми и для всех».

Пока же можно отметить лишь одно: как же мы далеки от всех этих действительно истинных и необходимых формул; однако так же, как Федоров, будем верить в то, что рано или поздно наступит день «...дивный, чудный, но не чудесный, ибо воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда. День желанный, день от века чаемый будет Божьим вселением и человеческим исполнением» [66, с. 529].

П.А. Флоренский [44, с. 659–661] тоже предложил свое философское решение проблемы соотношения веры и знания, суть которого состоит в следующем. Философ крайне критично относится к феномену науки вообще, к научному знанию в частности, обви-

няя их в непрерывном «схемостроительстве» из самих себя и враждебности по отношению к реальной жизни, которая, по Флоренскому, никаким наукам (никакому научному знанию) на самом деле недоступна: «Наука довольствуется единичным опытом и, построив схему, обволокнув его схемой, работает над обволакивающей схемой» [65, с. 374]. «Наука, – подчеркивает философ, – хотела заменить собою то, что в чем ищет для себя удовлетворения личность; а в итоге стараний была сооружена огромная машина, к которой не знаешь, как подступиться... Научное мировоззрение и качественно и количественно утратило тот основной масштаб, которым определяются все прочие наши масштабы: самого человека» [65, с. 374]. Более того, повседневная научная активность, по мысли философа, всегда протекает в бесконечных противоборствах разных научных каст (кружков, сословий), мнениями которых (вместо истины) полностью и определяется. Именно поэтому свою философию он строит исключительно на основе религиозного понимания истины, поскольку она, по Флоренскому, то самое начало веры, которое принадлежит сверхрациональной (абсолютной) реальности, по отношению к которой никакое знание не способно передать суть той или иной истины: «“Истина, Добро и Красота” – эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это – одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая» [65, с. 375]. Ни логикой, ни рациональным мышлением истина не может быть постигнута, а только религиозным переживанием, только верой: в понимании ее Флоренский ссылается на слова из «Послания к евреям» – «вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» [65, с. 377].

Заметим, что относительность и ограниченность знания предельно четко отображено в положении еще одного русского мыслителя – В.Н. Карпова, ученика Ф.Ф. Сидонского: он отрицает целостный, абсолютный характер человеческого сознания, утверждая, что в своем существовании человек «отнюдь не есть существо безусловное, и мышление его не есть абсолютное, творческое» [54, с. 301].

В качестве одного из важных аргументов такой своей иррациональной трактовки процесса постижения истины Флоренский ссылается на принципиальную бесконечность любого рационального обоснования истины: чтобы такой бесконечный ряд обоснований (дискурсов) преодолеть, необходимо достичь единства этого

начала с другим, конечным началом – с интуицией. Истина, по Флоренскому, есть единство именно этих двух начал – интуиции и дискурса, что позволяет определить истину, во-первых, как сверхрациональную целостность, и, во-вторых, обоснованно трактовать ее как «реальную разумность и разумную реальность» или как «конечную бесконечность и бесконечную конечность». Философ утверждает, что нужно «преодолеть самодовольство рассудка, порвать магический круг его конечных понятий и выступить в новую среду – в среду сверхконечного, рассудку недоступного и для него нелепого» [68, т. 1, с. 513]. В конечном счете такое понимание истины приводит Флоренского к итоговому пониманию им Истины в виде известной его формулы: Истина есть Бог. В силу последнего утверждения вполне понятной становится и интерпретация процесса постижения истины человеком в форме его подлинной связи с Богом: постижение истины, по Флоренскому, есть живое нравственное общение личностей, пронизанное истинной любовью. «Чтобы прийти к Истине, – подчеркивает философ, – надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы – плоть. Но как же именно в таком случае ухватиться за Столп Истины? – Не знаем и знать не можем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности. Это непостижимо, но это – так» [68, с. 386].

Таким образом, решение проблемы соотношения веры и знания у Флоренского основано на доминанте веры над знанием, философии над науками, интуиции над дискурсом, абсолютной реальности над реальностью «мира сего». Для целей данного исследования важно и предложенное Флоренским понимание веры как интуитивного и сверхрационального начала и знания как начала дискурсивного, а также же истины как их целостного и неразрывного единства.

Заметим, что во многом схожи со взглядами Флоренского представления о вере и знании других русских философов; в первую очередь повсеместно подчеркивается иная сущность веры: она принципиально идеальная, внутренняя, она о той части мира, которая совсем не связана с мирским, суетным и материальным; вера размышляет о сверхприродном и метафизическом бытии человека, стремится к вечности, бессмертию, к сакральному, к непостижимому и таинственному. Замечательно о сущности видения мира верующим человеком сказано, например, у И.В. Киреевского:



«Главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность в ее первозданной неделимости» [69, с. 275]. Ф.А. Голубинский подчеркивает, что ум «один приемлет Бесконечное... ум в человеке есть высшая сила, в которой все прочие способности находят свое основание» [70, с. 63].

В определенной степени сразу бросается в глаза то, что вера и знание – начала, взаимодополняющие друг друга, обретающие свою целостность и полноту лишь в своем единстве; самая неприемлемая и разрушительная к этим началам познавательная активность человека – это их изоляция и разделение друг от друга, рассмотрение веры и знания как начал самих по себе, без нерасторжимой связи и таких же взаимных переходов между ними всегда едином и целостном человеческом сознании. «Объяснить духовное начало, – пишет П.Д. Юркевич, – из материального нельзя уже потому, что само это материальное начало только во взаимодействии с духом таково, каким мы его знаем в нашем опыте» [71, с. 42]. Такие же взгляды и у Н.И. Пирогова: «Опыт (восприятие пространства, времени, жизни) сам основан на первичном ощущении безмерного и безграничного бытия» [72, с. 29].

Продолжим наше исследование; при решении проблемы соотношения веры и знания С.Н. Булгаков [44, с. 70–72] исходит из того, что разум вообще, а также все основные результаты, полученные с его помощью в форме научных знаний, принципиально не могут быть первоосновой самим себе, поскольку в таком обособлении они теряют свою обоснованность и достоверность. Замечательно об этом сказано у С.Н. Булгакова: если нет абсолютной ценности, к которой устремлена вера, то нечего и воплощать, «невозможно само понятие культуры» [73, с. 31].

Такой основой разума (знания), по Булгакову, является только религиозная вера, поскольку разум и человеческий опыт только тогда приобретают свою окончательную значимость и весомость, когда они сочетаются с высшим типом опыта – религиозным, с опытом откровения. Вера вырастает из непосредственной интуиции

Абсолютного, из духовного, принципиально внутреннего созерцания мироздания: «В основе... всегда лежит философский миф... В мифе констатируется встреча мира имманентного – человеческого сознания... и мира трансцендентного, божественного...» [73, с. 57]. Заметим, что, по Булгакову, знания – начало чисто человеческое, результат опыта его различных практик, а вот вера – начало божественное, начало именно откровения. В силу такого понимания веры и знания в проблеме соотношения этих двух начал мы имеем единство человеческого и божественного, относительного и абсолютного. Согласно взглядам философа, каждый предмет в этом мире – носитель какой-либо божественной идеи, а Бог – Идея всех идей; без постижения сути всех этих идей (божественных замыслов) невозможно подлинное познание вещей и процессов, природы, общества, человека. В самом разуме также заложена божественная идея, постичь которую возможностями только разума принципиально невозможно; именно для этого нужна религиозная вера, несущая в своем содержании истины откровения. Булгаков подчеркивает, что все содержание мира Бог извлекает (творит) из самого себя и никакой человеческий разум, никакие человеческие науки не в состоянии это творимое Богом содержание мира постигнуть. Идеей всех идей существующих в мире вещей и тварей является София – «предвечный замысел Божий о мире и человеке» [44, с. 72], поэтому любая отдельная часть мира обязательно софийна, необходима, целостна, религиозна, пронизана Божеским замыслом и любовью. Постигнуть Софию и все божественные замыслы пытается философия, и успеха в этом она может достичь тогда, когда, согласно воззрениям Булгакова, она станет подлинной служанкой религии (а вовсе не богословия). Булгаков убежден, что величайшей трагедией человечества является секуляризация сознания, вследствие которой предмет познания стал таким узким, однобоким, чисто внешним; анализу этого негативного феномена посвящена отдельная работа Булгакова [74].

Таким образом, и у Булгакова вера превышает знание, религия – философию и все науки. Соотношение веры и знания у Булгакова сопряжено с понятием Софии, с помощью которого он поясняет сущность единства этих начал как целостность божественного и человеческого, рационального и сверхрационального.

Анализ решения проблемы соотношения веры и знания Н.А. Бердяевым [44, с. 47–49] следует начать с его глубокого исследования всемирного кризиса философии и наук – кризиса, по Бердяеву, принципиально-сущностного, метафизического, в основе которого лежит фундаментальный антиномизм и несоизмеримость двух главных начал – рационализма и иррационализма: с одной стороны, философия признает иррациональную природу бытия, а с другой, пытается ее постичь с помощью рациональных гносеологических средств. Как такое положение дел можно описать и разрешить? Еще одна сторона этого кризиса философии и науки, отмеченная Бердяевым, была вскрыта им через решение проблемы субъект-объектных соотношений: «Философия есть наука о духе. Однако наука о духе есть, прежде всего, наука о человеческом существовании. Именно в человеческом существовании раскрывается смысл бытия. Бытие открывается через субъект, не через объект... Дух человечества – в плену. Плен этот я называю “миром”, мировой данностью, необходимостью. “Мир сей” не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь духовного освобождения от “мира”» [75, с. 254–256]. Бердяев подчеркивает, что только субъект сотворен Богом, а все объекты этого мира созданы субъектом. Философ этим своим положением вскрывает феномен «объективизма» реальности, по сути утверждая искусственность (культурность) мира, его производность и вторичность от исторически обусловленных человеческих представлений о нем – относительных, поверхностных, ограниченных человеческим опытом. Объективированный мир, по Бердяеву, – не подлинный, мир-конструкт самого человека; философ высказывает очень важную мысль о том, что «...творческий акт человека не может целиком определяться материалом, который дает мир, в нем есть новизна, не детерминированная извне миром» [76, с. 45]. Иначе говоря, здесь Бердяев особо подчеркивает принципиальную ущербность и ложность принципа «объективизма» в понимании реальности, формулируя, на наш взгляд, крайне глубокое положение о том, что в ее формировании важную роль играет субъект познания, а не только объект (внешний материал).

Для настоящего гносеологического переворота в исследовании мира именно через субъект необходимо отрешиться от классического противопоставления объекта субъекту, от привычных научных схем познания, в том числе от научного знания, поскольку все рациональные инструменты и их результаты совсем не предназначены для постижения глубоко иррационального бытия и человека (субъекта). Рациональное постигает только рациональное, наука в реальности находит лишь то, что сама же ей приписала. Бердяев резко критично относится к возможностям научного исследования вообще, находя, что науки могут быть полезны лишь в постижении отдельных сторон и аспектов реальности, да и то весьма относительно, через призму рационального восприятия тех или иных фрагментов мира (философ говорит даже о рациональном наморднике, который); подлинное же бытие, причем не отдельные его стороны, а мир в целом, способна исследовать только философия в силу того, что только философия может осуществлять познавательный процесс в опоре на религиозную интуицию; такое, именно философское, а не научное познание обретает тогда необходимую направленность (интенцию) на постижение глубинных абсолютных начал бытия, а не поверхностных, обыденных, фрагментарных и относительных его сторонах. Науки, вся человеческая культура, построенная на ее основе, при этом лишенная полноценного религиозного влияния, по Бердяеву, есть величайшая неудача человечества, полный его провал в творческом познании мира, поскольку постигает совсем не то, что необходимо, совсем не теми средствами и инструментами. Культура за всю историю своего существования движется не в том направлении своего развития, следовательно, и итоговые результаты этого движения вовсе не являются достижениями человечества, а лишь неудачами и поражениями. По Бердяеву, и официальная Церковь как социальный институт мало чем отличается от культуры в своем развитии, она полностью разделяет ее судьбу и трагические неудачи.

Если говорить о непосредственном решении Бердяевым проблемы соотношения веры и знания, то следует отметить, во-первых, его общую типологию всех решений этой проблемы до него: Бердяев говорит о том, что имеется три основных решения проблемы соотношения веры и знания: «...1) верховенство знания и отрицание веры, 2) верховенство веры и отрицание знания, 3) дуа-

лизм знания и веры» [75, с. 38]. Во-вторых, сам философ тоже предлагает свое собственное решение этой проблемы: «...Между знанием и верой не существует той противоположности, которую обыкновенно предполагают, и задача совсем не в том заключается, чтобы взаимно ограничить области знания и веры, допустив их лишь в известной пропорции. Мы утверждаем беспредельность знания, беспредельность веры и полное отсутствие взаимного их ограничения. Религиозная философия видит, что противоположность знания и веры есть лишь aberrация слабого зрения... Научное знание, как и вера, есть проникновение в реальную действительность, но частную, ограниченную; оно созерцает с места, с которого не все видно и горизонты замкнуты... Наука верно учит о законах природы, но ложно учит о невозможности чудесного, ложно отрицает другие миры... Материализм есть самая несостоятельная форма онтологии... Вера... ничего не отнимает, но все возвращает преображенным в свете божественного разума. ...И наука, и философия, подводят к великой тайне; но та лишь философия хороша, которая проходит путь до последней тайны, раскрывающейся в религиозной жизни, в мистическом опыте» [75, с. 66–68]. Как видно из его объяснения сути знания и веры, их взаимосвязи, Бердяев видит эти начала принципиально бесконечными, друг друга дополняющими и обогащающими, началами из разных миров: знания – из мира внешнего, материального, необходимого; веры – из мира внутреннего, духовного, в определенной степени даже мистического, чудесного, глубоко таинственного, обязательно связанного с Абсолютом. Только их единство позволяет понять принципиальное двоемирие существования человека, полноту и бесконечность положения человека в действительности.

Таковы основные воззрения Бердяева о соотношении веры и знания, философии, науки и религии; несомненна подлинная фундаментальность и новизна его философских положений, большой познавательный диапазон их влияния на решение теоретических и практических вопросов современности. Для нашего исследования глубокие и новаторские результаты, полученные Бердяевым, крайне важны и значимы, в силу чего они будут постоянно учитываться и всесторонне использоваться нами в данной работе.

Весьма значительный вклад в решение проблемы соотношения веры и знания внес Н.О. Лосский [44, с. 310–312]. Для целей

нашего исследования крайне важны следующие основные положения этого философа. Во-первых, его трактовка понятия бытия, под которым он понимал сразу три его вида, созданные Абсолютом (Богом): идеальное бытие – бытие, не имеющее временного и пространственного характера; реальное бытие – бытие, возникающее на основе идеального бытия, но с новыми своими атрибутами – пространством и временем; металогическое бытие – бытие, по отношению к которому не применимы основные законы формальной логики (тождества, противоречия и исключенного третьего). Во-вторых, идея Лосского о субстанциальных деятелях, согласно которой человек живет одновременно в трех этих видах бытия, причем в каждом из них наличествуют так называемые субстанциальные деятели – творцы всех событий и процессов в том или ином бытии, каждое из которых одушевлено различными «мировыми идеями». Такими деятелями, по Лосскому, являются Бог, Дух, душа, материя; все субстанциальные деятели являются носителями различных мировых идей, причем они образуют единое и взаимосвязанное «целое». В-третьих, о каждом виде бытия у человека есть различные переживания, которые Лосский называет знанием, причем знание о внешнем мире познающему дано так же непосредственно, как и знание о его собственной внутренней жизни; это непосредственное познание внешнего мира философ называет интуицией, совершенно не противопоставляя ее дискурсивному познанию, поскольку считает его некой разновидностью интуиции. По мысли Лосского, познание идеального бытия происходит посредством интеллектуальной интуиции, познание реального бытия – посредством дискурсивного мышления, а вот познание «металогического» бытия осуществляется с помощью только мистической интуиции. В-четвертых, весьма важна трактовка Лосским сути человеческого сознания: на его взгляд, сознание, направленное на предметы внешнего мира, есть сложное сверхиндивидуальное целое, состоящее из трех основных составляющих: а) целостной внутренней жизни самого этого человека (его «Я»); б) направленности процесса его познания (интенциональных актов познания); в) противостоящих познающему человеку предметов внешнего мира. Лосский подчеркивает, что «...в процессе познания внешнего мира объект трансцендентен в отношении к познающему я, но, несмотря на это, он остается имманентным самому процессу знания...» [77, с. 85].

Таким образом, хорошо видно, что у Лосского познавательный процесс предстает как необходимое единство его субъективной и объективной сторон, при этом объективная сторона познания совершенно не меняется из-за присутствия стороны субъективной, в силу чего предметы внешнего мира постигаются в подлиннике, а всякое знание поэтому есть всегда знание о «вещах в себе». Знание как переживание во всех его формах (интеллектуальной, дискурсивной, мистической) тоже несет в себе подлинные стороны предмета познания, в том числе знание о той глубинной идее, которая была сообщена данному предмету соответствующим субстанциальным деятелем, а, в конечном счете, Богом; здесь знание становится неразличимым с верой, фактически «перетекает» в нее: «...Законы материальной природы вовсе не пользуются таким безграничным господством, чтобы духовному бытию везде и всегда приходилось только покорно склоняться перед ними. Мало того, носители духовного бытия могут даже мечтать о таком периоде развития мира, когда наступит полное освобождение от материального бытия вследствие совершенного исчезновения [78, с. 40].

### **3.3. Русская экзистология: от Л.И. Шестова до Э.В. Ильенкова**

Л.И. Шестов [44, с. 695–698] хорошо известен как философ-скептик, что можно хорошо увидеть и в отношении проблемы соотношения веры и знания. Достаточно сказать, что он напрочь отрицает наличие какой-либо истины, утверждая, что истин ровно столько, сколько людей, что истин нет вообще, а есть всегда переменчивые человеческие вкусы. Приобретаемые знания, по Шестову, нас вовсе не приближают к истине, а, наоборот, только удаляют: «Чем больше мы приобретаем положительных знаний, тем дальше мы от тайн жизни» [65, с. 424]. Рациональное мышление, особенно формальная логика, тоже с каждым шагом в своем развитии не приближаются, а только удаляются от истоков подлинного бытия. Знание не помощь и поддержка человека, а некие чудовищные по своим воздействиям на людей вериги, кандалы, закабаляющие людей в тех искусственных и ложных «законных и логических порядках», которые, якобы, нам даруют разные науки и прогресс. Человечество потому терпит неудачу за неудачей, что оно всю

свою историю идет в противоположную правильному направлению сторону, удаляется, а не приближается к желаемым целям. Почему так происходит? По Шестову, главная причина этого неудовлетворительного для человека положения дел только одна – забвение тех еще библейских истин, которые еще в древности были высказаны пророками, но были забыты и отброшены людьми. В первую очередь Шестов критикует подчинение (послушание) людей губительной логике, особенно ее закону противоречия, поскольку на самом деле послушание им есть уход от подлинной реальности и необходимости. Согласно Шестову, мир совсем другой, он не вмещается в придуманные человеком границы логики и наук и поэтому следовать им означает самое настоящее безумие, подлинное сумасшествие. Именно поэтому чем больше у человечества научных знаний, тем меньше у него истин, т.е. постигнутых мировых тайн бытия – подлинных, не придуманных человеком, а заданых самой реальностью.

Таким образом, согласно воззрениям Шестова, вообще нет никакого научного прогресса человечества, в реальности оно с очевидным успехом в постижении наук движется совершенно в противоположную правильному направлению сторону. В силу этого проблема соотношения веры и знания решается Шестовым однозначно не в пользу знания, которое в себе не несет вообще никакой истины, а лишь те или иные самые различные и всегда изменчивые мнения и вкусы людей. Наиболее вредоносна для человечества, по Шестову, формальная логика с придуманными самим человеком законами, которые совершенно не соответствуют реальному миру и его подлинным потребностям.

Для Шестова, для всей его философии главное понятие – это вера; согласно его пониманию, вера – начало вне общего, вне разума, вне священника, вне церкви, даже в главном вне Библии. Вера – изначальная Божественная свобода и переход от видимого к невидимому миру, она есть неразумная и бесосновная личная встреча с Богом [44, с. 696]. И противостоит вера вовсе не знанию, как принято считать, а главным врагом веры, по Шестову, всегда было только «мировое зло во всяких его проявлениях»: чудовищных преступлениях в истории человечества, в несвободе и безнадёжности существования человека в «мире необходимости» (или «Ничто»). Шестов именно в веру ищет «новое измерение мышления», которое помогло бы человеку найти «путь к Творцу»; для



него такое состояние будет достигнуто тогда, когда в «душах зашевелится первозданный хаос», когда будут разорваны путы с эмпирическим миром, с обычным обликом человека в нем [44, с. 696].

И.А. Ильин [44, с. 204–205] проблеме соотношения веры и знания в своих исследованиях также уделил большое внимание, выработав при этом свое авторское концептуальное решение этой проблемы. В чем ее суть? Ильин кризисное состояние всей человеческой культуры в современном мире объяснял, в первую очередь, тем, что в ее развитии возобладал научный интеллектуализм, носителем которого является «близорукий человек рассудка», и, наоборот, ослабла и угасла религиозная вера [80, с. 54]. Потеря веры в Бога, в Священное и сакральное, создали предпосылки для резкого ослабления влияния религии на все стороны жизни людей как подлинной «матрицы культуры», привели вообще к потере смыслов человеческого существования и активности. Смысл жизни, по Ильину, вовсе не в утверждении процесса жизни в качестве Абсолюта, в качестве высшей самооценности. Философ подчеркивает, что на самом деле все несчастья, разные обстоятельства нашей жизни лишены всякой высшей существенности – «...все это пыль, злосчастная и ничтожная пыль жизни...» [65, с. 135]. Ильин абсолютно беспощаден ко всему обыденному, «жизненному»: «Стоит мне только подумать о том, что, вот, эта моя земная особа, во всех отношениях несовершенная, наследственно обремененная, вечно болезненная, в сущности не удавшаяся ни природе, ни родителям, сделалась бы бессмертной, – и меня охватывает подлинный ужас... Какая жалкая картина: самодовольная ограниченность, которая собирается не умирать, а заполнить собою все времена» [65, с. 135]. Так называемый прогресс, «образование», «просвещение», по мысли Ильина, на самом деле являются главными причинами общего системного кризиса человечества. В каждом слове философа звучит боль и тревога за будущее при сохранении нынешнего – атеистического, рационально-интеллектуального – вектора развития человеческой цивилизации; Ильин пишет: «Есть у нас довольно распространенное воззрение, будто люди могут прожить жизнь без всякой веры и будто “образование”, а в особенности “научное образование”, – несовместимо с верою. Образованный человек, думают люди, не может верить: он слишком много “знает”; и “самое существенное” он уже “понял”; так, например, он знает, что все совершается по законам природы и что эти законы природы рано или поздно будут

изучены; во что же ему еще верить? Сущность культуры и прогресса сводится к следующему: идет просвещение, а вера уступает и исчезает. Согласно этому, верить могут лишь те, кого еще не коснулось просвещение; но вот придет время, – они будут просвещены и перестанут верить, ибо на самом деле всякая вера есть не что иное, как суеверие. Итак, будущее принадлежит просвещенному безверию и безбожию» [79, с. 41].

Ильин как философ глубоко показывает роковую ошибочность такого рода рассуждений и трактовок соотношения веры (якобы постепенно уходящих суеверий) и знания (якобы источника прогресса и просвещения), для чего пытается вскрыть метафизику самого смысла веры, что ему, на наш взгляд, во многом удастся сделать. Чего стоит только положение философии Ильина о том, что «...мысль не может породить веру. Неверующий человек может согласиться со всеми доводами, все четко продумать, даже выстроить “всеобъемлющую” “систему мысли” и все же остаться неверующим» [80, с. 60]. Такое положение дел имеет свои глубинные корни, которые философ усматривает в самом предмете веры и знания, что убедительно и наглядно показано в специальном исследовании Иеромонаха Варлаама (Горохова) [81]: религия – связь человека с Богом, или человеческого субъекта с божественным Предметом; этот Предмет не есть непременно предмет познания или знания; Он может быть и предметом чувства (любви), созерцания, воли и даже деятельного осуществления. Иначе говоря, интеллектуализм, на наш взгляд, – лишь некий ограниченный и узкий срез предметной представленности вещей в мире, а религиозное к ним отношение, наоборот, есть целостный носитель этой предметности; в этом отношении этого положение философии Ильина выделяется и своей глубиной, и новизной, поскольку подчеркивает Божественное, а, следовательно, Инобытийное, Священное начало, именно которое, как уже было выше отмечено, человечеством в процессе своего развития оказалось во многом утерянным. Вместо целостного религиозного видения предмета в сознании человека стало господствующей рассудочная версия его содержания – лишь ее малая часть: «Человек зажил такими органами души, которые бессильны в обращении к священному. Этот уклад возник из того, что человек ослепился закономерностью материи, стройностью рассудка и силой формальной воли и отдал им центральное чув-

ствилище своего духа, а душевная инерция и эволюция техники доделали остальное... Человечество растеряло свои святыни. Они не исчезли и не перестали быть; они по-прежнему реальны. Но человек не видит их, не трепещет и не ликует от духовного прикосновения к ним, в нем иссякла духовная любовь, т.е. любовь к Совершенству, а без этого невозможна живая религия. То, к чему тянется масса современного человечества, – не священно; а мимо священного она проходит – то равнодушно, то с кощунственной усмешкой на устах. Религиозная слепота стала критерием просвещенности. А жизнь, опустошенная от святыни, стала мало-помалу подлинным царством пошлости» [81].

Ильин не раз подчеркивал, что главная функция подлинной культуры есть неразрывная связь прошлого с будущим, и в этом отношении возврат к религии – путь к спасению человечества, путь преодоления общего системного кризиса, порожденного именно безбожием и господством примитивного рационализма человека, его безумным увлечением одним лишь научным интеллектуализмом. Миру нужен качественно новый и целостный человек, именно духовное существо, воспитать которого без нравственности и религиозности просто невозможно: «Он должен научиться созерцать сердцем, видеть любовью, уходить из своей малой личной оболочки в светлые пространства Божии, находить в них Великое – сродное – принадлежащее, вчувствоваться в него и создавать новое из древнего и невиданное из предвечного» [65, с. 132]. Духовность, по Ильину, – это начало, которое человеку только и открывает подлинный мир, подлинную жизнь, приближает к Священному: «...Искусство жить есть искусство воспитывать себя самого к Божественному» [65, с. 133], что, очевидно, невозможно без обращения человека к вере – основе духовности. Ильин убежден, что обновление человека начинается вовсе не с коренной ломки социальных условий существования, а с обновления его души и воли, с формирования у него веры, убежденности в святости семьи, любви к родине, национальной гордости [44, с. 205].

Таким образом, решение проблемы соотношения веры и знания у Ильина – особенное, глубокое, сопряженное с третьим не менее важнейшим понятием – духовностью; вместе с верой именно духовность – несомненный приоритет в началах человеческого существования – не пустого земного, а Божественного, космического: «Есть великий художник, который создал внешний мир во всех его

великолепных законах и строгих необходимостях и который доныне продолжает создавать мир человеческих духов. Мы – его искры, или Его художественные создания, или Его дети. Именно в силу этого мы бессмертны. И наша земная смерть есть не что иное, как наше сверхземное рождение» [65, с. 132].

Если по Л.И. Шестову научные знания всегда только удаляют человека от истины, то Г.Г. Шпет [82], наоборот, – сторонник строгой научности в философском познании; согласно его воззрениям, философия ценна именно как строгое научное знание, а не как общее мировоззрение или некая проповедь. Главная задача философии, по Шпету [83, с. 278], состоит в поиске научно обоснованных первоначал бытия, под которыми он понимал смыслы окружающей нас действительности. Итак, только научное знание, только наука, только строго научная философия (философия как исключительно знание) – те самые сущности, которые необходимы человеку в процессе познания. Для целей нашего исследования главной проблемы данной работы – проблемы соотношения веры и знания – логично отыскать ответ на следующий важный вопрос: а какую роль Шпет отводит в своих теоретических построениях религиозной вере, религии? Для Шпета история религиозных исканий в России – уровень полной безграмотности и безнравственности отечественного духовенства и знатных россиян, а принятие христианства и последующее объявление Россией себя «третьим Римом» – яркое подтверждение проявления российского безотечества, механического заимствования чужого духовного опыта без какого-либо его собственного развития. Для Шпета приобщение России к научным и культурным достижениям Европы (со времен Петра Первого) мало что изменило в стране, где всегда господствующим было явление малокультурия, невежества, полуобразованности; именно поэтому Шпет был убежден, что подлинная культура, образованность, философия как чистое знание в России – дело исключительно будущего.

Таким образом, проблему соотношения веры и знания Шпет решает исключительно в пользу научного знания, полностью отрицая какую-либо позитивную роль веры в познавательном процессе; в этом отношении можно утверждать, что воззрения Шпета относительно соотношения веры и знания – полная оппозиция взглядам, например, Шестова (заметим, что во многом его представления о

вере и знании противоположны также и представлениям Булгакова, Флоренского, Бердяева; сравнительный анализ различных воззрений русских философов о соотношении веры и знания будет более полно и системно представлен ниже в данной работе).

Огромной важности решение проблемы соотношения веры знания принадлежит С.Л. Франку [44, с. 664–665]; с его точки зрения проникновение в суть его концепции решения этой проблемы лучше всего начать с понимания философом самой реальности: «Головокружительный, почти приводящий нас до грани безумия вопрос: что, собственно, мы подразумеваем под словом “есть”? ... Всякая реальность в ее конкретности металогична, и потому сверхрациональна, непостижима по своему существу... Она непостижима, таинственна и чудесна... не по слабости наших познавательных способностей, не потому, что скрыта от нашего взора, а потому, что ее явно нам предстоящий состав сам по себе, по своему существу превосходит все выразимое в понятиях и есть в отношении содержания знания нечто безусловно инородное» [65, с. 384]. Из этого положения Франка сразу хорошо видно, какую роль и значение он отводит знанию, всем наукам вместе взятым – они принципиально инородны подлинному бытию и поэтому не способны «дотянуться» до непостижимого им по сути. Возникает вопрос: как же быть человеку в этой ситуации, на что надеяться, к чему стремиться? Философ четко отвечает на этот вопрос: «Религиозный опыт – даже в самой ущербной его форме – есть знание, что, кроме видимого, доступного нам слоя бытия, именно эмпирической реальности, оно имеет еще иной, более глубокий, непосредственно в своем содержании доступный нам слой – как бы некое иное измерение. Вне отношения к этому измерению мы не можем обозреть бытие как целое; а вне этого обозрения мы не можем понять и оценить его общий смысл» [65, с. 393]. Для того, чтобы жизнь человека имела этот «общий смысл», Франк обращает свой философский взор на веру: «Вера есть не что иное как полнота и актуальность жизненных сил духа – самопознание, углубленное до восприятия последней глубины абсолютной основы нашей внутренней жизни, – горение сердца силой, которая по своей значительности и ценности... воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам» [65, с. 393]. Итак, и знание и вера – необходимые начала для понимания окружающего человека мира – видимого (через знание)

и невидимого (через веру); они же в своем единстве и полноте позволяют проникнуть в подлинные смыслы человеческой жизни. Как и Л.Н. Толстой, Франк связывает веру и знание с третьим началом, им сопряженным и равнозначным – со смыслом жизни человека. В чем же тогда этот смысл жизни, по Франку? Осуществляя поиск этого глубинного начала, Франк приходит к целому ряду взаимосвязанных выводов; для понимания его решения проблемы соотношения веры и знания наиболее важны два следующих. Первым из них является вывод о том, что подлинный смысл жизни не может быть смыслом земной жизни одного отдельного человека, ибо он может только вечным, а не временным: «Все временное, все, имеющее начало и конец, не может быть самоцелью, немислимо как самодовлеющее; либо оно нужно для чего-то иного – имеет смысл как средство, – либо же оно бессмысленно... Само время есть как бы выражение мировой бессмысленности. Искомая нами объективно полная и обоснованная жизнь не может быть этим беспокоеством, этим суетливым переходом одного к другому, той внутренней неудовлетворенностью, которая есть как бы существо мирового течения времени... Она должна быть вечной жизнью» [65, с. 395]. Второй главный вывод Франка – утверждение смысла жизни в идее Богочеловечества, в таком развитии общества, в котором будет осуществлено полное осуществление природы человека во всей ее конкретности и полноте – в конечном счете именно в обожении человека, в воплощении всей божественной первоосновы самой идеи человека от Творца [44, с. 665].

Таким образом, решение проблемы соотношения веры и знания Франком по сути своей – метафизическое, философско-религиозное; вера и знание рассматриваются им в единстве и полноте с третьим началом – смыслом жизни, приводящим философа к идее Богочеловечества.

Главную мысль своей концепции решения проблемы соотношения веры и знания А.Ф. Лосев [44, с. 308–309] очень кратко и ярко выразил одной-единственной фразой, в которой он постарался определить суть всего своего земного предназначения – «...восславить Бога в разуме, в живом уме» [84, с. 380]. Конечным итогом всех его исследовательских усилий стала разработка целостного учения о выразительно-смысловой символической реальности, без погружения в смыслы которой нельзя понять и лосевскую трактовку соотношения веры и знания; заметим, что сам

Лосев называл свою философию «учением о явлениях в твердых очертаниях апофатической сущности» [85, с. 165]. Что же такое символическая реальность и как она связана с проблемой соотношения веры и знания?

Для получения ответов на все эти вопросы необходимо начать с другой трактовки реальности, полностью альтернативной учению Лосева о символической реальности, издревле утвердившейся в науке и философии – с реальности онтической (греч. *ὄντως* – по правде, на самом деле). Согласно онтической трактовке реальности некая вещь признается реально существующей тогда и только тогда, когда она может быть познавателью «схвачена» имеющимся научным понятийным аппаратом или с помощью построения по отношению к ней той или иной математической модели. Иначе говоря, та или иная вещь признается реально существующей, если может быть включена в уже сложившуюся систему знаний; выходит, что онтическая реальность построена на признании научной самодостаточности сложившейся системы знаний, которая (в данном случае) выступает даже в роли критерия реального существования любой вещи. Заметим, что это положение (о научной самодостаточности и даже научной самозамкнутости онтической реальности) никак не обосновывается, фактически принимается на веру. Получается очень странная «конструкция» онтической реальности: вещь признается реальной, если она, с одной стороны, «вписывается» в сложившуюся систему научных знаний, а, с другой стороны, сама правомерность такого вот рода «научного» критерия реального существования вещей даже и не обсуждается, а принимается на веру. С одной стороны, «пропуск» в онтическую (научную) реальность – это соответствие сложившейся системе знаний, с другой стороны, сама эта система знаний объявляется таким единственным и всевластным «пропуском» без какого-либо научного обоснования, исключительно на вере в такую единственность и всевластность науки как таковой.

Еще очень важной характеристикой онтической реальности является то, что каждая вещь в ней, согласно законам формальной логики, признается тождественной самой себе (а значит, «застывшей», не меняющейся со временем, не развивающейся, с одной и той же сущностью); в свою очередь, сущность вещи, по Аристотелю, совпадает с ее смыслом, который неотрывен от явлений (феноменов) этой вещи и выражается набором тех или иных научных

понятий, принадлежащих той или иной конкретной науке, а также несколькими общими понятиями (категориями) из философии. Заметим, что такое принципиально-изолированное от Целого понимание сущности любой вещи (как части этого Целого), причем понимание только исключительно с научных позиций (мы уже ранее обращали внимание на эту ничем не обоснованную самозамкнутость науки на саму себя), формирует онтическую реальность как пространственно-временное представительство уже ставших («готовых») вещей самих по себе, со своей собственной локально-неповторимой сущностью (смыслом), без какой-либо изначальной целостности и смысла этой реальности, причем, и это важно особо подчеркнуть, «построенной» из отдельных вещей (элементов) в направлении от частей к Целому, а не от Целого к его частям. Картина мира, в основе которой лежит онтическая трактовка реальности, окончательно сложилась в Новое время в Европе после того, как смысл (истинность) любой вещи был заменен ее полезностью (вспомним знаменитую формулу Ф. Бэкона о том, что истина и полезность – это фактически одно и то же). И в настоящее время именно такое – онтическое – понимание науки, ее роли в формировании вещей как элементов реальности, трактовка истинности и достоверности и т.д. не только сохранилось, но и стало еще более господствующим.

Здесь самое время перейти к изложению взглядов А.Ф. Лосева о совершенно ином понимании реальности – к его учению о выразительно-смысловой символической реальности, – реальности, во всем альтернативной онтической; после сравнительного анализа этих двух реальностей будет достаточно легко разобраться и с исследуемым лосевским решением проблемы соотношения веры и знания. Лосев строит свое учение от исходно заданной изменчивости, непрерывно-сплошной текучести всех вещей в мире и мира в целом, тем самым сразу лишая формальную логику своего господства в описании реальности: с точки зрения философа, в ней царит полное равноправие алогического и логического начал, что, в свою очередь, является убедительным аргументом принципиальной возможности единства веры и знания в познавательном процессе. Картина мира на основе нового понимания реальности строится Лосевым от Целого к частям: в символической реальности любой элемент – носитель смысла именно всего Целого, которое как единый живой организм находится в непрерывном развитии. Главный



смысл этого Целого (мира) – его единство и гармония в Боге через Его имена (Истина, Добро, Красота). При таком понимании реальности смысл отдельной вещи – лишь то или иное проявление смысла Целого (Бога), а вовсе не самостоятельная сущность (смысл) изолированной вещи, тем более не ее пресловутая полезность для удовлетворения насущных потребностей человека. На самом деле смысл (сущность) любой вещи и явления, мира в целом – именно в символе, в имени, который есть не что иное, как универсальная форма выражения Целого в частном, а внутреннего – во внешнем; именно поэтому реальность, по Лосеву, есть выразительно-смысловая символическая реальность: «...Она ощущается как тайна, без всяких надежд на разрешение, но зато со всяческой надеждой на оплодотворение ею любых проявлений разума и смысла вообще» [86, с. 403]. Тайна уже в том, что совершенно непознаваема человеком индивидуальность и уникальность вещи (Лосев это начало вещи называет «*самое само*»). В этом отношении весь мир, по Лосеву, есть лишь в разной степени обнаруженные имена (слова) – «лестница разной степени словесности» [85, с. 166]; само же понятие имени философ считает «высшей точкой, до которой дорастает высшая сущность» [85, с. 180]. Хорошо видно, что решение онтологических проблем у Лосева пронизано метафизическими, сакральными началами, для него они – наиважнейшие. С этих вершин философ смотрит на науку, на научное знание и что же он видит? Что, заменив тайну божественных смыслов мира на меркантильные человеческие «полезности», наука, уверовав якобы в свою самодостаточность, из подлинной (символической) реальности, по Лосеву, оказалась в принципиально-ложной – онтической, перевернутой, более того – греховной – ведь профанное (меркантильное) начало новоевропейская наука возвела в свой идеал. Всему этому уходу от реальности подлинной в реальность искусственную (научную) в немалой степени особо «поспособствовал» феномен секуляризации, о котором в данной работе было сказано уже немало ранее. Лосев очень жестко и категорично заявляет, что «...глупое превознесение науки в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего знания есть не что иное, как последнее мещанское растрление и обалдение духа... Это паршивый мелкий скряга хочет покорить мир своему ничтожному собственническому капризу» [87, с. 511–512].

Итак, в анализируемом учении Лосева четко просматривается его концепция решения проблемы соотношения веры и знания. Во-первых, эти начала равноправны в процессе познания (как равноправны логические и алогические его проявления). Во-вторых, в символической реальности, по Лосеву, наличествует единство божественного и человеческого, следовательно, единство религиозного и научного. В-третьих, вера и знание у Лосева сливаются в абсолютном: «Абсолютная диалектика, или, что то же, абсолютная мифология, в своей окончательной формулировке есть Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой – Троица единосущная и нераздельная, неисповедимо открывающая Себя в Своем Имени» [86, с. 295]. Отметим, что само абсолютное начало как единство веры и знания выражено в символической реальности бесконечностью привычных (онтических) физических величин: бесконечной скоростью точки, бесконечной силой смыслового соединения, бесконечным радиусом окружности, превращающим ее в прямую линию, и др. У Лосева есть замечательный физический парадокс, по своему смыслу и значению ни в чем не уступающий известным апориям Зенона: движение с бесконечной скоростью есть абсолютный покой. В-четвертых, по Лосеву, проблему соотношения веры и знания можно проявить лишь в том случае, если эти начала рассматривать в контексте двух интерпретаций реальности – онтической (научной) и символической (подлинной): в этом случае сразу становится очевидным, что научное знание – лишь отражение неполной, ограниченной самой наукой онтической реальности, в то время как единство веры и знания в символе – носитель истины о подлинной и целостной реальности – выразительно-смысловой символической. Лосев различие начал онтической и символической реальностей наглядно и убедительно показывает через различие «рацио» и «логоса»: «Основание западноевропейской философии – расіо. Русская философская мысль, развивавшаяся на основе греко-православных представлений, в свою очередь, во многом заимствованных у античности, кладет в основание всего Логос. Расіо есть человеческое свойство и особенность; Логос метафизичен и божественен» [65, с. 195].

Проблема соотношения веры и знания в воззрениях Э.В. Ильенкова [44, с. 201–203] решается на основе диалектико-материалистических (марксистских) представлений философа о реальности, процессе познания, человеке, обществе. С точки зрения Ильенкова [88],

с природой человек связан постольку, поскольку она вовлечена в его общественные практики, в деятельность человека. Для такой активности природа необходима как некий материал, как средство существования человека; философ подчеркивает, что даже «звездное небо, в котором человеческий труд реально пока ничего не меняет, становится предметом внимания и созерцания человека там, где оно превращено обществом в средство ориентации во времени и пространстве, в “орудие” жизнедеятельности общественно-человеческого организма, в “орган” его тела, в его естественные часы, компас и календарь» [88, с. 214]. Итогами этого взаимодействия человека с природой в процессах его деятельности становятся различные знания, в которых фиксируется совокупный, общественно-обусловленный опыт человеческой активности; в своей абстрактно-всеобщей, обоснованной и обобщенной форме эти знания становятся научными; описывая процесс производства научных знаний, Ильенков особо отмечает: «Всеобщие формы, закономерности природного материала действительно проступают, а потому и осознаются именно в той мере, в какой этот материал уже реально превращен в строительный материал “неорганического тела человека”, “предметного тела цивилизации”, и потому всеобщие формы “вещей в себе” выступают для человека непосредственно как активные формы функционирования его “неорганического тела”» [88, с. 214]. Из этого следует общий вывод о том, что предметные научные знания – некие «следы» преобразующей человеческой деятельности; именно она только и способна показать, «проявить» реальность (природу), уже тем или иным образом вовлеченную в общественную активность: «В реальной предметно-преобразующей деятельности общественно-исторического человека происходит как различение, так и отождествление, или согласование, формы деятельности человека с формой вещи. Представление, способность мыслить, действия человека с вещью, созданной человеком для человека, т.е. на основе предмета, созданного трудом или хотя бы только вовлеченного в этот труд в качестве средства, предмета или материала» [89, с. 50].

Главным образом именно с общественной деятельностью Ильенков связывает цель и смысл человеческого существования: с его точки зрения они находят свое выражение в максимальном развитии всех человеческих сил и способностей, для чего необходима благоприятная организация общества, построенная в соответствии

с его объективными законами развития. Иначе говоря, смысл человеческой жизни, по Ильенкову, исключительно земной, без каких-либо религиозных бессмертий души и загробного инобытия: по мысли Ильенкова как философа-материалиста, ценность человека и его жизни измеряется способностью и возможностью приносить пользу общему делу – социальной активности ради успешного построения нового общества – коммунистического. Для Ильенкова религия вообще представляется неким идолом, главным мировоззренческим препятствием на пути земного совершенствования человека, поскольку вера в Бога (с марксистской точки зрения) являет собой «форму морально-эстетического примирения Человека с самим собой, то есть со своим нынешним, наличным обликом и способом существования, увековечивание в сознании, в фантазии, в поэтизирующем воображении “наличного бытия” Человека» [89, с. 48]. Веру в Бога у него вытесняет другая вера – вера в возможность успешного преобразования общества и человека в принципиально новое качество по марксистским началам и принципам. Здесь можно наблюдать противоборство именно двух вер – идеалистической (религиозной) и материалистической (марксистской): одна подлинную жизнь человеку (и бессмертие его души) обещает за пределами мирской жизни, другая же верит в то, что еще на земле человек способен достичь счастливой и радостной жизни.

Таким образом, в воззрениях Ильенкова проблема соотношения веры и знания решается в такой замысловатой, несколько завуалированной и неявной форме: на первый взгляд кажется, что знание – самое главное, а вера – лишь второстепенное начало в жизни человека, не более, чем мешающий научному знанию религиозный идол, отживший свой век; однако более внимательный их теоретико-методологический анализ говорит, по крайней мере, о равной их значимости и, особо это подчеркнем, – об их неустранимом и нерасторжимом единстве.

### **3.4. Русская экзистология: Ф.М. Достоевский**

Осуществленный ранее историко-философский анализ основных воззрений русских философов на проблему соотношения веры и знания позволил увидеть широкую палитру ее концептуальных

решений. Возникает вопрос: «вмещаются» ли все эти решения русских философов в основные концепции решения этой проблемы, которые были проанализированы?

Исходная наша исследовательская версия была именно такой; мы считали, что и русских философов можно «распределить» (классифицировать) как представителей уже выявленных трех концептуальных традиций – с теми или иными вариациями и особенностями их развития, часто очень существенными, но все же радикально не изменяющими само концептуальное ядро той или иной традиции. В эту первоначальную авторскую исследовательскую версию удалось «вместить» концептуальные решения проблемы соотношения веры и знания абсолютного большинства русских философов, причем главной особенностью такого «распределения» стал факт приверженности большинства русских философов, главным образом, *первой познавательной традиции* (традиции Гераклита), которая соотношения веры и знания трактует в форме единого и целостного феномена, в котором их связь является принципиально-атрибутивной; сторонниками этой познавательной традиции, как показал проведенный нами в данной главе историко-философский анализ, можно вполне назвать, на наш взгляд, *большую часть русских философов* за некоторым исключением из числа сторонников второй, третьей и даже новой – четвертой концептуальной традиции (о них – ниже).

Так, к сторонникам *второй традиции*, в которой вера и знание рассматриваются как изолированные и неравнозначные начала, не связанные друг с другом атрибутивно, среди русских философов, на наш взгляд, можно отнести достаточно небольшую группу: В.Г. Белинского, А.И. Герцена, А.И. Введенского, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Л.И. Шестова, Г.Г. Шпета; их воззрения подробно изложены и проанализированы нами выше, что позволяет ограничиться здесь только указанием об отнесении этих мыслителей к данной (второй) познавательной традиции.

Наконец, к сторонникам *третьей концептуальной* традиции решения проблемы соотношения веры и знания, в которой эти начала рассматриваются как взаимосвязанные стороны некоего третьего, еще более важного по отношению к вере и знанию начала (духов-

ности, смысла жизни, общего дела и др.), среди русских философов, на наш взгляд, можно отнести Н.Г. Чернышевского, Л.Н. Толстого, В.С. Соловьева, Н.Ф. Федорова, Н.О. Лосского, И.А. Ильина, А.Ф. Лосева, Э.В. Ильенкова и др.); их философские воззрения относительно соотношения веры и знания также изложены и проанализированы нами выше, и нет никакой необходимости здесь их дублировать.

Все наши попытки (более подробно об этом как об одной из важнейших задач данного исследования будет сказано ниже) отнести философские воззрения еще одного русского философа – Ф.М. Достоевского к одной из трех выявленных концептуальных традиций исследовательски закончились совсем иным результатом – *обнаружением принципиально новой, не сводимой к трем уже известным традициям, – концепции Ф.М. Достоевского решения проблемы соотношения веры и знания.*

В чем же основная суть четвертой концепции – традиции Достоевского? Для начала исследования этого вопроса легче всего показать новизну концепции Достоевского в контексте уже проявленных других традиций: новизна и важность решения проблемы соотношения веры и знания Ф.М. Достоевским, на наш взгляд, складывается *из трех основных элементов концептуальной новизны:*

а) решение проблемы соотношения веры и знания Достоевским предстает как единство уже имеющихся решений, как *единство единства*, построенное путем сущностного объединения первой и третьей познавательных традиций в исследовании этой проблемы;

б) решение проблемы соотношения веры и знания Достоевским – это и мощное творческое развитие сущностных представлений как о самих этих началах, так и о их взаимосвязи, полученное путем познавательного выхода Достоевским на уровень глубокого анализа единства и целостности не только двух (или не только трех) мировых начал феномена «присутствия (бытия) человека», как в первых трех концепциях, а на уровень исследования метафизического единства всех такого рода мировых начал без исключения;

в) решение проблемы соотношения веры и знания Достоевским осуществлено с широким *применением особых исследовательских средств и методов*, в первую очередь, метафизических и теоретико-методологических.

В.В. Розанов в своем труде «Люди и книги около церковной стены», говоря о Ф.М. Достоевском, пишет: «Общество давно свело Достоевского к коротенькой схемке: “был страдалец”, “проповедовал милость к падшим”, “истинный христианин”, “проникновенный психолог”, давший России Раскольникова и Алешу Карамазова, а посему *в.п.з.р.* (= “великий писатель земли русской”). Между тем Достоевский – едва тронутый с поверхности рудник мыслей, образов, догадок, чаяний, которыми долго-долго еще придется жить русскому обществу, или по крайней мере – к которым постоянно будет возвращаться всякая оригинальная русская душа» [105, с. 130].

На наш взгляд, В.В. Розанов абсолютно прав – современное общество действительно не знает той поразительной глубины и гигантского масштаба «мыслей, образов, догадок, чаяний» Ф.М. Достоевского, которыми наполнены все его произведения – и как писателя, и как философа.

Хорошо известно, что Достоевский как философ – предмет пристального внимания многих ученых; достаточно отметить, что исследованию его философских взглядов посвящено огромное количество различных работ, среди которых следует отметить, в первую очередь, фундаментальные труды Д.С. Мережковского [99], Л. Шестова [100–104], В.В. Розанова [105, 106], Н.А. Бердяева [75, 76, 107, 108, 110–114], К.В. Мочульского [115, 116], Н.О. Лосского [77, 78, 117–121], Л.П. Гроссмана [122], М.М. Бахтина [123, 124], Я.Э. Голосовкера [125, 126], А.С. Долинина [127], М. Гуса [128], Г.М. Фридендера [129], В.Я. Кирпотина [130], Ю.И. Селезнева [131], В.Е. Ветловской [132, 133], Ю.Ф. Карякина [134, 135], Г.С. Померанца [136], В.А. Твардовской [137], Ю.Г. Кудрявцева [138–140], Р. Лаута [141], И.И. Евлампиева [142–144], Б.Н. Тарасова [145], Дж. Сканлана [146], Т.А. Касаткиной [147, 148], преподобного Иустина (Поповича) [149], Т.Г. Магарил-Ильевой [150] и др.

Итак, научному осмыслению творческого наследия Достоевского как философа и метафизика посвящено множество различных работ отечественных и зарубежных исследователей; одна из важнейших интерпретаций философии Ф.М. Достоевского принадлежит, например, Н.А. Бердяеву. Нам особо значимо его принци-

принципиально фундаментальное и определяющее все существо Ф.М. Достоевского как философа положение о том, что на «... примере своего творчества Достоевский показал, что преодоление рационализма и раскрытие иррациональности жизни не есть непременно умаление ума, что сама острота ума способствует раскрытию иррациональности» [107, с. 160]. Иначе говоря, в своей философии Ф.М. Достоевский глубины запредельных, «не от мира сего» и принципиально иррациональных начал, как это не парадоксально, пытается, причем очень успешно, как это будет показано ниже, раскрыть путем использования именно рациональных подходов, причем в качестве такого главного средства постижения иррационального Достоевский использует рациональные инструменты (понятия, их анализ и классификацию, логические выводы и т.д.), но более всего метафизическое моделирование – самые настоящие опыты с персонажами своих произведений: «Достоевский – не художник-реалист, а экспериментатор, создатель опытной метафизики человеческой природы» [107, с. 152].

У Достоевского постижение соотношения веры и знания осуществляется в контексте еще более полного единства этих начал с другими фундаментальными метафизическими измерениями подлинной реальности бытия и активности человека. По Достоевскому, это совсем не только суетная и временная (эмпирическая) жизнь человека, не жизнь только одного его тела («живота»), но и высшая, абсолютная, вневременная, вечная его духовная жизнь. Само по себе это воссозданное единство, глубинное воссоединение в нераздельное целое веры, знания, человека, Абсолюта, жизни, бессмертия, других начал – *мощнейший исследовательский шаг* Достоевского, позволивший ему достичь крайне значимых и новаторских результатов в постижении мира, человека, феноменов веры и знания. Эта новизна и фундаментальность подходов и выводов Достоевского по отношению к проблеме соотношения веры и знания станет еще более отчетливой и зримой после анализа базовых историко-философских аспектов данной проблемы, к чему мы теперь и переходим в этой части нашей работы.

Вера и знание – глубинная научная, теологическая и философская проблема, решением которой человечество занимается уже не



одно тысячелетие. В исследовании этой проблемы имеется множество метафизических, философских, научных, богословских и иных подходов, различных трактовок как сущности самих этих начал, так и их взаимосвязи [107].

Для лучшего понимания основных целей и результатов нашего исследования необходимо опереться на современное определение *метафизики* – «...особого типа размышления, направленного на рациональное самооправдание возможности и претензий философии выдвигать собственное понимание мира путем рационально-рефлекторного размышления» [109, с. 7]. Как отмечает И.И. Евлампиев, одна из таких метафизических проблем, относящаяся к *наиболее важной* во всем творчестве Ф.М. Достоевского – это вопрос о *метафизическом единстве (и даже тождестве) человека и Абсолюта*: «...Достоевский имеет в виду не эмпирическую личность во всем ее многообразии, а личность человека в ее метафизическом измерении, как некую творческую, динамическую бездну бытия, как некую космическую загадку» [142, с. 121–122]. Аналогично звучит и известная мысль М.М. Бахтина о главной цели творчества Ф.М. Достоевского – *поиске «человека в человеке»* [123, с. 7].

На наш взгляд, эту же цель можно трактовать немного и по-другому: да, это поиск человека, находящегося пока лишь в своем первоначальном и поэтому несовершенном состоянии, человека как *самого себя, но уже в предельно совершенном* варианте своего развития, человека как Абсолюта. В этом сопоставлении двух начал Достоевский новаторски трактует сущность Абсолюта – он теперь *вовсе не трансцендентен, но имманентен, он теперь сосредоточен в самом образе развивающегося человека*. Для описания базовых смысловых сторон человека как Абсолюта Достоевский прибегает к разным воображаемым ситуациям и опытам над своими литературными персонажами, к разным сравнениям, оценкам, теоретическим построениям, и делает это Достоевский все принципиально новаторски и, как всегда, чрезвычайно глубоко, в том числе используя для этого (в качестве важных средств) то или иное соотношение веры и знания в структуре личности.

Такого – крайне неожиданное и действительно поразительное – единство человека и Абсолюта *принять и понять* совсем непросто, но у Ф.М. Достоевского есть крайне убедительные и развернутые

доводы необходимости именно такой трактовки этого единства и взаимосвязи. Остановимся на этом более детально, поскольку, как будет нами показано ниже, глубинное (метафизическое) решение проблемы единства *Абсолюта и человека* – самый настоящий *познавательный «ключ»* к решению и другой проблемы – единства и взаимосвязи *веры и знания*.

И.И. Евлампиев подчеркивает, что в «рамках новой метафизики уже невозможно рассматривать индивидуальность и свободу человека как “параметры” его обособленности, замкнутости на себе. Все важнейшие характеристики личности, такие как индивидуальность, цельность и свобода, выражают не столько полноту ее ограниченной жизни, сколько бесконечную полноту жизни как таковой, *не признающей различия внутреннего и внешнего, материального и идеального*. Человек – это творческий центр реальности, разрушающий все границы, положенные миром, преодолевающий все внешние ему закономерности» [142, с. 151].

Нам, в целом, весьма близка такая аналитическая позиция И.И. Евлампиева по решению этой важной проблемы. Она хорошо выражена в следующем его тезисе о «*тайне Достоевского*», которое мы не только полностью разделяем и в дальнейшем широко используем в своих теоретических построениях, но и считаем, что без этого тезиса понять философию Достоевского целостно и глубоко действительно невозможно: «...В метафизике Достоевского главное определение, которое можно дать Абсолюту, – это определение его как Личности. Однако это определение еще не исчерпывает его многообразной и противоречивой сущности. Помимо этого, у Достоевского можно обнаружить и другие понятия, играющие не менее существенную роль; к ним относятся Бог, свобода, жизнь, любовь, зло, сатана. Все творчество Достоевского, вся изощренность его иррационально-художественной диалектики направлены на уяснение абсолютности личности и на уточнение смысла тезиса “личность есть Абсолют” с помощью указанных ключевых понятий его метафизики. Именно здесь можно попытаться найти разгадку “тайны Достоевского”» [142, с. 158].

На наш взгляд, приведенный выше отрывок работы И.И. Евлампиева являет собой совершенно точный и глубокий анализ сути

проблемы Абсолюта у Достоевского. Однако важным и необходимым его дополнением является еще одна сторона, также вскрытая И.И. Евлампиевым – решительный отказ Достоевского от принципа иерархии начал в построении различных метафизических систем и замена его на новый, противоположный принцип – абсолютной равнозначности, однородности, рядорасположенности всех ключевых метафизических определений бытия [142, с. 159]. Теперь можно пояснить и исключительно мощный следующий познавательный прорыв во взглядах Ф.М. Достоевского: «Если личность действительно абсолютна, то и гарант ее абсолютности – это *тоже личность*, причем *конкретная эмпирическая личность*, которая в своей реальной эмпирической жизни раз и навсегда проявила свою *абсолютность* и тем самым навеки стала идеалом для всех людей. Эта личность – Иисус Христос» [142, с. 166]. Для Достоевского этот образ – самое главное во всей его философии, во всех его воззрениях. И, важно здесь особо подчеркнуть, вера в Христа – это вера в бессмертие человека.

Ф.М. Достоевский во многих своих работах, особенно в «Бесах», подчеркивает [142, с. 186–187], что знание и вера должны быть обязательно в единстве, должны взаимно дополнять и как бы помогать друг другу. По Достоевскому, именно Христос своим образом наглядно и живо говорит людям о том, что могущественная, по-настоящему божественная сила, которая способна «выделать» мир и жизнь людей из его нынешнего ущербного и злого состояния – в мир подлинный и совершенный, в мир единый и счастливый, находится исключительно *в самом человеке* и должна быть явлена миру *тоже им же*, без какой-либо посторонней помощи и содействия. В этом же кроется и глубинное понимание «...подлинной веры, подлинного бессмертия и подлинного воскресения как преобразования земной жизни» [142, с. 207]. Для этого людям необходимо, прежде всего, их гармоничное и прочное единство во всем; и тогда люди «...преодолевшие страх смерти, возвысятся над противостоянием жизни и смерти, станут воистину бессмертными, а вера их станет абсолютной – она перестанет быть *верой* и превратится в *знание* – в окончательное обладание истиной [142, с. 211–212]. Заметим, кстати, что и В.В. Розанов именно «Сон смешного человека

(а также «Видение золотого века» в «Подростке») считал самыми поразительными созданиями Достоевского [105, с. 130].

Подлинной религиозной веры не может быть *без связи с Абсолютом* – ведь именно она «изымает» человека из круговерти относительных и приспособленческих ценностей и целей его эмпирического бытия. Вера – из другого мира, из инобытия; поэтому нет и не может быть никакой *умозрительной, рациональной* веры – вера принципиально *инакова* всему тому, что мы наблюдаем и что получаем из своего повседневного опыта. Шестов писал, что «верить – это как бы стоять “на другом берегу бытия”»; на наш взгляд, лучше уже не выразить все существо соотношения веры по отношению к человеку, к его опыту в мирской жизни. Вера меняет и сознание, и мироотношение; она открывает бесконечное бытие, его единственную Истину – Абсолютное Совершенство, Живого Бога. Всякая попытка рационализировать веру, заменить ее, например, даже богословскими положениями, убивает самую ее тайну, перекрывает возможности перехода в инобытие веры.

*Онтологической стороной единства веры и знания* является именно двоимирная сущность человека, пребывание его одновременно в двух мирах – с одной стороны, в реальном, мирском, земном, «безбожном» и, с другой, в «священном», божеском, сакральном, небесном, инобытийном. Одним из следствий такой онтологии человека и является *гносеологический вывод концепции Достоевского о том, что постижение мира возможно только в форме единства веры и знания*; они должны взаимно дополнять и как бы помогать друг другу. Еще раз напомним важнейшие положения нашего великого мыслителя о том, что *«человек должен знать, что он обладает верой»*; о том, что *подлинное познание – только религиозно-философское*, разделять эти два понятия равносильно разрушению процесса познания, уничтожению подлинности самой реальности и жизни; о том, что *необходим синтез усилий науки и религии* для выхода человечества из того духовного, нравственного, культурного кризиса, в котором оно ныне находится.

Человеку, во всем кризисному ныне, Достоевский противопоставляет человека как Абсолюта; человек и Абсолют, по Достоевскому, – не только едины, но и тождественны. Более того, человек

как Абсолют – это личность человека в ее принципиально метафизическом измерении: творческая, развивающаяся бездна бытия, все движение которого направлено именно к Абсолюту, целостность и полнота развития которого при его движении к Абсолюту напрямую зависят от степени реализации принципа тотального всеединства: веры и знания, духовного и нравственного единства людей, человека и природы, человеческой активности и совести, добра и любви, единства всех людей в неустанной борьбе со злом и несправедливостью во всех их проявлениях и формах. В этом плане вера в Христа, по Достоевскому, есть вера в бессмертие человека вообще. Феномен бессмертия у Достоевского вовсе не является доказательством и фактом посмертного бытия человека; более того, к подлинному бессмертию человека ведет совершенно иной путь: все земные порядки человеку еще предстоит преобразить и возделывать, создать все необходимые условия для подлинного (идеального) ее состояния – именно тогда и будет явлена миру могущественная сила каждого человека как подлинного Абсолюта, как самого настоящего человекобога.

Таковы основные положения о соотношении веры, знания, человека и Абсолюта, соединенные в концепции Достоевского в единое и нераздельное целое; хорошо видно, что такое объединенное, интегрированное, глубинно-взаимосвязанное рассмотрение этих начал и приносит свои конструктивные и плодотворные результаты, открывает принципиально новые горизонты исследования проблемы соотношения веры и знания. Главное, на что следует обратить особо пристальное внимание – это то, во что, в конечном итоге, и упирается решение вопроса о сущности взаимосвязи веры и знания – в такую же по своему масштабу и значимости, по своей загадочности и запредельности проблему соотношения бытия и небытия! Вера и знание, бытие и небытие, человек и животное, абсолютное и относительное, преходящее и вечное, мирское и сакральное – эти и другие понятия, проявленные нами в данном исследовании – лишь отдельные и слабо различимые стороны всего того непостижимого и таинственного – *подлинно инобытийного*.

### 3.5. Русская экзистология: общие выводы

Итак, в данной главе представлен историко-философский анализ *фундаментальной проблемы соотношения веры и знания* в воззрениях русских философов – от П.А. Чаадаева до Э.В. Ильенкова. Одним из основных итогов такого анализа явился феномен высокой степени концептуальной несхожести представлений русских философов о проблеме соотношения веры и знания по отношению к воззрениям на эту же проблему со стороны западноевропейских философов, причем, в первую очередь, на глубинном – онтологическом и метафизическом уровнях. В полной мере можно утверждать, что *западная и русская экзистологии – это принципиально разные сущности*.

Показано, что господствующим решением экзистологической проблемы русскими философами выступает единство и целостность следующих основных концептуальных ее особенностей: глубинной взаимосвязи и единства веры и знания; иного отношения к природе и сущности знания, в том числе научного; подчеркивания ложного, во всем искусственного характера реальности, которую формирует «чистая» наука; утверждение сакральной сущности религиозной веры и той роли, которую она выполняет, формируя свою собственную реальность – духовную; утверждение принципиального двоемирия существования человека, без которого нельзя понять подлинный смысл жизни, истины, других начал и т.д.

Именно глубинная взаимосвязь и единство веры и знания – прямое свидетельство особенного онтологического двоемирия «присутствия человека в мире» – материального и духовного: русская философская традиция стремится придерживаться «дуализма материи и духа», т.е. принципиально нового понимания онтологии как единства двух типов бытия – условного и абсолютного.

С позиций русской экзистологии природа и сущность знания, в том числе научного, может быть представлена единством и целостностью следующих основных положений: опыт и разум «поставляют» факты и сведения о фактах и явлениях из условного бытия (эмпирического мира) в форме знаний; возможности знания ограничиваются именно этим типом бытия и поэтому они сами по себе принципиально недостаточны и не полны;

подлинный мир – совсем другой, он не вмещается в придуманные человеком границы логик и наук – в те самые «схемостроительства из самих себя», следовать которым вовсе не благо, а самое настоящее безумие, подлинное сумасшествие и т.д. Русская экзистология особо подчеркивает, что реальность, которую формирует «чистая» наука – искусственная, мнимая, исключительно человеческая и самозамкнутая, онтическая: в ней некая вещь признается реально существующей тогда и только тогда, когда она может быть познавательно «схвачена» имеющимся научным познавательным инструментарием, когда она как новое знание об этой вещи может быть включена в уже сложившуюся систему знаний.

Сущность веры, в первую очередь религиозной, с позиций русской экзистологии есть единство и целостность следующих основных положений: носителем истины из области абсолютного бытия является только вера, поскольку только она способна постичь предмет истинного знания («сверхразумного знания высшей души человека») – Абсолютное начало; именно от веры человеческое мышление получает разумность, а опыт – свою подлинную реальность – ведь творческий акт человека не определяется только материалом мира, в нем есть новизна, не детерминированная извне; вера – изначальная Божественная свобода и переход от видимого к невидимому миру, она есть неразумная и безосновная личная встреча с Богом. Особо следует подчеркнуть, что выразительно-смысловая символическая реальность, которую представляет именно вера, – во всем альтернативна научной, онтической: она открыта, постоянно изменчива, в ней наличествует единство божественного и человеческого; ее любой элемент – носитель смысла всего Целого – единого живого организма в своем непрерывном развитии; смысл Целого – единство и гармония в Боге через Его имена (Истина, Добро, Красота); реальность, даруемая верой, ощутима как тайна, без всяких надежд на разрешение, она есть лестница разной степени словесности в постижении высшей сущности.

Наконец, именно русской экзистологией обосновано, что соотношение веры и знания есть истина, которая всегда есть единство двух этих начал, соответствующих двум разным онтологиям – условной и абсолютной, а их познавательное «всеединство» обес-

печивается целостностью религии, философии и науки, т.е. синтезом веры, знаний и опыта. Иначе говоря, сущность самой истины есть метафизическая триада базовых мировых основ (истины, добра и красоты) как одного и того же духовного начала, под разными углами зрения рассматриваемая, а ее постижение есть живое нравственное общение личностей, пронизанное истинной любовью; истина есть всегда путь человека к Богу, и в своем высшем проявлении она – Бог, или Идея всех идей.

Раскрыто господствующее представление русской философии о величайшей неудаче и трагедии человечества, о его полном провале в познании мира: постигается совсем не то, что необходимо, совсем не теми средствами и инструментами, вследствие чего человеческая культура все время своего существования движется совсем не в том направлении, разрушается и гибнет; знание – не помощь и поддержка человека, а некие чудовищные по своим воздействиям на людей вериги, кандалы, закабалающие людей в тех искусственных и ложных «законных и логических порядках» – именно поэтому человечество терпит неудачу за неудачей, удаляется, а не приближается к желаемым целям.

Показано, что русской философией вскрыт и обоснован феномен замены наукой тайн божественных смыслов мира на меркантильные человеческие «полезности», повлекший последующий переход человека из подлинной (символической) реальности в принципиально-ложную, онтическую – перевернутую, греховную, в реальность, где профанное (меркантильное) начало новоевропейская наука возвела в свой идеал, секуляризацией уничтожив в мире все божественное, сакральное; такое глупое превознесение науки в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего знания – это модель мира, с точки зрения русской философии, построенная «паршивым мелким скрягой ради покорения его своему ничтожному собственническому капризу».

Русская философия обоснованно заявляет о необходимости строительства нового человечества, для чего разум человека как единство веры и знания должен стать главным орудием сознательного, нравственно и религиозно направленного совершенствования мира – «космизации бытия»: человек как венец эволюции должен



добиться полноты власти духа над материей, решительно преодолеть существующий паразитарный порядок отношений с природой на принципах нравственной ответственности за судьбу всей планеты, всего космоса, всего Божественного творения, одолеть смертоносные силы – как во внешнем мире, так и в самом человеке. Для этого необходима совсем иная направленность подлинного процесса цельного и живого познания, утверждаемая основными идеями русской философии: из пассивно-умозрительного оно должно стать активно-проектным, раскрывающим не только то, что есть, но и то, что должно быть; в человеческом постижении мира и самого себя на высшем уровне знание становится неразличимым с верой, фактически «перетекает» в нее. Русские философы особо подчеркивают необходимость утверждения господства подлинной, принципиально всегда и во всем исключительно нравственной активности человечества так называемыми соборными усилиями всех людей: «Общим делом» воплотить в жизнь на земле достижение Софии – «предвечного замысла Божьего о мире и человеке».

Полная жизнь человечества должна быть вечной жизнью ради утверждения идеи Богочеловечества – такого развития общества, в котором будет осуществлено полное осуществление природы человека во всей ее конкретности и полноте через воплощение всей божественной первоосновы самой идеи человека от Творца. Единство знания и веры предстает здесь атрибутом подлинной реальности – «Целого Вселенной», Сверхреальности, по Достоевскому – метафизического всеединства всех мировых начал, находящихся в непрерывном диалектическом развитии и взаимопревращении друг в друга: веры – в знание, человека – в Абсолют, профанного и временного – в вечное и сакральное, смерти – в бессмертие, земного существования человека – в метафизическую форму его уникального космического присутствия в мире.

---

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В нашей монографии мы постарались показать, что ключевым, фундаментальным основанием глобальной противоположности западной и русской философии является их принципиальное *экзистологическое различие*. Обоснована *глубочайшая значимость* проблемы соотношения веры и знания в познавательном развитии человечества.

*Главным недостатком концепции «естественного разума»*, следовательно, и соответствующего решения проблемы взаимосвязи веры и знания господствующей в современном мире западной философии и науки, а значит, и западной экзистологии, является лишение человека глубинного понимания его присутствия в мире (бытия) как обязательного и неустранимого *онтологического двоемирия* – материального и духовного. Ведь феномен человека – это совсем не только суетная и временная (эмпирическая) его жизнь, не бытие только одного его тела («живота»), но и высшая, абсолютная, вневременная, вечная духовная жизнь, связанная с иррациональными, метафизическими, абсолютными началами человеческого бытия и активности. Познавательная «чистота», принципиальная отделенность знания и веры друг от друга, их познавательный изоляционизм уничтожает это глубинное двоемирие бытия подлинного человека, фактически возвращая его присутствие в мире к прежнему животному состоянию, уничтожая тем самым главное отличие человека от других живых существ – его духовность. Человек в мире господства западной цивилизации и культуры – одномерной, профанной, фактически животной – так и не смог возвыситься до подлинного своего уровня существования и активности – высшего, остановившись в своем развитии на фазе прозябания в образе «скупого скряги», по Лосеву. В таком убогом образе ему не интересен поиск смыслов жизни, не нужны ответы на вечные («проклятые») вопросы человеческого присутствия в мире, зато нужно знание – принципиально изменчивое, суетное, конъюнктурное, смертное, но зато практико-применимое, полезное, утилитарное, соответствующее внешнему (природному, материальному) бытию человека. А вот *вера* не нужна совсем – она же принципиально идеальное и внутрен-

нее начало человека, духовный результат его размышлений о той части онтологического двоемирия, которая связана со сверхприродными и метафизическими аспектами бытия человека: вечностью, бессмертием, сакральным, непостижимым и таинственным...

К сожалению, влияние русской философии, обладающей гораздо более глубокой и целостной экзистологией, что показано нами в данной монографии, оказалось совсем незначительным на развитие человечества. Она, увы, не смогла оказать достойное влияние на развитие собственной страны – России!

Вот почему мы вновь и вновь заявляем: *философская значимость* проблемы соотношения веры и знания *равновелика* фундаментальному философскому вопросу о соотношении бытия и небытия, более того – напрямую от решения этого вопроса и зависит! Очевидно, что исследовательской проблематики в этих жизненно важных вопрошаниях – более чем достаточно, и философия соотношения начал веры и знания все еще полна метафизических тайн и непостижимой глубины...

**Библиографический список**

1. Зеньковский В.В. Собр. соч.: в 4 т. / сост., подгот. текста О.Т. Ермишина; прим. О.Т. Ермишина и В.И. Коцюбы. М.: Русский путь: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2011. Т. 4: Христианская философия. 536 с.
2. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2009. 1248 с.
3. Игумен Вениамин (Новик). Вера и знание. URL: [www.rspp.ru/pravoslavie/science/vera\\_znanie.html](http://www.rspp.ru/pravoslavie/science/vera_znanie.html) (дата обращения: 01.11.2021).
4. Троепольский А.Н. Метафизика как знание и вера: автореферат дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2000. 37 с.
5. Ажимов Ф.Е. Методологическая роль метафизических оснований в гуманитарном познании (историко-философский анализ): автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2011. 48 с.
6. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 176 с.
7. Соколов В.В. Историческое введение в философию: История философии по эпохам и проблемам: учебник для высшей школы. М.: Академ. проект, 2004. 910 с.
8. Августин Аврелий. Монологи // Августин Аврелий. Творения. Т. 1–4. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 2000. 742 с.
9. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 494 с.
10. Можейко М.А. Схоластика // Новейший философский словарь / гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Минск: [Изд. В. М. Скакун], 1999. 877 с.
11. История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. 1376 с.
12. Кузанский Н. Об ученом незнании / пер. В.В. Биbihина, А.Ф. Лосева, З.А. Тажуризиной // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. М., 1979. Т. 1. 488 с.
13. Кузанский Н. О возможности бытия / пер. В.В. Биbihина, А.Ф. Лосева, Ю.А. Шичалина // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. М., 1980. Т. 2. 471 с.
14. Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1977–1978. 720 с.

15. Аквинский Фома. Сумма теологии, Часть I. Вопросы 1–43 / пер. с лат. С. Еремеев и А. Юдина. Киев: Ника-центр Эльга; М.: Элькор-МК, 2002. 560 с.

16. Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. 1, 2 / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1989 – Т.1 – 654 с. 1994 – Т.2 – 633 с.

17. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. в 3 т.: Т. 1 [ред. и примеч. И. С. Нарский; пер. с англ. А. Н. Савина]. М.: Мысль, 1985. – 621 с.

18. Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А Коллинз / отв. ред. Б.В. Мееровский; пер. Е.С. Лагутина, А.С. Богомолова, И.Б. Румера. М.: Мысль, 1981. 302 с.

19. Лейбниц Г.В. Рассуждения о метафизике // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. / ред. и сост., авт. вступ. ст. и прим. В.В. Соколов; пер. Я.М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982. Т. 1. 636 с.

20. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. / ред. и сост., авт. вступ. ст. и прим. В.В. Соколов; пер. Я.М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982. Т. 1. 636 с.

21. Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Соч.: в 2 т. М., 1965. Т. 2. 799 с.

22. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. Соч. в 8 т. / Ред. А.В. Гулыга. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994. – 741 с.

23. Васильев В.В. Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий) М.: Наследие, 1998. 160 с.

24. Кант И. Рецензия на книгу И. Шульца «Опыт руководства к учению о нравственности» // Кант И. Собр. Соч. в 8 т. [Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия] / Ред. А.В. Гулыга. Т. 8. М.: ЧОРО, 1994. – 718 с.

25. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. 591 с.

26. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. / пер. с нем. М.И. Левина; пред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 531 с.; 1977. Т. 2. 572 с.

27. Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. 687 с.

28. Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. 798 с.

29. Фихте И. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию. Ленанд, 2016. 120 с.

30. Шеллинг Ф.В. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. 637 с.; Т. 2. 636 с.
31. Шеллинг Ф.В. Философия откровения (в 2 т.). СПб., 2000. Т. 1. 699 с.; Т. 2. 480 с.
32. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000. 495 с.
33. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // А. Шопенгауэр. Собр. соч.: в 5 т. / пер. Ю.И. Айхенвальда под ред. Ю.Н. Попова; прим. А.Л. Чанышева. М.: Московский клуб, 1992. 394 с.
34. Шопенгауэр А. Сборник произведений / пер. с нем.; вступ. ст. и прим. И.С. Нарского; худ. обл. М.В. Драко. Минск: Попурри, 1999. 464 с.
35. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. М., 1955. Т. 1. 676 с.
36. Фейербах Л. Сущность христианства // Л. Фейербах. Избранные философские произведения в двух томах. М., 1955. Т. 2. 943 с.
37. Маркс К. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс; Ин-т Маркса-Энгельса-Ленина-Сталина при ЦК КПСС. М.: Госполитиздат, 1956. 689 с.
38. Ленин В.И. Три источника и три составных части марксизма / В.И. Ленин; вступ. ст. К. Н. Тарновского, с. 5–62. М.: Книга, 1988. 125 с.
39. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. 448 с.
40. Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. / пер. с нем. В. М. Бакусева, Ю. М. Антоновского, Я. Э. Голосовкера и др.; ред. совет: А.А. Гусейнов и др.; Ин-т философии РАН. М.: Культурная революция, 2005–2014. Т. 12.
41. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Психоаналитические этюды. Минск, 1997. С. 481–525.
42. Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2006. 384 с.
43. Чаадаев П.Я. Сочинения и письма: в 2 т. М., 1914. Т. 1. 440 с.; Т. 2. 342 с.
44. Русская философия: Энциклопедия / под общ. ред. М. Маслина. М., 1999. 736 с.

45. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений в 8 т. М., 1886–1906. 4062 с.
46. Трубецкой С.Н. Собр. соч. М., 1906–1912. Т. 1–6. 3087 с.
47. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений: в 4 т. / И.В. Киреевский, П.В. Киреевский; подгот. А.Ф. Мальшевским. Калуга, 2006. 1802 с.
48. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. / ред. коллегия: Н.Ф. Бельчиков (гл. ред.) и др.; Акад. наук СССР; Ин-т русской литературы (Пушкинский дом). М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953–1959. 7905 с.
49. Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. М., 1954–1966. 13 560 с.
50. Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч.: в 3 т. М.; Л., 1950–1951. Т. 1. 872 с.; Т. 2. 802 с.; Т. 3. 914 с.
51. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии / Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч.: в 3 т. М.; Л., 1950–1951. Т. 3. 914 с.
52. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М., 1928–1958.
53. Толстой Лев: Путь жизни. URL: [tolstoy-lit.ru](http://tolstoy-lit.ru) (дата обращения: 12.12.2020).
54. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Акад. проект, 2001. 880 с.
55. Толстой Л.Н. Разорвать цепи обмана (из кн. «В чем моя вера?») // Лев Толстой. Русский мир. М., 2012. 320 с.
56. Мардов И.Б. Лев Толстой на вершине жизни. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 429 с.
57. Введенский А.И. О видах веры в ее отношениях к знанию // Вопросы Философии и Психологии, кн. 20 и 21. Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1894. 76 с.
58. Введенский А.И. Логика, как часть теории познания. 2-е изд., вполне перераб. СПб.: скл. у М.М. Стасюлевича, 1912. 510 с.
59. Введенский А.И. Мировая трагедия знания // Богословский вестн. 1908. Кн. 1. С. 148–182.
60. Соловьев В.С. Соч.: в 10 т. 2-е изд. СПб., 1911–1913. 5128 с.
61. Письма Владимира Сергеевича Соловьева: т. 1–4 / под ред. и с предисл. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1923. Т. 2. 1909. 367 с.
62. Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. М., 1988. Т. 1. 890 с.; Т. 2. 822 с.

63. Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь // Владимир Соловьев; пер. с фр. Г.А. Рачинского (репринт. воспроизведение). М.: Фабула, 1991. 447 с.

64. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. / ред. И.И. Блауберг, художник В.К. Кузнецов; сост., коммент. и науч. подг. текста А.Г. Гачевой при участии С.Г. Семеновы. М.: Прогресс-Традиция; Evidentis, 1995–2004. Т. 1. 518 с.; Т. 2. 544 с.; Т. 3. 744 с.; Т. 4. 688 с.

65. Корнилов С.В. Русские философы. Справочник. СПб.: Лань, 2001. 445 с.

66. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. М., 1906–1913. Т. 1. 1238 с.

67. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах не братского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства: Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим. М., 2006. 308 с.

68. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1. 839 с.; Т. 2. 447 с.

69. Катасонов В.Н. Христианство. Культура. Наука. М., 2011. 344 с.

70. Голубинский Ф.А. Лекции по философии. Вып. I–IV. М., 1884. 559 с.

71. Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. 468 с.

72. Пирогов Н.И. Соч.: в 2 т. Киев, 1910. Т. 1. 966 с.; Т. 2. 682 с.

73. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. 416 с.

74. Булгаков С.Н. Два града. Изслѣдованія о природе общественных идеаловъ / Сергей Булгаков. М.: Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1911. Т. 1. 303 с.; Т. 2. 313 с.

75. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. 608 с.

76. Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. 383 с.

77. Лосский Н.О. Избранное. М., 1994. 456 с.

78. Лосский Н.О. Материя в системе органического мировоззрения // Материя и жизнь. Берлин, 1923. 31 с.

79. Ильин И.А. Путь духовного обновления. Основы христианской культуры. Кризис безбожия. Собр. соч.: в 30 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. 400 с.



80. Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры. М.: Русская книга, 2007. 462 с.

81. Иеромонах Варлаам (Горохов). Философия религиозного опыта в творчестве И.А. Ильина. URL: <http://www.russned.ru/stats.php?ID=278> (дата обращения 21.10.2021).

82. Шпет Г.Г. Мысль и Слово: Избранные труды // сост. и отв. ред. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005. 710 с.

83. Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. 376 с.

84. Лосев А.Ф. Жизнь. Повести. Рассказы. Письма / послесл. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Комплект, 1993. 533 с.

85. Лосев А.Ф. Философия имени. М., 1927. 1024 с.

86. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. 920 с.

87. Лосев А.Ф. К мифологии материализма. Буржуазная мифология материализма // Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 1990. 558 с.

88. Ильенков Э.В. Материалистическое понимание мышления как предмета логики // Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. 464 с.

89. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. Киев, 2006. 312 с.

90. Бажов С.И. Проблемы методологии историко-философского исследования // Гуманитарные научные исследования. 2012. № 10. URL: <http://human.snauka.ru/2012/10/1648> (дата обращения: 14.10.2019).

91. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2006. 320 с.

92. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории // С.Н. Трубецкой. Соч. М., 1994. 816 с.

93. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Изд-во полит. литературы, 1991. 527 с.

94. Яковенко И., Музыкантский А. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М., 2010. 320 с.

95. Кутырев В.А. Философия постмодернизма: науч.-обр. пос. для магистров и аспирантов гуманитарных специальностей. Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии гос. службы, 2006. 95 с.

96. Карсавин Л.П. О началах. Берлин, 1925. 476с.

97. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. СПб., 2002. 677 с.
98. Обухов В.Л. Место русской философии в мировой философии // Вестн. ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2016. № 3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-russkoy-filosofii-v-mirovoy-filosofii> (дата обращения: 15.07.2021).
99. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский / Д.С. Мережковский. Соч.: в 2 т. СПб.: журн. «Мир искусства», 1901–1902. Т. 1. 366 с.; Т. 2. 530 с.
100. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2011. 224 с.
101. Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). М., 1995. 156 с.
102. Шестов Л. О Гуссерле // Русские записки. 1939. № 1. 116 с.
103. Шестов Л. Соч.: в 2 т. М., 1993. Т. 1. 668 с.; Т. 2. 560 с.
104. Шестов Л. На весах Иова. Париж, 1929. 375 с.
105. Розанов В.В. Около церковных стен // Розанов В.В. Собр. соч. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. 558 с.
106. Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского // Розанов В.В. Полное собрание сочинений: в 35 т. СПб.: Росток, 2014. Т. 1: О писательстве и писателях / сост. и ред. А.Н. Николюкин. 1104 с.
107. Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: сб. ст. М., 1990. С. 215–235.
108. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923. 238 с.
109. Миронов В.В. Предметное самоопределение метафизики // Метафизика. 2011. № 1. С. 7–30.
110. Бердяев Н.А. О русской философии: в 2 ч. Свердловск, 1991. Ч. 1. 269 с.; Ч. 2. 240 с.
111. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М., 1994. Т. 1. 542 с.; Т. 2. 509 с.
112. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. 336 с.
113. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, s.d., 1939. 224 с.
114. Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ, 2003. 620 с.

115. Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество. Париж, 1956. 561 с.
116. Мочульский К. Достоевский // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский: сб. / сост. и послесл. В.М. Толмачева; прим. К.А. Александровой. М.: Республика, 1995. 606 с.
117. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. 400 с.
118. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. 432 с.
119. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. 117 с.
120. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953. 406 с.
121. Лосский Н.О. Ф.М. Достоевский в русской критике: сб. ст. М., 1956. 471 с.
122. Гроссман Л.П. Достоевский. М., 1962. 605 с.
123. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // М.М. Бахтин. Соч.: в 7 т. М., 1963. Т. 6. 341 с.
124. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. 504 с.
125. Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. М., 1963. 103 с.
126. Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа (сборник). М.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. 499 с.
127. Долинин А.С. Последние романы Достоевского. М., 1963. 344 с.
128. Гус М. Идеи и образы Ф.М. Достоевского. М., 1971. 591 с.
129. Фридендер Г.М. Достоевский и мировая литература. М., 1979. 456 с.
130. Кирпотин В.Я. Мир Достоевского. М., 1980. 471 с.
131. Селезнев Ю.И. Достоевский. М., 1981. 543 с.
132. Ветловская В.Е. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Пушкинский дом, 2007. 640 с.
133. Ветловская В.Е. Pater Seraphicus // Достоевский Ф.М. Материалы и исследования / АН СССР, ИРЛИ; ред. тома Г.М. Фридендер. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1983. Т. 5. 280 с.
134. Карякин Ю.Ф. Достоевский и канун XXI века. М., 1989. 646 с.
135. Карякин Ю.Ф. О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: сб. ст. М., 1990. 428 с.

136. Померанц Г.С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 1990. 386 с.
137. Твардовская В.А. Достоевский в общественной жизни России. М., 1990. 339 с.
138. Кудрявцев Ю.Г. Три круга Достоевского. М., 1991. 400 с.
139. Кудрявцев Ю.Г. О Великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1991. 270 с.
140. Кудрявцев Ю.Г. Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. 429 с.
141. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. 447 с.
142. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. СПб.: Алетейя, 2000. Ч. 1. 415 с.
143. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. СПб.: Алетейя, 2000. Ч. 2. 413 с.
144. Евлампиев И.И. «Посюсторонняя» религиозность Ф. Достоевского и Ф. Ницше // Вопросы философии. 2013. № 1. С. 121–133.
145. Тарасов Б.Н. Реализм в высшем смысле // Достоевский Ф.М. Человек есть тайна... М., 2003. 574 с.
146. Сканлан Дж. Достоевский как мыслитель / пер с англ. Д. Васильева и Н. Киреевой. СПб., 2006. 256 с. (Современная западная русистика, т. 57).
147. Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.
148. Касаткина Т.А. Священное в повседневном: двусоставной образ в произведениях Ф.М. Достоевского. – М.: ИМЛИ РАН, 2015. – 528 с.
149. Преподобный Иустин (Попович). Философия и религия Ф.М. Достоевского. Минск, 2014. 309 с.
150. Магарил-Ильяева Т.Г. Произведения Ф.М. Достоевского 1840-х – начала 1869-х годов как «единый текст»: дис. ... канд. филол. наук. М.: ИМЛИ РАН, 2019. 28 с.

151. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 416 с.

152. Фрагменты ранних греческих философов / сост. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. Ч. 1. 576 с.

153. История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрес-сервис; Книжный Дом, 2002. 1376 с.

154. Диоген Лаэртский о жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. изд. 2-е. М., 1986. 570 с.

155. Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия: Мифология в зеркале рефлексии. изд. 2-е., испр. и доп. М., 2010. 274 с.

156. Соколов В.В. Историческое введение в философию: История философии по эпохам и проблемам: учебник для высшей школы. М.: Академ. проект, 2004. 910 с.

157. Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в прим. А.Ф. Лосев; прим. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. 654 с.

Для заметок

Для заметок

Для заметок



*Научное издание*

Извекова Татьяна Федоровна

**СИЛА ПРОТИВОСТОЯТЬ.  
ОСНОВНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ИСТОРИКО-  
ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ  
СООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ  
В ЗАПАДНОЙ И РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ:  
ЭКЗИСТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Монография

Чебоксары, 2021 г.

Компьютерная верстка *М.Ю. Фомин*  
Дизайн обложки *Н.В. Фирсова*

Подписано в печать 03.12.2021 г.

Дата выхода издания в свет 06.12.2021 г.

Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Гарнитура Times. Усл. печ. л. 9,3. Заказ К-900. Тираж 500 экз.

Издательский дом «Среда»  
428005, Чебоксары, Гражданская, 75, офис 12  
+7 (8352) 655-731  
info@phsreda.com  
<https://phsreda.com>

Отпечатано в Студии печати «Максимум»  
428005, Чебоксары, Гражданская, 75  
+7 (8352) 655-047  
info@maksimum21.ru  
[www.maksimum21.ru](http://www.maksimum21.ru)