Министерство образования и науки РФ
Белгородский государственный университет

на правах рукописи

ЧЕРНОСВИТОВА ИННА АНАТОЛЬЕВНА

СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX ВЕКА (С.Н. БУЛГАКОВ, С.Л. ФРАНК, Н.А. БЕРДЯЕВ)

Специальность: 09.00.13. –Религиоведение, философская антропология, философия культуры

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель –
кандидат философских наук,
профессор Серёгина Тамара Владимировна

Белгород
2006

Содержание:

Введение…….. 3

ГЛАВА ПЕРВАЯ. Проблема соотношения веры и знания

В классической философии…… 17

1.1. Философское определение понятий веры и знания**.....……. 18**

1.2. Историко-философские концепции понимания проблемы

соотношения веры и знания **.....……... 38**

ГЛАВА ВТОРАЯ. Влияние философской традиции на

формирование представлений русских религиозных мыслителей

о соотношении веры и знания…….. 54

2.1. Воздействие идей западных мыслителей на концепции

соотношения веры и знания С.Н. Булгакова, С.Л. Франка,

Н.А. Бердяева**..... 55**

.2. Русская философская традиция XIX века понимания соотношения

веры и знания**…….. 81**

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. Общее и особенное в осмыслении соотношения

веры и знания русскими религиозными философами

начала XX века ……..... 108

3.1. Концептуальная трактовка взаимовлияния религиозной веры и

научного знания в философских системах С.Н. Булгакова, С.Л. Франка,

Н.А. Бердяева**…….. 109**

3.2. Особенности постижения соотношения веры и знания русскими

религиозными философами начала XX в**……..... 126**

ЗАКЛЮЧЕНИЕ……..... 145

БИБЛИОГРАФИЯ……... 151

Введение

Актуальность темы исследования. Одной из особенностей философского дискурса является возвращение к проблемам, составляющим основу интеллектуально-духовной культуры человека. В условиях глобального кризиса нашей современности, прежде всего кризиса личностных установок, тема поиска и выбора духовных путей человечества обращает на себя пристальное внимание. Среди некоторых форм духовной деятельности и способов освоения мира наиболее обсуждаемыми предстают религия и наука, основывающиеся на религиозной вере и научном знании. Именно выбор между основными мировоззренческими ориентирами – верой и знанием – становится для личности смысложизненным.

Существует множество определений как веры, так и знания, каждое из которых отражает тот или иной аспект их как явлений. Кроме того, всё новые и новые поколения привносят свои особенности в специфику понимания рассматриваемого вопроса, порой кардинально меняя предшествующие представления. Проблема эта воспроизводится вновь и вновь, приобретая необычайную актуальность в кризисные эпохи духовного перелома.

На протяжении веков мыслители то противопоставляли указанные компоненты мировоззрения, отдавая приоритет чему-то одному из них, то отождествляли или пытались привести их к некоему единству, гармонии. В целом тема соотношения веры и знания, религии и науки, всегда оставалась и остаётся злободневной, вызывая споры не только учёных и богословов, но и простых людей, различных возрастов и профессий.

Необычайную значимость рассматриваемая тема приобретает в современном русском обществе, так как именно здесь достаточно чётко прослеживается переплетение теоретических размышлений и практических аспектов. Исследования отечественных мыслителей (как учёных, так и лиц духовного сана) о знании и, особенно о вере, зачастую, не ограничиваются теорией, а включают в себя ещё и эмпирический опыт (проведение

различных экспериментов, личностные проявления веры, следование предписаниям какой-либо религии).

Вопрос взаимовлияния религиозной веры и научного знания занимал важное место и в русской религиозной философии начала XX века, являющейся весьма оригинальным явлением в истории философской мысли. В русле данной традиции возник целый ряд своеобразных, довольно зрелых концепций соотношения веры и знания, впитавших и развивших наиболее интересные идеи и находки как русских авторов предшествующих поколений, так и представителей западной философии. Отмеченная проблема, обладавшая актуальностью в начале XX столетия, порождала неоднозначность её толкований сторонниками различных направлений отечественной религиозной философии.

В диссертационной работе внимание будет обращено на исследование моделей соотношения веры и знания, предложенных С.Н. Булгаковым, С.Л. Франком, Н.А. Бердяевым. И хотя, С.Н. Булгаков и С.Л. Франк являются сторонниками направления философии всеединства, а Н.А. Бердяев считается основоположником отечественного религиозного экзистенциализма и персонализма, тем не менее, все три мыслителя предстают выразителями идей русской религиозной философии начала XX века. Поэтому в нашу задачу будет входить выявление не только специфических моментов в трактовке мыслителями обозначенной проблемы, но и определение общего в их понимании.

Сегодня в очередной, переломный для истории России и всего мира, момент, когда господствующие классические и неклассические воззрения подвергаются критическому осмыслению, когда возникает необходимость поиска новых концепций, творческое наследие наших мыслителей становится особенно актуальным. Интерес к философским идеям русских любомудров усиливается тем, что С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и Н.А. Бердяев трудились как раз в сходное переломное время. Большинство проблем, над решением которых они работали, оказываются и нашими предметами

обсуждения. Да и сами отечественные религиозные философы чувствовали, что их размышления, в частности, по поводу соотношения веры и знания, обращены к грядущим поколениям, которые также будут стремиться к решению исходных мировоззренческих вопросов.

Актуальность русского духовно-интеллектуального наследия обусловливается ещё и тем, что творчество западных мыслителей не стало и не могло стать в России мировоззренческим ориентиром, так как не отвечало её культурно-исторической основе. Именно сегодня мы наблюдаем удивительный эффект соответствия – того, что выразили С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и Н.А. Бердяев и того, что происходит вокруг, что понимаем и чувствуем мы сами. Мировоззрение этих философов коррелированно с нашим сознанием, оно просвещает и подкрепляет нас, вселяя надежду на осознание проблем, имеющих большое значение для духовной жизни человека. На наш взгляд, уместна параллель: как в своё время эти мыслители, так и мы сейчас ставим своей целью переосмысление истории взаимоотношений веры и знания, разработку нового подхода к развитию диалога между ними.

Таким образом, актуальность нашего диссертационного исследования, как мы полагаем, обусловливается двумя причинами. Во-первых, предоставляется возможность изучения особенностей русской религиозной философии начала XX века, в частности, её понимания темы соотношения веры и знания. Это будет способствовать формированию преемственности национальной духовной культуры, поможет осознать себя наследниками высокого духовно-интеллектуального знания. И, во-вторых, недостаточная изученность концепций соотношения веры и знания, представленных в творчестве отечественных мыслителей, направляет нас на детальную проработку данных феноменов, на проведение определённого комплексного и сравнительного их анализа. Очевидно, что в современных условиях, схожих с эпохой С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева возникла необходимость продолжить объективное, непредвзятое изучение идей этих

мыслителей в отмеченной сфере. Всё это нацелено на повышение культурного уровня философских исследований, на лучшее осмысление важных проблем современности, на осознание своего места в мире.

Итак, обращение к идеям С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева по вопросу соотношения веры и знания, вопросу, волнующему и нас, делает тему диссертации актуальной для исследования.

Степень научной разработанности проблемы. Говоря о разработанности проблемы в научной литературе, необходимо выделить ряд моментов. С конца 80-х – начала 90-х гг. XX века в России стали издаваться труды многих известных философов, эмигрировавших или высланных из нашей страны, в том числе фундаментальные труды по истории русской философии В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, Г.П. Федотова, Г.В. Флоровского, Г.Г. Шпета. Кроме того, начинают появляться в печати исследования многих представителей русской религиозной философии, долгое время находившихся под запретом – Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, К.Н. Леонтьева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, Г.В. Флоровского и других.

Как в научной среде, так и у широкого круга общественности возрастает интерес к феномену русской религиозной философии. Выявление персоналий, тематическое структурирование, содержание концепций статусное определение данного направления как особого, достаточно оригинального периода развития отечественной философской мысли отражено в работах таких известных авторов, как В.А. Кувакин, В.Н. Акулинин, Н.М. Зернов, Н.П. Полторацкий, П.П. Гайденко, Н.В. Фараджев, Б.В. Яковенко. На нашу национальную религиозную философию обращают пристальное внимание не только русские мыслители, но и зарубежные исследователи, к примеру, Вл. Вейду, В. Ферм, Дж. Коплстон, Дж. Клайн, Э. ван дер Звеерде.

Тематика данной диссертационной работы связана с проблемой соотношения веры и знания, не теряющей своей актуальности на протяжении

многих веков. Её корни можно обнаружить не только в философских системах патристики (Тертуллиан, Августин Аврелий), схоластики (Ансельм Кентерберийский, П. Абеляр, Фома Аквинский), средневекового мистицизма (М. Экхарт, Я. Бёме), но – и в концепциях классического рационализма (Р. Декарт, Б. Спиноза), немецкого идеализма (И. Кант, И.Г. Фихте, Г.В. Гегель, Ф.В. Шеллинг), марксизма (К. Маркс, Ф. Энгельс), неокантианства (Г. Коген, Г. Риккерт). Эта проблема становится предметом обсуждения и в русской философии (славянофилы, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, А.И. Герцен, В.Г. Белинский, П.Я. Чаадаев, В.С. Соловьёв), наиболее активно поднимается представителями отечественной религиозно-философской мысли начала XX века.

В целом проблема соотношения веры и знания анализируется в трудах таких русских исследователей, как А.Н. Типсина, М.С. Козлова, М.Д. Ахундов и Л.Б. Баженов, В.С. Швырёв, В.В. Митюгов, А.Н. Волков, Ю.И. Кулаков, Г.С. Киселёв, Л.А. Микешина, М.О. Шахов, А.Л. Новиков. Исследование данной тематики присутствует и в творчестве зарубежных мыслителей. Этот вопрос рассматривают Джулиан Хаксли, Олдос Хаксли, К.Г. Доусон, Иен Барбур, А. Пикок, Дж. Х. Брук.

Детальный разбор концептов веры и знания, прежде всего, религиозной веры, а также рассмотрение вопросов взаимодействия этих духовных явлений на сегодняшнем этапе содержатся в трудах современных учёных-религиоведов, таких как В.И. Гараджа, Л.Н. Митрохин, Д.М. Угринович, И.Н. Яблоков и другие.

В научной литературе появляются работы, посвящённые объективному и углубленному освоению особенностей русской религиозной философии, исследованию предпосылок развития и формирования источниковой базы, предметного поля этого направления. В подтверждении данного тезиса следует назвать монографии Е.Н. Некрасовой, Г.С. Киселёва, С.А. Нижникова, а также статьи таких авторов как Е.В. Барабанов, А.И. Абрамов, Т.Б. Длугач, В.Я. Перминов, С.А. Чернов, В.А. Жучков.

Наряду с вниманием к русской религиозной философии в целом, определённый интерес вызывают взгляды отдельных её представителей по проблеме соотношения веры и знания. Наиболее изученными здесь оказались размышления В.С. Соловьёва. Их подробное рассмотрение мы находим в монографиях отечественных и иностранных авторов: А.Ф. Лосева «Владимир Соловьёв» (1983), Е.М. Бабосова «Истина и богословие» (1988), Л.Е. Шапошникова «В.С. Соловьёв и православное богословие» (1990), а также в статьях Х. Даама «Свет естественного разума в мышлении Вл. Соловьёва» (1992), Дж.Л. Клайна «Гегель и Соловьёв» (1996), П.П. Гайденко «Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьёва» (1998), А. Дианина-Хаварда «Владимир Соловьёв: вера, разум и сердце» (2004), В.Н. Поруса «В. Соловьёв и Л. Шестов: единство в трагедии» (2004). Анализ идей В.С. Соловьёва в рамках данной проблематики затрагивают диссертации В.В. Воронкова, Н.А. Подзолковой, Е.С. Графовой, Т.С. Прониной.

В научных исследованиях осмысливается учение о взаимоотношении веры и знания русского религиозного философа П.А. Флоренского. Эти идеи рассматриваются в монографии С.М. Половинкина «П.А. Флоренский: Логос против Хаоса» (1989), а также в статьях современных авторов С.В. Михалёва, С.И. Фудель, еп.Феодора, В.Е. Федорова, Н.М. Северикова, К.Б. Бабаева, в диссертации Н.В. Пономарёва, С.М. Фроловой.

В меньшей степени изучены представления о соотношении веры и знания Л.И. Шестова, В.В. Розанова, И.А. Ильина. О взаимовлиянии указанных феноменов в творчестве Л.И. Шестова мы находим отдельные соображения в статье В.Л. Курабцева. Некоторые идеи по данной проблеме В.В. Розанова затрагивает монография Н. Болдырева. Концепции веры и знания И.А. Ильина мы обнаруживаем в статье И.И. Евлампиева, а также в диссертации Т.В. Барковской.

Активное изучение проблемы соотношения веры и знания отдельных представителей русской религиозной философии требует определённого

комплексного и сравнительного их анализа. В нашей диссертационной работе мы постараемся осуществить данный анализ идей С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева.

Большое значение для нашего исследования имело знакомство с изучением философии С.Л. Франка в монографии Ф. Буббайера «С.Л.Франк. Жизнь и творчество русского философа» (2001), в статьях А. Кураева, П.П. Гайденко, П. Элен, Е.В. Мареевой. Однако в основном, работы, касающиеся творчества этого философа, - монография О.А. Назаровой, статьи Н.С. Плотникова, Е.В. Зимяниной, - затрагивают анализ представлений С.Л. Франка либо о вере, либо о знании, никак не поднимая вопрос их соотношения.

Постижению размышлений о соотношении науки и религии С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева изолированно, без их сравнительного анализа посвящена работа современного исследователя Л.А. Марковой.

В некоторых исследованиях по философии С.Н. Булгакова освещаются лишь отдельные аспекты разбираемой нами проблемы. Так, например, философские построения Ю.Н. Давыдова, Р.М. Нижегородцева касаются вопросов современного кризиса научного знания, упадка религиозного духа, диссертация Е.И. Хохловой упоминает идеи религиозного философа о взаимоотношении мира и Бога.

Отдельные представления о составляющих элементах темы взаимоотношения веры и знании, в частности, определение сущности науки, положение человека в современном мире, присутствуют в исследовании В.С. Швырева, диссертации В.В. Зайцева. Особо нужно подчеркнуть, что именно творчество Н.А. Бердяева более чем учения других рассматриваемых нами религиозных философов получает отражение в работах иностранных мыслителей. Среди них можно отметить исследования К. Рёселера, М.А. Велена, Ф. Нуче, С. Пеноса, В. Дугласа, С. Говарда, О. Клемента.

Несмотря на то, что в современной философской литературе появилось достаточно большое количество работ, изучающих взгляды отдельных

русских религиозных мыслителей начала XX века о соотношении веры и знания, тем не менее, специальных исследований, проводящих сравнительный анализ концепций отечественных мыслителей этого периода, не проводится. Данный факт позволяет оценивать тему диссертационного исследования как новационную.

О**бъектом** данного диссертационного исследования выступают *феномены веры и знания, их взаимоотношение и трактовка различными философскими концепциями и школами*.

П**редметом** изучения в диссертации является *проблема соотношения веры и знания в русской религиозной философии*.

Цель диссертационной работы: *выявление специфики воззрений С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева на соотношение и взаимодействие феноменов веры и знания.*

Для достижения поставленной в диссертации цели предполагается решить следующие исследовательские **задачи:**

- конкретизировать функциональное и философско-религиоведческое определение понятий «вера» и «знание», «религиозная вера» и «научное знание»; а также систематизировать существующие в философии концепции соотношения веры и знания, религиозной веры и научного знания;

- выявить основные идейные истоки формирования концепций соотношения веры и знания С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева как в западноевропейской, так и в отечественной философской мысли;

- показать отличия и взаимосвязь воззрений С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева на проблему соотношения религиозной веры и научного знания и их вклад в исследование этой проблемы.

Теоретико-методологические основы исследования. Предметная область, реализация цели исследования и решение поставленных задач потребовали соответствующей методологической базы. Сложность исследуемой проблемы не позволяет оставаться нам в рамках какого-либо единого метода, либо логического подхода. Из общефилософских методов

мы используем метод диалектической взаимосвязи исторического и логического, который позволяет выработать концептуальную схему анализа воззрений по проблеме соотношения веры и знания как западноевропейских, так и русских философов. В качестве общенаучного метода нами применяется метод структурного анализа, который предоставляет возможность выделить отдельные аспекты исследуемых феноменов веры и знания и рассмотреть их во взаимосвязи. Кроме того, нами используются и общетеоретические методы и приёмы (анализа, синтеза, обобщения, теоретического моделирования), способствующие систематизации и упорядочиванию излагаемого материала.

В качестве источников диссертации использовались тексты как западноевропейских и отечественных философов: Аврелия Августина, Фомы Аквинского, Я. Бёме, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, С. Кьеркегора, В.С. Соловьёва, А.Ф. Лосева, И.А. Ильина, П.А. Флоренского, Г. В. Флоровского, Л.П. Карсавина и других.

Исследование проблемы соотношения веры и знания в русской религиозной философии начала XX века базируется на определённом круге источников. Для определения работ, входящих в этот круг источников необходимо руководствоваться следующими требованиями. Прежде всего, искомые тексты должны принадлежать авторам, чьё творчество принципиально значимо для формирования и поддержания обозначенной философской традиции. Среди мыслителей этого направления традиционно выделяют В.С. Соловьёва, И.А. Ильина, С.Н. Булгакова, В.В. Розанова, С.Л. Франка, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина и других [1].

Далее, из множества работ указанных мыслителей мы выделили лишь те, в которых проблема соотношения веры и знания превалирует над любой другой.

[1] Объединение отмеченных философов в одном направлении философской мысли стало традицией благодаря таким авторам, как В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Э.Л. Радлов. Сам термин «русская религиозная философия» упоминается в работах Н.П.Полторацкого, А.В. Гулыги, А.Ф. Замалеева, В.Н. Акулинина, Н.М. Зернова и других.

В определении источников для анализа концепции соотношения веры и знания С.Н. Булгакова, мы можем, опираясь на существующую традицию исследования его творчества, назвать следующие произведения религиозного философа: «Основные проблемы теории прогресса» (1902), «Свет невечерний: созерцания и умозрения» (1917), «Православие» (1930). В работах мыслителя раннего (марксистского) и позднего (богословского) периодов его творчества мы обнаруживаем разрозненные взгляды о вере, религии, знании, науке, не затрагивающие саму проблему соотношения этих феноменов.

Выявляя в качестве источников труды С.Л. Франка, затрагивающие тему взаимовлияния веры и знания, мы обращаемся к достаточно большому количеству его текстов: «Вера и знание» (1908), «Смысл жизни» (1926), «По ту сторону правого и левого», «Свет во тьме» (1949), «Реальность и человек» (1956), «Снами Бог» (1964).[1] Это объясняется тем, что С.Л. Франк в большей степени, чем С.Н. Булгаков, рассматривал проблемы бытия, познания, непостижимого и в меньшей степени – социально-общественные вопросы или чисто богословские предметы обсуждения.

Анализируя философское наследие представителя отечественного религиозного экзистенциализма Н.А. Бердяева, источниками, содержащими его размышления о соотношении веры и знания, мы полагаем следующие работы: «Духовный кризис интеллигенции» (1910), «Смысл творчества» (1916), «Философия свободы» (1927), «О назначении человека» (1931), «Дух и реальность» (1937), «Диалектика божественного и человеческого» (1952). Тем самым, мы, исключая социологические, исторические, этические, эстетические взгляды религиозного философа, всё внимание сосредотачиваем собственно на проблематике соотношения веры и знания.

Таким образом, именно в указанных работах русских религиозных

[1] Обращение к указанным работам религиозного философа для анализа его представлений о соотношении веры и знании мы встречаем у многих исследователей. См., например, исследования Е.Н. Некрасовой, А. Кураева, Е.В. Мареевой.

философов начала XX века С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева с наибольшей определённостью отразились их концепции взаимодействия веры и знания.

Научная новизна диссертационного исследования:

- конкретизировано функциональное и философско-религиоведческое определение понятий «вера» и «знание», «религиозная вера» и «научное знание»; выявлены и систематизированы философские подходы к осмыслению проблемы соотношения веры и знания, религиозной веры и научного знания;

- установлены основные идейные истоки формирования концепций соотношения веры и знания С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева как в западноевропейской, так и в отечественной философской мысли;

- определены отличия и взаимосвязь воззрений русских религиозных мыслителей С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева на проблему соотношения религиозной веры и научного знания и их вклад в исследование этой проблемы.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Религиозная вера является универсальным фактором интеграции любой социальной группы, вызывает личную трансформацию и способствует достижению цельности личности. Современное научное знание, отличающееся плюрализмом и альтернативностью, не является абсолютным.

Анализ проблемы соотношения веры и знания в рамках историко-философского подхода позволил выделить следующие концептуальные позиции:

- превалирование веры над знанием;

- превосходство разума над верой;

- религиозная вера и научное знание – две абсолютно независимые и автономные сферы;

- антиномизм (диалектизм) веры и знания;

- диалог веры и знания, их гармония.

2. Основными идейными источниками формирования синтетических концепций соотношения веры и знания русскими религиозными философами начала XX века, прежде всего, стали западные мыслители – сторонники направления, утверждающего *приоритет веры перед знанием*, а также представители принципа взаимодополнительности, гармонии веры и знания и выразители антиномичности и диалектичности этих феноменов. Формирование идей С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева о взаимовлиянии и гармоничном сосуществовании веры и знания происходило под воздействием учений их отечественных предшественников, прежде всего сторонников приоритетного положения веры перед знанием (славянофилов И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, А.С. Хомякова, К.С. Аксакова, П.Я. Чаадаева, К.Д. Кавелина, Вл. Соловьёва, а также Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, Л.П. Карсавина). Свою роль в становлении представлений религиозных философов начала XX в. об антиномичности, диалектичности веры и знания сыграли их современники П.А. Флоренский, Л.И. Шестов, Г.В. Флоровский, С.Н. Трубецкой.

3. С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и Н.А. Бердяев приоритетное положение отводят религиозной вере (православию), не забывая и о важности и необходимости знания. Наилучшим вариантом решения проблемы соотношения веры и знания русские религиозные философы считают гармоничное сочетание данных феноменов. Сущностными чертами их концепций о вере и знании являются осознание кризиса современной ситуации упадка религиозности, необходимости обращения человека к Богу, а также идея двойственности духа личности. Основу их философских представлений составляет концепция взаимодействия веры и знания как неких гносеологических установок, их гармонии и единства, которые в своей первооснове совпадают. Обоснование антиномичности, диалектичности веры и знания позволяет назвать учения отечественных мыслителей *антиномичным дуализмом*.

Теоретическая значимость диссертационного исследования определяется тем, что его результаты дополняют общую картину формирования русской религиозной философии, её вклада в мировую философскую мысль, способствуют более глубокому и целостному осмыслению философского наследия XX века. Материалы диссертации, положения и выводы, сформулированные в ней, способствуют расширению знаний и пониманию процессов, происходящих в истории русской и мировой культуры, в частности, осознанию соотношения науки и религии, знания и веры как основных мировоззренческих установок личности.

Основные положения диссертации имеют и практическое применение. Выводы настоящей исследовательской работы могут быть применены в разработке культурных и образовательных программ и проектов различного уровня. Её материалы могут быть использованы для развития и углубления научных работ по изучаемой проблематике, для учебно-методической деятельности, при разработке семинарских и практических занятий, элективных курсов по истории философии, гносеологии, культурологии, религиоведению.

Апробация диссертационного исследования. Отдельные положения и основные выводы диссертации получили апробацию на ежегодных всероссийских научно-практических конференциях: «Вклад земляков-орловцев в развитие и становление российской науки, культуры и образования» (2003, 2004, 2005 гг., г. Орёл); «Человек в изменяющейся России: философская и междисциплинарная парадигмы» (5-6 октября 2006 г., г. Белгород); на научно-теоретических и научно-практических семинарах кафедры логики, философии и методологии науки Орловского ГУ. Результаты исследования использовались в процессе преподавания философских дисциплин, положения и выводы диссертационного исследования отражены в 4 авторских публикациях в различных научных изданиях, в том числе и из списка ВАК.

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на кафедре логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета и на кафедре философии Белгородского государственного университета.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трёх глав, содержащих шесть параграфов, заключения и библиографии.

Глава I. Проблема соотношения веры и знания в классической философии

Русскую религиозную философию начала XX в. по праву считают духовно-интеллектуальным наследием человека наших дней. Она остро поставила философско-религиоведческие проблемы, которые продолжают оставаться актуальными и сегодня. Одним из таких предметов обсуждения с полным основанием следует назвать проблему соотношения веры и знания. Данная тема в условиях сегодняшней «культурной катастрофы»[1] требует к себе пристального внимания. Именно обращение к изучению представлений отечественных религиозных философов начала XX столетия о взаимодействии веры и знания, на наш взгляд, может способствовать преодолению сложившегося духовного кризиса современности.

Во многом не понятые и не принимаемые своими современниками представители религиозной философии приобретают всё большую авторитетность и популярность в современной исследовательской среде. Чтобы разобраться в отличительных чертах концепций соотношения веры и знания выразителей обозначенного философского направления, необходимо осуществить поэтапную, детальную, строго следующую логике, разработку.

В первой главе данной диссертационной работы будет предпринята попытка постижения сущности веры и знания: их особенностей как феноменов и многозначности их определений как понятий. Важным шагом, который заложит основу всего дальнейшего исследования, станет выявление тех значений данных понятий, которые будут анализироваться в концепциях русских религиозных философов. Дабы не ограничиваться поверхностным представлением по теме соотношения религиозной веры и научного знания, важно затронуть различные подходы к решению данной проблемы. Именно это действие обусловит формирование упорядоченной структуры всего последующего исследования.

---

[1] Порус, В.Н. Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре России // Вопросы философии. – 2005. - №11. – с.24-36.

1.1. Философское определение понятий веры и знания

Прежде чем приступить к изучению историко-философских концепций, рассматривающих проблему соотношения веры и знания, важно обозначить сущность самих понятий веры и знания. Смыслом любого имени (или содержанием) будет выступать то, понимание чего является условием адекватного восприятия, усвоения данного имени. В связи с этим нам необходимо будет определить, что представляют собой указанные мировоззренческие установки как феномены, и какое значение каждого из них будет рассматриваться в процессе дальнейшего исследования.

Как знание, так и вера занимают особое место в общественно-исторической практике, в истории мировой общественной мысли и в духовном мире личности. Несомненно, эти феномены как явления социальной жизни связаны с практической деятельностью человека, и служат одним из звеньев её организации и регулирования.

Вера и знание как явления, в свою очередь, находят отражение в понятиях. Обозначенные феномены олицетворяют достаточно сложный предмет обсуждения, анализируемый с точки зрения различных подходов и дисциплин (философии, религиоведения, психологии, социологии, лингвистики, истории, аксиологии, политологии и др.). Многочисленные, не поддающиеся никакому подсчёту попытки выявить сущность данных явлений и установить их чёткие границы не приводят к всеобщему согласию, не в состоянии обеспечить единое толкование в рамках того или иного типа общественного сознания. Можно согласиться с исследователем А.Л. Новиковым, который утверждает, что чем многословнее и обстоятельнее по своему содержанию предлагаемые определения веры (впрочем, как и знания – И.А.), тем больше размывается, и затемняется их сущность.[1] Тем не менее, вначале постараемся обозначить многоаспектность феноменов веры и знания.

Знание, независимо от аспекта рассмотрения выступает основной

[1]Новиков, А.Л. Вера как гуманитарная ценность (мировоззренческий и гносеологический аспекты) // Наука глазами гуманитария. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – с.659.

формой сознания и бытия. То есть, знание, с одной стороны, - это образ действительности, а, с другой – образ, созданный в сознании и средствами сознания. Отмеченное явление имеет удивительную особенность: оно расщепляется на два мира – субъективный, в смысле присущий индивиду, и объективный, то есть действующий не только в сознании отдельного человека, но и вне него. И вместе с тем данные миры образуют единое знание. Об этом упоминает известный философ науки XX в. К. Поппер. Знание в субъективном смысле он понимает как состояние ума, сознания, а знание в объективном смысле – как проблемы, теории, рассуждения, аргументы. [1]

Затронутое индивидуальное, субъективное знание можно обозначить, обратившись к терминологии основоположника англо-американской философии науки М. Полани,[2] как «личностное» знание. Данный вид знания существует как субъективная реальность определенного социального индивида, включающая в себя не только познавательные компоненты, но и целый ряд психологических факторов, необходимых для познания. Одним из таких факторов следует отметить веру.

Представления о существовании веры в познавательной деятельности как не отрицались ещё мыслителями Античности, так и признаются исследователями наших дней.[3] К примеру, о необходимости веры в науке напоминает изречение, приписываемое римскому императору IV в. н. э. Константину: «Я верю, значит, я могу знать».[4] В тоже время, современный мыслитель Л.А. Микешина полагает, что в рамках анализа феномена веры необходимо продолжить изучение его гносеологического, логико-методологического статуса. Указанный автор в

---

[1] Поппер, К. Логика и рост научного знания. – М.: «Прогресс», 1983. – с.442-443.
[2] Полани, М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. – М., 1985. – 344 с.
[3] Размышления об этом содержат работы современных авторов: Еровенко-Риттер, В. «Подводный камень веры» // Свободная мысль – XXI. – 2004. - №2. – с.112-129.; Разумов, А. О вере и неверии // Высшее образование в России. – 2001. - №4. – с.67-76.; Ракитов, А.И. Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях // Вопросы философии. – 2005. - №5. – с.82-94.
[4] Цит. по: Диалоги: Полемические статьи о возможных последствиях развития современной науки / Под ред. Б.М. Кедрова. – М.: Политиздат, 1979. – 397с.

своей работе «Философия познания»[1] осуществляет обзор взглядов некоторых мыслителей XX века, которые приходят к выводу о невозможности процесса познания без веры доверия, принятия недоказанных положений как нечто достоверного. Действительно, ведь в самой структуре любого знания сочетаются, дополняя друг друга, рациональный, чувственный и иррациональный элементы. Именно под последним элементом следует понимать веру, доверие, отчасти влияющее на два других компонента феномена знания.

О необходимости веры, которая не может быть уничтожена увеличением знания, говорят даже атеистически настроенные люди. Это можно объяснить с позиции исследователя М.Л. Линецкого, который заявляет, что всякая вера субъективна, так как она выражает эмоционально-чувственное отношение к предмету веры.[2] При этом дефицит знаний восполняется эмоциональным воображением, личностным отношением к предмету веры. Богословы же говорят о вере как о живительном источнике благодати, из которого люди черпают уверенность в своей правоте, силу и счастье. К примеру, в библейском Евангелии от Матфея отмечается огромное значение этого феномена в жизнедеятельности людей следующими словами – «вера горами двигает» (Мф. 17-20).

Объективное знание, субъектом-носителем которого выступает человеческое сообщество, представляет собой феномен общественного сознания, один из элементов социальной памяти. Отмеченный вид знания, по мнению В.А. Героименко,[3] описывается системами выработанных социумом значений, зафиксированных в знаковой или иной предметной форме (научные тексты, схемы, приборы) и развивающихся на основе социально-исторической практики по законам внутренней логики движения науки. Также нельзя отрицать и большую значимость веры, как для отдельного

[1] Микешина, Л.А. Философия познания. Полемические главы. – М.: Прогресс – Традиция, 2002. – 624 с.
[2] Линецкий, М.Л. Внушение. Знание. Вера. – К.: Политиздат Украины, 1998. – 160 с.
[3] Героименко, В.А. Личностное знание и научное творчество. – Минск: Наука и техника, 1989. – с.33.

человека, так и для жизни общества в целом. Подобно знанию, вера проявляется в особых разработанных системах, отражённых либо в знаковой форме (Священные Книги), либо в жизнедеятельности верующих индивида или групп (молитва, ритуалы, обряды).

Следует обратить внимание на понимание веры и её роли мыслителем И.Т. Касавиным.[1] Он говорит, что этот феномен представляет собой согласие с бытием, которое может быть предпосылкой как его спокойного созерцания и пребывания в нём, так и исследования, а также использования. Вера прочно входит в бытие всего человечества. Обратившись к размышлениям профессора протоирея В.В. Зеньковского, можно утверждать, что вера нужна нам как прочная и творческая основа жизни.[2]

Многие мыслители подчеркивают, что как знание, так и вера включены в культуру в качестве её целостных феноменов, что они осмыслены и отрефлексированы в контексте соответствующей модели реальности. По мнению исследователя Б.А. Парахонского, критерием знания как феномена культуры является не столько соответствие действительности (верификация), сколько согласование данной формы знания с общими ценностно-смысловыми установками культуры.[3]

Вера является неотъемлемой частью не только культуры в целом, но и сознания отдельного индивида. Без неё невозможно прожить. Ведь неверующий (не имеющий религиозной веры – И.А.) тоже верит в добро, дружбу, любовь, порядочность, совесть, нравственные идеалы, бережно относится к духовным ценностям. В вере выражается мировоззренческая позиция человека. Уничтожение данного феномена грозит невозможностью осуществления личностью целеполагающей деятельности вообще, распадом

---

[1] Касавин, И.Т. Изобретение веры. Авраам и Иов // Вопросы философии. – 1999. - № 2. – с.154 – 166.
[2] Вера и разум. По проф. прот. В.В. Зеньковскому // О вере и нравственности по учению православной церкви. – Изд-во Московской патриархии, 1991. – с.19-23.
[3] Парахонский, Б. А. Язык культуры и генезис знания. – Киев, Наукова Думка, 1988. – с.16.

её духовного строя. Итак, изучаемое нами явление предстаёт важнейшим свойством сознания человека, которое определяет духовное познание.

И вера, и знание – «историчны». Ведь понятие знание характеризует не только огромное содержание добытой людьми информации о бытии, но и историю размышлений о самом знании. Непрекращающийся процесс производства и воспроизводства знания неизбежно наталкивает нас на мысль о преемственности и разнообразии отмеченного явления. С другой стороны, вера в целом как феномен на всём протяжении существования человечества пополняется новыми формами, приобретающими специфические черты. Равным образом, и сущность веры, многообразие её форм и проявлений, осмысливается, а также оценивается социумом.

Обозначенные феномены выступают в качестве языковой формы, так как существуют в конкретных типах высказываний на каком-либо языке, фиксируются либо в системах терминов и категориальных структурах мышления, либо являются одним из выражений чувственной природы человека. Философствование о знании с этой точки зрения мы находим в творчестве Н.Ф. Овчинникова. Автор уточняет, что знание, хотя и выразимо лишь в языке, тем не менее, может существовать еще и не выраженным, не проявленным, как предрасположенность.[1] Об этом же, даже в большей степени, можно сказать и о вере.

Сама постановка проблемы обоснования знания предполагает критическое отношение к разнообразным существующим видам этого феномена, начиная от распространённых мнений «здравого смысла» и заканчивая специально-научными теориями и философскими построениями. Исследователь В.А. Лекторский утверждает, что ни один из различных видов знания, взятый вне специального теоретико-познавательного анализа, не может претендовать на абсолютную подлинность.[2] При этом разнообразие типов знания так велико, что едва ли возможен учет всех его форм. В

[1] Овчинников, Н.Ф. Знание – болевой нерв философской мысли // Вопросы философии. – М.: «Наука», 2001. - №2. – с.141.
[2] Лекторский, В.А. Субъект, объект, познание. – М.: «Наука», 1980. – с.57.

особенности, если мы включим в этот список не только знание, которое считаем на данное время достоверным, но и заблуждения, фантазии, верования. Ведь то, что ныне считается истинным, завтра может предстать как ложное. Это превращение знания в незнание и, наоборот, незнания в знание – составляет удивительный парадокс наших познавательных усилий, да и в целом процесс накопления информации.

Различные аспекты феноменов веры и знания, как уже отмечалось, находят отражение в понятиях, имеющих большое количество значений. В теме нашей исследовательской работы под словом «знание» мы будем понимать именно научное знание и сопоставлять его с понятием вера в его религиозном значении. Прежде чем анализировать специфику и особенности формирования научного знания и религиозной веры, необходимо остановиться на постижении определений веры и знания в философском, обыденном, научном и религиозном значениях.

Рассмотрим философское толкование отмеченных понятий. В философском словаре знание определяется как внутренне дифференцированная совокупность представлений о действительности.[1] В дофилософской стадии элементы научного знания, обладая высокой степенью практической эффективности, тем не менее, не представляли собой теоретических систем. Именно в сфере философской рефлексии знание поднимается на уровень теоретических конструкций, получает аппарат для обобщенного выражения, проходит проверку на логичность, то есть испытание через форму, в которой устраняется логическая противоречивость и непоследовательность, и, наконец, содержание знания получает системную организацию. Начиная с Платона, возникает традиция отделения знания от чувственности и рассмотрения его не как порождение чувственных образов и представлений, а как предшествующее им условие. Указанный философ полагает, что подлинное знание достигается только для человека, «освободившегося от уз одних лишь ощущений и пробившегося к свету

[1] Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд. – М.: Республика, 2001. – 191.

разума».[1] В учении Платона вера, рассматриваемая как форма элементарного чувственного восприятия, оказывается не связанной с разумом, и не представляет для него серьёзного интереса.

Как обозначалось выше, в любом виде знания обязательно присутствует элемент веры. Соответственно, в философском знании, не смотря на его отказ от чувственности, имеется нечто иррациональное. С философской точки зрения вера определяется как тесно связанное с духовным миром личности состояние субъекта, сопровождающееся уверенностью и служащее ориентиром человеческой деятельности.[2] Как полагает Н.Г. Баранец, в философских союзах, кружках и школах вера реализуется в форме доверия к философским авторитетам, к их идеям и произведениям, которые в глазах этих объединений имеют «абсолютную значимость».[3] Так называемые «идолы» создаются только в таких философских сообществах, в которых недостаточно развиты нормы критичности и скептицизма. Однако при философской трактовке понятие вера нередко сводится лишь к его гносеологическому толкованию, в котором она понимается как позиция человека, придерживающегося каких-либо представлений без достаточных эмпирических или рациональных оснований. Впрочем, не стоит в связи с этим рассматривать веру как нечто негативное или иррациональное. Следует поддержать позицию исследователя В. Еровенко-Риттер, который утверждает, что «философская вера исторически существует в союзе с научным знанием».[4] Однако понятие веры не ограничивается одним лишь гносеологическим толкованием.

Опираясь на рассуждения Д.И. Дубровского,[5] важно отметить, что как философское понятие, вера несёт в себе, по меньшей мере, четыре

---

[1] Платон. Соч. Т.3(1). –М.: «Мысль», 1971. – с.323,516е; с.324, 517е.
[2] Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд. – М.: Республика, 2001. – с.89.

[3] Баранец, Н.Г. О вере, репутациях и авторитетах в философии // Вопросы философии. – 2004. - № 4. – с.54 – 57.
[4] Еровенко-Риттер, В. Подводный камень веры // Свободная мысль – XXI. – 2004. - № 2. – с.116.
[5] Дубровский, Д.И. О специфике философской проблематики и основных категориальных структурах философского знания // Вопросы философии. – 1984. - №11. – с.65-66.

измерения, в которых наиболее полно раскрывается её содержание, а именно – онтологическое, гносеологическое, аксиологическое и праксеологическое. Все они диалектически взаимосвязаны, но ни одно из них не может быть редуцировано к другим. Рассмотрим каждый из этих аспектов.

В рамках онтологического измерения вера рассматривается как особая реальность, продукт человеческой духовной деятельности, как существенный специфический компонент сознания. С этой позиции вера оказывается условием, задающим критерий бытия личности.

Согласно гносеологическому аспекту отмечается, что вера весьма рациональна - она выражает собой некую степень освоенности мира. Феномен веры, так или иначе, оказывается необходимо связанным с тем или иным знанием, имеет свои корни в опыте и интуиции, но вместе с тем зачастую обусловлен влиянием традиций, признанных авторитетов, зависит от мировоззренческих установок, социально-классовых ориентаций. Истоки данных представлений Д.И. Дубровского обнаруживаются ещё в размышлениях Г.В.Ф. Гегеля, который утверждал, что вера в философском смысле «есть не что иное, как сухая абстракция непосредственного знания, совершенно формальное определение которого не нужно смешивать с духовной полнотой христианской веры…».[1] Говоря о вере в гносеологическом плане, можно привести идеи М.О. Шахова, который отмечает, что её следует трактовать как «вероятностное знание»,[2] как решение субъекта принимать нечто потенциально допустимое как достоверное, как истинное.

Аксиологический аспект исследования веры заключается в ценностном отношении к тому, во что веришь. Вера проявляет себя в восприятии социальной информации, идеалов, норм поведения, других личностных или общественных ценностей без предварительной проверки их собственным

---

[1].Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. – Т. 1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1974. – с.188.
[2] Шахов, М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и науке // Вопросы философии. – 2004. - №11. – с.70.

опытом, как очевидных фактов и характеристик действительности. Содержание предмета веры всегда обладает ценностным значением для субъекта, связано с его интересами, надеждами, потребностями, идеалами. Ещё Гельвеций говорил, что «люди верят, и всегда поверят тому, во что верить будет в их интересах».[1] Подобной позиции придерживался Л. Фейербах, утверждавший что «сущность веры сводится к существованию того, что желательно человеку».[2] Каждый индивид выстраивает в своём сознании иерархию ценностей, определяющих жизненные смыслы личности, начиная заурядными значимостями и заканчивая сверхценностями.

Наконец, праксеологический аспект анализа понятия веры, упоминаемый Д.И. Дубровским, позволяет выявить роль веры как фактора активности или пассивности социального субъекта. Вера обеспечивает поддержание целевой установки, питает энергию, волю. Особенно значима её роль в экстремальных условиях, когда требуется максимальное напряжение духовных и физических сил, чтобы преодолеть противоречие, неопределённость, препятствия на пути к цели. Вместе с тем, исследование указанного понятия в рамках праксеологического аспекта обязательно требует онтологической, гносеологической и аксиологической рефлексии, то есть возврата снова к этим аспектам, но уже под углом зрения активности сознания – воли, целеполагания и т.д.

Также в рамках философского подхода к изучению веры постепенно формируется понятие «философская вера», которое подразумевает положения, состоящие из постулатов, философских доказательств и системы аргументов, косвенно подтверждаемых рядом допущений, выходящих за рамки философии. Сам термин «философская вера» был впервые употреблен немецким философом К. Ясперсом, по-разному определявшим её. Он называет этот феномен и как «веру человека в свои возможности», и как «веру в возможность свободы», и как

[1] Гельвеций. Соч. в 2-х т. – Т.2. - М.: «Мысль», 1974. - с.473.

[2] Фейербах, Л. Избранные философские произведения. В 2-х т – Т. 2. – М.: Изд-во политической литературы, 1955.-с.160.

«осознание экзистенции своей трансценденции».[1] По мнению этого мыслителя, попытки обосновать философскую веру не новы, ибо ту же цель преследовали Платон, Бруно, Спиноза, Кант и другие авторы.

Согласно Ясперсу, философская вера тесно связана с неповторимыми, внутренними переживаниями, которые невозможно зафиксировать. Её нужно всякий раз постигать заново, ибо она «изначальна». Эта вера, как указывает А.Н. Типсина, анализирующая философию религии К. Ясперса, основывается на философской традиции и состоит в своего рода наследовании.[2] Отмеченная вера, являясь общей для всего человечества и призванной служить основой его единства, объединяет все народы и культуры.

Другой исследователь идей К. Ясперса – Л.А. Чухина полагает, что его философская вера, основанная на ценностно-мировоззренческом мыслительном содержании, возлагает на себя жизненносмысловые функции, выполняемые мировыми религиями.[3] Это обосновано тем, что личности необходимы контакты с миром Абсолютного, ибо в противном случае возникает опасность превращения человека в духовно одичавшее существо, не знающее ни моральных принципов, ни цели и смысла своего существования.

Кроме философского значения рассмотрения веры и знания эти феномены присутствуют в обыденном понимании, являясь неотъемлемой составляющей жизни каждого человека. Они, пронизывая практически все сферы деятельности личности, становятся основными регуляторами её поведения и общения. В нашей повседневности понятие знание мы отождествляем с убеждениями, которые соответствуют реальному положению дел, и имеют определенные основания. Можно согласиться с представлениями мыслителя Б.Я. Пукшанского,[4] полагающего, что обыденное знание являет собой знание жизненно-практическое, не получившее строго концептуального,

---

[1] Jaspers, K. Der philosophische Glaube angesichts der offenbarung. – Munchen, 1963. – S.57, 20, 24.
[2] Типсина, А.Н. Философия религии К. Ясперса. – Л.: Изд-во Ленинградского унив-та, 1982. – с.132.
[3] Чухина, Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. – Рига: Зинатне, 1991. – с.203 – 204.
[4] Пукшанский, Б.Я. Обыденное знание. – Л.: Изд-во Ленинградского универ-та, 1987. – 152 с.

системно-логического оформления. Данный вид знания не требует для своего усвоения и передачи специального обучения и подготовки, а также является общим внепрофессиональным достоянием всех членов общества.

Именно в обыденном знании довольно значимое место отводится вере. В данном аспекте рассмотрения возникает стремление выяснить, каким образом происходит формирование веры, с чем связано её появление. Исследователи В.Л. Петрушенко и Г.Н. Щербакова выделяют некоторые факторы, обусловливающие веру как раз в её нерациональном значении:[1]

1) недостаток информации, ее неполнота или нечеткость;

2) неизвестность или отсутствие важных звеньев в рассуждениях, обусловливающих достоверность знаний или фактов опыта;

3) оперирование правилами мышления без точного значения их связи с реальностью;

4) получение знаний и сведений не из непосредственного источника;

5) незнание условий получения и применения достоверных сведений и выводов;

6) необходимость перехода от мысли к действию притом, что нет уверенности в достоверности мысли.

Зачастую вера при данном рассмотрении применяется в качестве синонима слов «доверие», «уверенность», «присоединение к мнению». Опираясь на размышления исследователя Олдоса Хаксли, можно назвать веру человека доверием авторитетам определённых людей, высказывания которых полагаются истинными, или уверенность в верности некоторых предположений, идей.[2] В том же ключе свои размышления проводит мыслитель Е.Л. Фейнберг. Один из нескольких смысловых оттенков термина веры он отождествляет со словом «доверие». По его мнению, оценка доказательности эксперимента как достаточной, признание убедительности соответствующего интуитивного суждения есть

[1] Петрушенко, В.М., Щербакова Г.Н. Вера в духовном мире личности. – Львов: Изд-во «Выща школа», 1989. – 96 с.

[2] Хаксли Олдос. Вечная философия. – М.: «Рефл-бук», 1997. – с.253-254.

действительно проявление «веры-доверия» - доверия к внутреннему убеждению.[1]

Итак, в ткань нашего опыта о мире вплетено множество элементарных актов веры и убеждений, которые настолько просты и естественны, что даже не осознаются как таковые.

Как будет отмечено ниже, научное знание в своей основе определяется рациональными методами познания. Сейчас же немного скажем о вненаучном знании. Оно производится в определенных интеллектуальных сообществах в соответствии с другими (отличными от рационалистических) нормами, эталонами, а также имеет собственные источники и средства познания. В рамках обращения к данному значению понятия знания следует упомянуть концепцию исследователя Т.Г. Лешкевич.[2] Этот мыслитель выделяет некоторые формы знания, являющиеся вненаучными, такие как: паранаучное, лженаучное, квазинаучное, антинаучное, псевдонаучное. Уже сами названия данных понятий свидетельствуют о наличии нерационального момента во вненаучном знании.

Относительно указанного значения термина знания, следует отметить и такое явление как анормальное знание. Группа исследователей – В.И. Дынич, М.А. Ельяшевич, Е.А. Толкачев, Л.М. Томильчик [3] – представляет, что оно означает либо само знание, либо способ его получения, не соответствующий тем нормам, которые считаются общепринятыми в науке на данном историческом этапе. По мнению этих авторов, указанное знание является неизбежными спутником познавательного процесса. В отмеченном знании достаточно большую роль играет вера, уверенность, доверие.

Необходимо коснуться ещё одного значения понятия знания, которое представляет собой универсальную область индивидуального опыта и включает в себя элементы веры, – интуитивное знание. Оно, как полагают

---

[1] Фейнберг, Е.Л. Интуитивное суждение и вера // Вопросы философии. – 1991. - №8. – с.13-25.
[2] Кохановский, В.П. , Золотухина Е.В. , Лешкевич Т.Г. , Фатхи Т.Б. Философия для аспирантов: Учебн. Пособие. – Ростов-на-Дону: «феникс», 2003. – с.7-8.
[3] Дынич, В.И., Ельяшевич М.А., Толкачев Е.А, Томильчик Л.М. Вненаучное знание и современный кризис научного мировоззрения // Вопросы философии. – 1994. - №12. – с.122-134.

современные исследователи Г.Г. Ершова и П.Ю. Черносвитов, представляет собой самые разнообразные необычные способности и ощущения человека, имеющие частичное или не имеющие вовсе рационального объяснения, но, тем не менее, существующие в реальности и довольно часто регистрируемые и воспроизводимые.[1] Результатом проявления интуитивного знания становится углубление осознанного познания окружающего мира или демонстрация новых способов взаимодействия с ним и с человеком. Для выявления определенных типов интуитивного знания часто требуется условие стресса. Кроме того, признаком интуиции считается внезапность. И в этом виде знания присутствует иррациональный компонент, который отчасти можно отождествить с верой.

Наконец, необходимо обратиться к рассмотрению тех значений понятий веры и знания, которые будут использоваться в теме нашей работы – религиозной веры и научного знания.

Анализируя научное знание, можно отметить, используя высказывание В.А. Яковлева, что оно обладает особым эпистемологическим статусом, то есть его содержание адекватно отражает определенные области действительности. [2] В научном знании выделяются утверждения о каких-либо единичных событиях, полученных в результате наблюдения или эксперимента, а также высказывания, в которых фиксируются эмпирические законы и теории.

Научное знание изменяет свой вид при изучении его с помощью различных подходов. Об этом упоминает исследователь В.В. Будко, приводя некоторые из таких подходов.[3] К примеру, семиотический подход раскрывает знаковую структуру научного знания, которое предстает совокупностью материальных знаков, подчинённых некоторым правилами. Логический подход вскрывает упорядоченность понятий и высказываний в содержательной структуре научного знания. Гносеологический подход

[1] Ершова, Г.Г., Черносвитов, П.Ю. Наука и религия: новый симбиоз? – СПб.: Алетейя, 2003. – с.121-122.
[2] Яковлев, В.А. Бинарность ценностных ориентаций науки // Вопросы философии. – 2001. - №12. – с.77-87.
[3] Будко, В.В. Адекватность научного познания. – Х.: Изд-во «Основа» при ХГУ, 1990. – с.73-74.

выявляет делимость научного знания на элементы и уровни в зависимости от вненаучного окружения: чувственные и рациональные, эмпирические и теоретические, наблюдаемые и ненаблюдаемые, факты и теорию. Именно последний подход не отрицает наличия веровательных установок в знании, называемом научным.

Для всестороннего изучения феномена знания, важно выяснить, как же происходит формирование этого явления. Опираясь на утверждения Г.А. Смирнова, анализирующего структуру знания, можно отметить, что для превращения реального объекта в предмет рационального знания необходимо выполнить познавательные операции, объединяющие в себе два момента.[1] С одной стороны, необходимо осуществить акт чувственного восприятия, в ходе которого устанавливается контакт между органом чувств и объектом в целом или его частями, с другой, - сконцентрировать внимание на воспринимаемом. Фундаментальную роль в формировании рационального знания играют познавательные акты, с помощью которых производится первоначальная структуризация материала чувственного восприятия. При этом эффективное производство знания, как и любой другой вид деятельности, возможно только в условиях, когда субъект науки имеет признанное социальное значение, то есть общество разделяет его специфические ценности или, по крайней мере, мирится с ними. Опираясь на идеи мыслителя В.С. Стёпина, скажем, что научные знания представляют собой сложную развивающуюся систему, в которой по мере эволюции возникают все новые уровни организации.[2] Эти уровни оказывают обратное воздействие на ранее сложившиеся ступени и трансформируют их. В обозначенном процессе постоянно появляются новые приемы и способы теоретического исследования, меняется стратегия научного поиска. Кроме того, многие мыслители говорят о постоянном росте научного знания, которое выступает одним из важнейших факторов динамики современной цивилизации. Эта проблема, поднятая ещё в 80-е годы XX века

[1] Смирнов, Г.А. Проблема непосредственного знания в истории философии и принципы формализации научных теорий // Вопросы философии . – 1995. - №7. – с.54-79.
[2] Стёпин, В.С. Теоретическое знание. – М.: «Прогресс – Традиция», 2000. – с.705 – 706.

известным философом науки К. Поппером,[1] продолжает оставаться актуальной и сегодня.

Феномен веры не является в мире познания чем-то необычным и исключительным. Как полагает исследователь В.П. Филатов,[2] ярче всего роль веры в науке проявляется в ситуациях неопределенности – в условиях выбора проблем и путей их решения, подбора научных программ и традиций. В подобных случаях критерии выбора не сводятся к логическим доводам и эмпирическим процедурам, а обусловливаются личными предпочтениями ученых или их доверием к авторитету выдвинувшего новую теорию исследователя.

Приобретению научных знаний содействует вера в успех. Она выполняет функцию катализатора научного поиска. Научная вера всегда строится на основе реальных возможностей. Ученые осваивают эти возможности, и все свои выводы излагают в виде соответствующих мнений, научных предположений и гипотез. У них формируется определенное умонастроение, возникает отношение разумного доверия к некоторым из предположений. Можно согласиться с мнением М.И. Штеренберга, который полагает, что основной массив знаний в науке принимается на веру даже высококвалифицированными специалистами.[3] Действительно, наука и техника не смогли бы существовать, если бы человечество не верило в надёжность Вселенной.

Особенностями научного знания наших дней являются его плюрализм и альтернативность. Ведь в любой области знания всегда можно найти не одно, а множество объяснений тому или иному явлению. При этом каждое из объяснений в какой-то мере несовместимо с другими. Альтернативность научного знания усиливает интерес к проблеме его адекватности, и усложняет ее решение. Указанные особенности современного научного знания

---

[1] Поппер, К. Логика и рост научного знания. – М.: «Прогресс», 1983. – 606 с.
[2] Филатов, В.П. Научное познание и мир человека. – М.: Политиздат, 1989. – 270 с.
[3] Штеренберг, М.И. «Вечные вопросы» в свете науки, философии и религии. Кн. II. – М.: ООО «Новый век», 2004. – с.59.

затрудняют и делают нетрадиционным решение проблемы его адекватности, аспектом которой служит истинность.

Важно учитывать и представление о научном знании, обозначенное современным исследователем А.И. Ракитовым.[1] Как бы ни была значительна роль научных знаний в жизнедеятельности и жизнеобеспечении отдельных индивидов и человечества в целом, эти знания не являются абсолютными. Согласно английскому мыслителю А. Пикоку, само научное сообщество, обладает ограниченным, а не абсолютным авторитетом.[2] В этом же русле проводит свои размышления зарубежный исследователь Ф.А. фон Хайек.[3] Он полагает, что можно получить плачевные результаты, если чрезмерно доверять науке или осуществлять контроль научными принципами за границами того, что достигается научными методами. Нужно всегда помнить, что отмеченное знание представляет лишь частный вариант среди разнообразных значений данного феномена, соответственно, не может быть истинным на все времена.

Всегда следует учитывать следующий парадокс: чем шире раздвигается горизонт знаний, тем больше ощущаем мы ограниченность познавательных и интеллектуальных возможностей отдельного человека. Вспоминая цитированное высказывание И. Ньютона об океане непознанной истины,[4] можно переформулировать слова великого физика и сказать, что мы стоим на берегу океана знания и незнания, который живет своей бурливой и таинственной жизнью. Поэтому остаётся только искать средства, чтобы выловить из необъятного океана нечто достоверное, необходимое нам в данный момент.

Итак, рассмотрев научное значение понятия знания и выяснив, что его неотъемлемым элементом является вера, мы считаем необходимым, перейти к анализу другого компонента нашего исследования – к религиозной вере. В учебнике религиоведения под редакцией современного специалиста в

---

[1] Ракитов, А.И. Регулятивный мир. Знание и общество, основанное на знаниях // Вопросы философии. – 2005. - № 5. – с. 82 – 94.
[2] Пикок, А. От науки к Богу: новые грани восприятия религии. – М.: ФАИР – ПРЕСС, 2002. – с.39 – 40.
[3] Ф.А. фон Хайек. Претензии знания // Вопросы философии. – М.: «Наука», 2003. - № 1. – с.168 – 176.
[4] Цит. по: Овчинников, Н.Ф. Знание – болевой нерв философской мысли // Вопросы философии. – 2001. - №2. – с.144.

этой области И.С. Яблокова, данный феномен обозначается как особое состояние психики религиозных индивида, групп, общностей (верующих субъектов), выражающееся в феноменах уверенности, почитания, исповедания соответствующих взглядов.[1] Вера в указанном значении представляет собой соединение познавательного, эмоционального и волевого элементов, с доминированием чувств. Данный феномен любой религии характеризуется представлениями о существовании особых гипостазированных существ, возможностью общения с ними, убеждённостью в истинности соответствующих взглядов, текстов, доверием религиозным авторитетам. К примеру, Ф. Бэкон полагал, что люди «должны верить слову Божьему, даже если разум сопротивляется этому».[2] По мнению Г.В. Лейбница, вера зависит от опыта тех людей, которые видели чудеса, «лежащие в основе Откровения и от предания, или через Писание, или через свидетельство людей, сохранивших его».[3]

Религиозный аспект применяется не только к феномену веры, но также и к знанию. Это упоминание мы считаем важным, так как именно религиозное знание, являясь предметом обсуждения многих русских религиозных философов начала XX в., как полагает мыслитель М.О. Шахов, содержа сведения об устройстве мироздания и о наиболее общих законах бытия, в теоретически оформленном виде является теологией и религиозной философией.[4] При этом в состав религиозного знания входят как получившие религиозное осмысление факты и теории естествознания, так и утверждения о мире, считаемые богооткровенными истинами.

Возвращаясь к рассмотрению религиозной веры, следует отметить, что её обычно понимают как индивидуальную и традиционную или догматическую. Представителем первого вида рассматриваемого

---

[1] Введение в общее религиоведение: Учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. – М.: Книжный дом «Университет», 2001. – с.192.
[2] Бэкон, Ф. Соч. в 2-х т. – М.: «Мысль», 1971. – Т.1. – с.538.
[3] Лейбниц, Г.В. Соч. в 4-х т. – М.: «Мысль», 1989. – Т.4. – с.75.
[4] Шахов, М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука // Вопросы философии. – 2004. - №11. – с.68.

феномена можно назвать античного мыслителя Пифагора, основателя ордена пифагорейцев - мощного религиозного движения, сложившегося в рамках орфизма. Пифагорейцам было характерно представление о бессмертии (псюхе) и переселении (метемпсихозе) души. В пифагорейском ордене существовали сложный ритуал и строгая система посвящения, практиковался аскетический образ жизни.

В качестве примера традиционной (догматической) религиозной веры можно назвать учение Августина Аврелия, Н.А. Бердяева, Вл.С. Соловьёва и др. Они проводили свои размышления, основываясь на догматах христианства. Говоря о догматах, догмах, следует уточнить, что эти феномены представляют собой доктрину или отдельные её положения, принимаемые за истинные без доказательства, опытного обоснования и практической проверки, а лишь на основе религиозной веры или слепого подчинения авторитету.

Итак, религиозная вера как индивидуальная, так и традиционная соединяет в себе элементы осознанного и неосознанного, рационального и иррационального, она тесно связана с интуицией, озарениями. Также вера выступает важным фактором интеграции индивида, группы, массы, действенным стимулом их решимости и активности.

Как в развитии отдельного человека, так и человечества в целом вера не остается чем-то постоянным и неизменным. Она меняется вместе с возрастом, с новой эпохой. Выступая то одним из средств, позволяющих человеку утверждаться в мире, то в виде наивысшей ценности, дарованной человеку свыше, вера меняет свои исторические роли. Для древнего человека вера предполагала двусторонний договор, в котором в обмен на гарантии безопасности индивид давал гарантии своей преданности (жертвенный обряд). Как полагает И.Т. Касавин,[1] первобытная религиозная вера есть одна из древнейших форм обмена между человеком и природой, ставящая условия совместного сбалансированного бытия. По

[1] Касавин, И.Т. Изобретение веры. Авраам и Иов // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – с.154 – 166.

мере развития человечества, вера в Бога как неизменную природу и социальную упорядоченность сменяется верой во всесилие Бога и свободу человека от социальных договоров, его избранность и, далее, - в могущество самого человека, воодушевленного верой.

В общем, религиозную веру, опираясь на соображения зарубежного исследователя Иена Барбура, можно охарактеризовать следующими признаками:[1]

1) религиозные верования должны находиться в соответствии с теми областями опыта, которые община считает наиболее значимыми.

2) согласованность с другими принятыми религиозными представлениями гарантирует непрерывность данной традиции.

3) религиозные верования могут распространяться на иные аспекты личной и общественной жизни человека.

4) как на личном уровне, так и в коллективе религиозные верования следует оценивать по их способности вызывать личную трансформацию и способствовать достижению цельности личности.

Рассуждения о такой трансформации мы находим и в творчестве Ю.М. Антоняна. Можно согласиться с его мнением о том, что вера в Бога является мощным фактором нравственного и духовного совершенствования.[2] Однако возникают ситуации, когда ужасные преступления и злодеяния совершают глубоко и искренне верующие люди во имя своего Бога.

Религиозная вера обеспечивает целе- и смыслополагание, имеет для верующих ценностное значение. При этом она не является мнением, концепцией или гипотезой, о которой можно было бы сказать, что она подкреплена или не подкреплена свидетельствами. Религиозная вера обладает собственной достоверностью, которая вовсе не является пределом процесса обоснования с помощью доказательств и аргументов. Она проистекает из

---

[1] Барбур, Иен. Религия и наука: история и современность. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – с.136 – 137.

[2] Антонян, Ю.М. Человек и Бог, творящие друг друга. – М.: Логос, 2003. – с.7.

того, что человек делает определенные убеждения основой своей жизни. Вместе с тем, можно с уверенностью поддержать идею А.И. Введенского, о том, что как бы широко не распространялись научные знания, вера в Бога никогда не исчезнет.[1] Ведь вопрос о существовании Бога чисто научным путем неразрешим ни утвердительно, ни отрицательно. И в то, и в другое можно только веровать.

Религиозная вера, согласно общепринятому мнению, не имеет ничего общего с научной верой. Однако при более глубоком анализе оказывается, что есть целый ряд интересных совпадений между этими феноменами, конечно же, при наличии их специфических особенностей и различий. Современный исследователь П. Вайнгартнер выделяет общие черты, присущие как религиозной, так и нерелигиозной вере.[2] К примеру, в качестве одной из таких черт мыслитель называет нормативный характер содержания верования. Ведь христианин верит в Заповеди Божии, и для учёного тоже важно верить в значимость определенных методологических норм, ибо в противном случае он не сможет работать.

Другой исследователь наших дней М.О. Шахов полагает, что вообще никакой границы между «религиозной» и «нерелигиозной» верой для гносеологии не существует.[3] Единственным объяснением этого мнимого рубежа, по мнению автора, является внутренняя убеждённость представителей нетеистических концепций в ложности, несоответствии действительности религиозных предположений о мироустройстве, в отличие от гипотез нерелигиозной веры, за которыми они признают потенциальную возможность оказаться истинными.

Рассмотрев различные аспекты феноменов веры и знания, а также многообразие этих понятий, мы чётко обозначаем, что в процессе нашего

---

[1] Введенский, А.И. Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов / Сост. П.В.Алексеев. – М.: Политиздат, 1990. – с. 335 – 352.

[2] Вайнгартнер, П. Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии. – 1996. - №5. – с.90-109.

[3] Шахов, М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука // Вопросы философии. – 2004. - №11. – с.70.

дальнейшего изучения темы диссертационной работы будут сопоставляться именно религиозная вера и научное знание. Этот шаг имеет большое значение, так как он сузит область исследования, и непосредственно подведёт к постижению указанной темы в русской религиозной философии начала XX в.. Далее следует перейти к анализу различных философских концепций, рассматривающих проблему соотношения веры и знания.

1.2. Историко-философские концепции понимания проблемы соотношения веры и знания

Выяснив, какие значения понятий веры и знания будут использоваться в исследовании темы нашей работы, нам необходимо перейти к обзору различных, формирующихся в классической философии, концепций, касающихся проблемы соотношения веры и знания.

Религиозные убеждения, религиозная вера и научные знания, представляя собой проявления жизни одного и того же человеческого духа, на протяжении веков существуют в основном рядом друг с другом. Проблема соотношения данных феноменов воспроизводится вновь и вновь, оставаясь актуальной в любую эпоху. Постоянная заинтересованность указанной темой, как можно согласиться с мнением исследователя Л.А. Марковой,[1] обуславливается невозможностью дать на неё однозначный ответ.

Действительно, мыслители различных эпох и направлений предлагали своё осознание проблемы соотношения веры и знания. Современным авторам подчас бывает достаточно трудно разграничить области веры и знания. Сложность разделения этих понятий и их взаимопроникновение столь велико, что попытка определить каждое из них моментально опровергается, дополняется и изменяется, вызывая споры, отражающие сегодняшние достижения науки и эволюции. Это связано с тем, что в каждом из отмеченных понятий присутствует значительная доля субъективных взглядов на мир и

[1] Маркова, Л.А. О возможностях соотнесения науки и религии // Вопросы философии. – 1997. - № 11. – с.73 – 89.

личного опыта человека, которые, естественно, уникальны. С другой стороны, не имея абсолютных критериев для познания объектов, мы также не можем утверждать что-либо со всей определённостью. Как отмечают мыслители наших дней, исследователь не вправе соглашаться с тем, что церковное учение о креационизме или о влиянии Божьей благодати как причине роста религиозного населения есть достоверная истина. Но человек, в тоже время, не вправе и отбрасывать эти объяснения, поскольку с некоторой степенью вероятности, они могут оказаться истинными. Соответственно, возникает понятие относительной истины, а вместе с ней и представление об ограниченности как знаний, так и веры.

В истории философии, как уже было отмечено выше, анализ соотношения веры и знания осуществляется с различных точек зрения. Представители философско-религиоведческого подхода – В.И. Гараджа, Л.Н. Митрохин, Д.М. Угринович, И.Н. Яблоков – высказывают своё понимание обозначенной проблемы. Согласно современному религиоведу В.И. Гараджа, обозначающему различные виды секуляризации, религиозная вера в обществе наших дней не разрушается, а видоизменяется. Религия должна искать почву не в потустороннем начале, а в этической стороне жизни человека, в посюстороннем мире.[1] Позиции Л.Н. Митрохина и Д.М. Угринович по этой проблеме прямо противоположны. Д.М. Угринович отмечает, что если безрелигиозная вера отличается от знания, но не противостоит ему, то религиозная вера по своей природе всегда принципиально несовместима со знанием. Он, ссылаясь на богословскую точку зрения, подчёркивает, что для приобщения к Богу нужна слепая вера, а не разум.[2] В свою очередь, Л.Н. Митрохин отмечает, что компетенция религии должна быть ограничена рамками внутреннего мира человека, а наука лишена её абсолютистских мировоззренческих претензий. Всё это обусловит взаимную «дополнительность» религиозной веры и научного знания как двух измерений

[1] Гараджа, В.И. Социология религии: Учебн. Пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 202 – 203.
[2] Угринович, Д.М. Введение в религиоведение / 2-е изд., доп. – М.: Мысль, 1985. – с. 225.

человеческого бытия, лишь в совокупности удовлетворяющих мировоззренческие потребности миллионов людей на данной стадии развития общества.[1] Систематизацию взглядов по проблеме соотношения веры и знания, сложившихся в христианской теологии, приводит И.Н. Яблоков: [2]

1) «верую, ибо нелепо» (Тертуллиан);

2) «верую, чтобы понимать» (Августин Аврелий);

3) «понимаю, чтобы веровать» (П.Абеляр);

4) Гармония веры и разума с приоритетом веры (Фома Аквинский);

5) «умное делание» (Симеон Новый Богослов).

В нашем исследовании основополагающим, определяющим структуру и логику всей последующей работы будет являться историко-философский подход толкования соотношения веры и знания, представленный тремя направлениями.

1) Превалирование веры над знанием;

2) Превосходство разума над верой;

3) Равноправное сосуществование, диалог веры и знания, их гармония.

Сторонники первой концепции отводят главенствующее положение в жизни как отдельной личности, так и социума в целом именно религиозной вере. Они полагают, что, изучая огромный сложный мир, научное знание так или иначе помогает человеку укрепиться в религиозной вере. По словам английского мыслителя Найджела Катленда, многие учёные, в результате своих исследований бывают вынуждены прийти к выводу о том, что «за порядком, сложностью и красотой, которые они наблюдают, стоит разум гораздо более высший, чем их собственный».[3] Ещё со времён Фомы Аквинского, говорившего о гармонии веры и знании, религии и науки, принято считать, что всё-таки высшие истины, выступающие объектом религии – это прерогатива не научного знания, а религиозной веры. Данная позиция по

[1] Митрохин, Л.Н. Религия и культура (философские очерки). – М.: ИФРАН, 2000. – с.257.

[2] Введение в общее религиоведение: Учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. – М.: Книжный дом «Университет», 2001. – с. 193.

[3] Катленд, Найджел. Логика и вера // Литературная газета. – 1992. - № 42. – с.5.

большей части свойственна людям верующим, которые в качестве доминирующей составляющей своей жизни полагают веру, основанную на догматах той или иной религии. Мыслители различных эпох становились приверженцами обозначенного направления. Среди них можно отметить некоторых средневековых авторов – Тертуллиана, А. Кентерберийского, Августина Аврелия, Я. Бёме, С. Кьеркегора. Достаточно широкое распространение концепция превосходства веры получила в начале XX в. в русской религиозной философии. Многие представители данного течения именно религиозные верования полагали смысложизненными принципами.

Другое направление, прямо противоположное первому, как правило, характерно для большинства атеистов и позитивистов. Они считают, что научное знание не нуждается «в гипотезе Бога», никогда не открывает каких-либо сверхъестественных явлений, опровергает религиозную картину мира, а потому подрывает теоретические основы религиозной веры. Атеистические настроения изменялись в ходе истории. Критика христианских идей трансцендентности бога, творение мира из ничего и т.п. приводила многих мыслителей к пантеизму (Д. Бруно, Б. Спиноза), деизму (Ф. Бэкон, Т. Гоббс), скептическому рационализму (М.Э. де Монтень, Вольтер) в вопросах религии. Атеизм XVIII в. обрёл последовательность в учениях французских материалистов (Ж.О. де Ламетри, К.А. Гельвеций, Д. Дидро), в XIX – перешёл на позиции антропологического материализма (Л. Фейербах). В XX в. критика религиозной веры, религии получила развитие в атеистическом экзистенциализме (М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр, А. Камю). В России атеистической позиции придерживались революционные демократы (В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Д.И. Писарев). Особое значение атеистическая позиция получила в учениях К.Маркса и Ф.Энгельса. Они подчёркивали важность проблемы преодоления религии и связанный с этим анализ тех общественно-исторических условий, которые порождают религиозную веру. Разработанное марксистами материалистическое понимание истории привело

к оформлению научных взглядов на религиозную веру как социальное явление, возникновению научного атеизма.

Позиция приоритетности знания становится основополагающей и в учениях позитивистов (О. Конт, Г. Спенсер, Дж.С. Милль, в России – П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский). В рамках их учений главным признавалось, что подлинное знание может быть получено лишь как результат отдельных специальных наук. Метафизические, религиозные претензии на раскрытие причин и сущностей просто должны быть удалены как из науки, так и из жизни человека. Однако в самом позитивизме обнаруживается и несколько отличная тенденция. Г. Спенсер, используя в своих «синтетических» обобщениях открытия естествознания второй половины XIX в., развивает агностическое учение о непознаваемости объективной реальности, в сущность которой можно проникнуть лишь посредством религиозной веры, а не с помощью научного знания.

Наконец, третья позиция соотношения веры и знания может быть представлена в трёх вариантах:

- признание религиозной веры и научного знания двумя абсолютно независимыми и автономными сферами;
- представление о взаимодополнительности, взаимообусловленности, диалоге веры и знания, гармонии данных феноменов;
- утверждение об антиномичности веры и знания.[1]

Наиболее отчётливо первый вариант рассматриваемого направления проявился ещё в средние века и получил название «теория двойственной истины», согласно которой наука исследует материальный мир, а религия – мир высший, духовный, сверхъестественный. О подобном разделении говорили не только мусульманские богословы (Ибн Рушд), но и французские аверроисты XIII в. (Сигер Брабантский и др.), представители английского номинализма (Иоанн Дунс Скот, У. Оккам), а также русские мыслители (Л.Н.

[1] Выделение данного варианта мы осуществили, опираясь на исследования Н.О. .Лосского (Лосский Н.О. Приемники Вл. Соловьёва // Путь. Кн. 1. – М., 1992. – с.286.) К понятиям антиномия, антиномичность мы будем обращаться на протяжении всей дальнейшей работы.

Толстой, П.Л. Лавров, М.В. Ломоносов). Борьба за автономию научного знания и отделение философии от теологии в связи с тем, что истина рационального знания может приходить в противоречие с истиной религиозного откровения становится основополагающей тенденцией в учениях сторонников этой точки зрения. Данные идеи средневековых мыслителей находят отражение и в концепции современного зарубежного исследователя И. Барбура.[1] По его мнению, для преодоления конфликта между указанными феноменами, необходимо, чтобы каждая из этих сфер занималась собственными делами и не вмешивалась в круг обязанностей другой.

Существует достаточно большое количество приверженцев теории взаимодополнительности, взаимообусловленности, диалога веры и знания, гармонии данных феноменов. Это связано с отрицанием того взгляда на жизнь, который основывается на представлениях об автономности и всемогуществе разума, с одной стороны, и о полной познаваемости человека и мира – с другой. Люди поняли, что научное знание неполно – иным оно быть не может и никогда не станет. Но оно всегда открыто для новых истин, часто радикально меняющих прежние представления. Сторонниками такой позиции можно назвать средневековых мыслителей Фому Аквинского, Эразма Роттердамского, русских философов – П.Я. Чаадаева, Н.П. Огарева, Вл. Соловьёва, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина.

Наконец, с точки зрения антиномизма к решению проблемы соотношения веры и знания подходили западные диалектики И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, отечественные религиозные философы П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, Л.И. Шестов, Г.В. Флоровский. Обозначенные русские религиозные мыслители получили название «антиномисты» благодаря высказываниям Н.О. Лосского. В своей работе «Приемники Вл. Соловьёва» он подразумевал под ними тех, кто «настаивал на неизбежной антиномичности человеческого разума в вопросах веры».[2] В целом, антиномисты в своих размышлениях сочетали

[1] Барбур, И. Религия и наука: история и современность. – с. 93 – 127.
[2] Лосский, Н.О. Приемники Вл. Соловьёва // Путь. Кн. 1. – М., 1992. – с.286.

обоюдно противоречащие высказывания о вере и знании, допускающие одинаково убедительное логическое обоснование. Диалектики признавали, что, будучи качественно различными уровнями познания мира, вера (чувственное отражение) и знание (мышление) неразрывно связаны между собой, образуя звенья единого познавательного процесса.

Итак, первые два направления историко-философского подхода к осознанию проблемы соотношения религиозной веры и научного знания представляют собой конфликтные модели соотнесения данных феноменов. Современный исследователь Иен Барбур называет их научным материализмом и библейским буквализмом.[1] По мнению этого автора, указанные позиции стремятся к осуществлению одной цели – найти незыблемые основания знания. Только в первом случае это будет логика и чувственные данные, а в другом – непогрешимое Священное Писание. Соответственно, личности на своём жизненном пути необходимо выбрать один из этих вариантов, сделав его для себя доминирующим. Например, человек, как полагает Вл.Соловьёв, может признавать в качестве абсолютной истины христианскую доктрину (божественное Откровение), а разум, в свою очередь, подчинить её авторитету.[2]

В рамках рассмотрения указанных направлений, следует привести идеи современного исследователя Г.Д. Левина.[3] Он полагает, что как религия, так и наука признают достижимость двух целей: 1) познаваемости мира и 2) его преобразования на благо человечеству. Однако нужно учитывать, что данные формы познания расходятся в понимании средств достижения этих целей. Религия утверждает, что уже сегодня располагает всеми средствами для решения указанных задач. С другой стороны, наука полагает, что для создания этих средств понадобятся века совокупных усилий всего человечества. Всё же сегодня, ни наука, ни религия демонстративно доказать решение отмеченных

---

[1] Барбур, И. Религия и наука: история и современность. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – с.91 – 92.
[2] Цит. по: Дж.Л.Клайн. Гегель и Соловьёв // Вопросы философии. – 1996. - № 10. – с.84 – 93.
[3] Левин, Г.Д. Можно ли религиозное знание приравнять к научным гипотезам? // Вопросы философии. – 2004. - №11. – с.81-88.

проблем не может. Соответственно, человек сам отдаёт предпочтение какой-либо форме познания, опираясь, прежде всего, на веру в правильность своего выбора.

В действительности два мира – вера и знание – не являются, как справедливо отметил английский исследователь К.Г. Доусон, совершенно непроницаемыми.[1] Ведь даже религиозные верования порой выступали как примитивная наука, а научные убеждения превращались в альтернативную религию. Действительно, вера и знание не разделены непроходимой стеной. Вера, определяющая какую-то позицию человека, может обосновываться знанием – пусть не прямо, а опосредованно. Она получает подтверждение тем способом, каким вообще подкрепляются фундаментальные предпосылки отношения человека к миру, - достоверностью и практической эффективностью основанного на них опыта и знания. Вера в этом процессе перерастает в состояние уверенности, убеждённости.

В целом, тенденция противопоставления знания вере, по представлению многих богословов, досталась современному человеку в наследство от рационализма и просвещения прошлых веков, и особенно веры в прогресс XIX века, когда активно пропагандировалась идея о том, что религия, вера – враг науки и тормоз общественного развития. Однако, как можно согласиться с английским мыслителем наших дней Дж.Х. Бруком, следует признать, что конфликтная модель в своей традиционной форме практически уже не пользуется доверием.[2] Сходные идеи выдвигает и русский исследователь А. Разумов.[3] Признавая различие сфер научного и религиозного миропонимания, данный автор в тоже время полагает, что глубина пропасти между ними сильно преувеличена. Более того, конфликт между верой и знанием он считает результатом большого исторического недоразумения, которое нужно преодолевать.

Путь выхода из трудностей, связанных с противоречиями между

---

[1] Доусон, К.Г. Религия и культура. – СПб.: «Алетейя», 2000. – с.56.
[2] Брук, Дж.Х. Наука и религия: историческая перспектива. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – с.44.
[3] Разумов, А. О вере и неверии // Высшее образование в России. – 2001. - № 4. – с.67 – 76.

догматическими утверждениями вероучения и накапливающимся знанием человечества, рассматривал ещё в начале 90-х годов XX века мыслитель Е.Л. Фейнберг.[1] Признавая ограниченность научного знания в каждый период истории, по его мнению, нужно верить в то, что расширение опыта и этого знания когда-нибудь в будущем подтвердят догму, позволят объяснить то или иное чудо. Однако, подобное стремление к рационализации и оправданию чуда с точки зрения науки, противоречит иррациональной сущности религии, и фактически разрушает религиозную веру.

В самой основе разделения науки и религии, знания и веры лежат обычные человеческие страсти и невежество. Подтверждением этого может служить известная ещё с античности пословица о причинах мировых кризисов: «мир губит – невежество священнослужителей, атеизм учёных и продажность политиков».[2] Нужно всегда помнить, что мир един. Но его познание осуществляется разными методами, а точнее, неким синтетическим методом, сочетающим в себе научный, философский и религиозный подходы.

В современном обществе начинает прослеживаться преодоление конфликтной ситуации. Сегодня ставится под сомнение утверждение о незыблемости норм научного рассуждения. Кроме того, усиливается критика сциентистских и технократических доктрин, растёт внимание к вненаучным или ненаучным видам знания, мифам, вере, интуиции и т.д. Как отмечает современный исследователь Романо Гуардини, бытие содержит в любой из своих категорий помимо разума (ratio), ещё и как его сущностный противовес «алогичный элемент».[3]

В тоже время наблюдаются попытки введения внепарадигмальных вкраплений в содержание научного знания. То, что воспринимается сегодня как нарушение границ научности, как включение иррациональных мотивов в науку, как обращение к вере, мистике и т.д., в большинстве случаев, рассматривается как стремление преодолеть этот интеллектуальный разрыв.

---

[1] Фейнберг, Е.Л. Интуитивное суждение и вера // Вопросы философии. – 1991. - № 8. – с.13 – 25.
[2] Цит. по: Штеренберг, М.И. «Вечные вопросы» в свете науки, философии и религии. Кн.II. – М.: ООО «Новый век», 2004. – с.59.
[3] Гуардини, Романо. Человек и вера. – Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1994. – с.316-317.

Современный исследователь Джулиан Хаксли считает, что религия, вера являются той сферой, в которой может быть применён метод науки. По его мнению, всё, во что мы верим сейчас «подчиняется математике и формальной логике, хотя доказательства усваиваются долгое время и даже не всегда осознаются».[1] Всё это говорит о стремлении усилить интуитивные и внелогические способности человеческого мышления, работающего близко к естественной границе своих возможностей.

Сегодня, в XXI веке многим становится ясно, что время и ресурсы противопоставления науки и религии, знания и веры исчерпаны. В современном мире их единение выступает как жёсткое требование. И первый шаг на этом пути – признание факта, что наука не является единственным источником наших знаний о мире, что опытное знание и духовное прозрение, духовный опыт составляют единый процесс постижения мира. Современный английский исследователь Джерард Дж. Хьюджес рассматривает религиозную веру и научные исследования как взаимно дополняющие «попытки человека разобраться в самом себе и в окружающем мире».[2] Этот мыслитель не одинок в своих рассуждениях. Подобным образом о решении проблемы соотношения веры и знания, религии и науки высказываются и многие другие современные отечественные и зарубежные авторы.[3] Они говорят о том, что отмеченные феномены, представляя собой два измерения человеческого бытия, лишь в совокупности могут удовлетворить мировоззренческие потребности миллионов и миллиардов людей на данной стадии развития общества. В качестве примера, практически подтверждающего данное высказывание, может служить наличие в ряде стран Америки и Европы многочисленных университетов, фондов (Гиффорда, Саллимана и др.) для чтения курсов, в ходе

---

[1] Хаксли, Джулиан. Религия без Откровения. – М.: Знание, 1992. – с.16.

[2] Великие мыслители о великих вопросах: современная западная философия. – М.: ФАИР – ПРЕСС, 2001. – с.258.

[3] Сведения об этом содержат работы следующих авторов: Касавин, И.Т. Изобретение веры. Авраам и Иов // Вопросы философии. – 1999. - №2. – с.154-166; Маркова, Л.А. О возможностях соотнесения науки и религии // Вопросы философии. – 1997. - №11. – с.73-89; Разумов, А. О вере и неверии // Высшее образование в России. – 2001. - №4. – с.67-76; Шахов, М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука // Вопросы философии. – 2004. - №11. – с.65-80; Хаксли, Олдос. Вечная философия. – Пер. с англ. – М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997. – 336 с.

которых учёные на базе естествознания доказывают необходимость религии, веры и мудрость Творца.[1]

Однако можно выбрать более простой путь, позволяющий совместить рациональное мышление, в том числе и естественнонаучного типа, с религиозностью. Данное решение, описанное Е.Л. Фейнбергом,[2] состоит в более или менее полном отказе от буквального понимания догм фактического характера. В этом случае принимается идея о некоей высшей духовной силе, определяющей нравственное поведение, в тоже время чудеса, содержание Священных книг воспринимается не буквально, а в качестве символического отражения основных идей. В результате все антиномии в учении не только не подвергаются суду разума, но, более того, служат усилению религиозного чувства. В рамках данного подхода следует упомянуть позицию архимандрита Платона по проблеме происхождения Вселенной. Он, учитывая научную теорию Большого взрыва, предлагает обратиться к христианской космологии. Православный автор упоминает Климента Александрийского, который «применял аллегорический метод в толковании библейского повествования о шестидневном творении, указывая на логический, а не на хронологический порядок создания мира – мир сотворён в одно мгновение»[3].

На практике оказывается, что вера не может обойтись без знания. Ведь нужно знать, хотя бы, во что верить, каков предмет веры, и каковы пути постижения этого предмета, знать о путях вхождения в состояние веры, способах и средствах её поддержания.

Как вера, так и знание, зародившись вместе с артикулированной человеческой речью, предназначены для отображения реальности с помощью особого языка и специальных моделей. Иными словами, вера и знание, религия и наука являются двумя сферами жизни, разворачивающимися в разных системах измерений. Тем не менее, эти феномены имеют общую точку

---

[1] Цит. по: Левицкий, С.А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли // Флоренский П.А.: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2001. – с.460.

[2] Фейнберг, Е.Л. Интуитивное суждение и вера // Вопросы философию – 1991. - № 8. – с.13 – 25.

[3] Архимандрит Платон, профессор Московской духовной академии. Догматическое учение о творении и христианское отношение к природе // Журнал Московской патриархии. – 1989. – № 2. – с.67.

сопряжённости – человеческое «Я». То есть личность едина, так же как и един мир. Подтверждение этому можно найти в психологии, теории которой касаются психических компонентов личности. Согласно существующей концепции об ассиметрии полушарий головного мозга, выделяются два основных типа процессов, протекающих в любых областях человеческой деятельности. Это, с одной стороны, «аналитические» процессы, характеризующиеся рациональностью, логичностью (относящиеся к функциям левого полушария мозга). И, с другой стороны, процессы «синтетические», для которых характерны эмоциональность, интуитивизм (относящиеся к функциям правого полушария). Наука, знание относятся к рациональному левополушарному типу сознания, а религия, вера более тяготеют к правополушарному типу. Тем не менее, такое разграничение достаточно условно. Ведь эти два полушария мозга принадлежат одному человеку и, соответственно, должны рассматриваться в единстве и взаимосвязи.

Вполне уместно говорить о дополнительности, единстве веры и знания. Ведь нельзя утверждать, что вера начинается там, где кончается логика. Они должны идти параллельно при постижении тайн бытия. Невозможно чётко разделить веру и знание. Даже, когда, стремясь прийти к чистому разуму, учёные пытаются освободиться от эмоциональных и субъективных факторов, всегда остаётся, как полагает мыслитель С.В. Девятова,[1] «осадок» веры. В действительности несопоставимость веры и знания лишь кажущаяся. Идеи об этом можно обнаружить в изысканиях многих мыслителей, причём как представителей научного знания, так и – религиозных людей. По мнению учёного Макса Планка, нельзя встретить противоречия между религией и естествознанием, а наоборот, обнаруживается полное согласие этих феноменов по важным вопросам. Он полагает, что вера и знание не исключают, а дополняют, и обусловливают друг друга.[2] В этом же русле проводит свои размышления и Иоанн Павел II. Как он отмечает, два пути познания – вера и

[1] Девятова, С.В. Верю, чтобы знать. – М.: «Знание», 1992. – 64 с.
[2] Макс Планк. Религия и естествознание // Вопросы философии. – 1990. - №8. – с.25-36.

знание – различаются между собой, и, в то же время, в самом человеке они как бы «встречаются, отчасти дополняя друг друга и поддерживая»[1]. Данные феномены Папа Римский сравнивает с двумя крыльями, на которых человеческий дух возносится к созерцанию истины.[2] Такие же идеи высказывает и русский религиозный философ В.С. Соловьёв.[3] По его мнению, разум не может противоречить истине авторитета Откровения, они должны быть согласованы.

Особенно в последнее время происходит основательное переосмысление истории взаимоотношений религии и науки, веры и знания и разрабатывается новый подход к развитию диалога между ними. В частности, о таком диалоге говорит современный западный исследователь Иен Барбур.[4] По его мнению, более тесное соотношение науки и религии, знания и веры наблюдается в условиях интеграции данных феноменов. В таком случае, вера и знание вносят свой вклад в процесс единого познания мира, а также оказывают влияние друг на друга. Интеграцию И. Барбура можно назвать гармонией. Ведь в целом, как можно согласиться с точкой зрения В.Л. Петрушенко и Г.Н. Щербаковой, причиной гармонии мира является его действительная целесообразность, согласование частей с целым, единство всего существующего по природе. Сама возможность взаимодействия всех уровней и форм бытия друг с другом говорит именно об их принципиальном, некоем «первородном» единстве, а, соответственно, и об изначальной согласованности, гармонии в главном и основном.[5] Тем самым, проблема достижения такой гармонии веры и знания не потеряла своего значения и сегодня.

Главной задачей познания является постижение тайны бытия, поиск единственной и абсолютной Истины. Следует учитывать, что осуществление

---

[1] Иоанн Павел II. Верую в Бога Отца Всемогущего Творца. – М.: Католический колледж им. св. Фомы Аквинского, 1998. – с.45.
[2] Цит. по: Гинзбург, В. Религия и наука. Разум и вера // Наука и жизнь. – 2000. - № 7. – с.22 – 29.
[3] Соловьёв, В.С. Кризис западной философии. Соч. в 2-х т. – М., 1988. – Т.2. – с.7.
[4] Барбур, И. Религия и наука: история и современность. – с.93 – 127.
[5] Петрушенко В.Л., Щербакова Г.Н. Вера в духовном мире личности. – Львов: Изд-во «Выща школа», 1989. – с.81 – 82.

этой задачи становится возможным лишь при эффективном сочетании разума и веры. Истинное знание, отдавая предпочтение синтезу перед анализом, стремится к соединению того, что, на первый взгляд, кажется несовместимым. Об этом мы находим упоминание в размышлениях английского исследователя А. Пикока. По его мнению, так как наука и теология стремятся к истине, соответственно, «религиозный поиск должен обладать интеллектуальной целостностью»[1] и принимать во внимание реалии, открытые наукой XX – XXI вв.

Таким образом, проблема соотношения религиозной веры и научного знания на протяжении всей истории философии не имела однозначного толкования, в связи с чем, возникали разногласия и споры. Однако анализ различных способов и вариантов осознания указанной тематики позволяет лучше выявить её сущность. Далее, на наш взгляд, необходимо, следуя логике исследования, обозначить мнения по рассматриваемой теме значимых западных мыслителей, оказавших влияние на отечественную философскую традицию в целом, и на русскую религиозную философию, в частности. Выявление теоретических истоков указанной проблемы будет способствовать глубинному пониманию особенностей отечественного философствования в этой сфере.

Краткие выводы

Проделанный обзор подходов к пониманию проблемы соотношения веры и знания, существующих как в классической философии, так и возникающих в современной исследовательской литературе, позволяет сделать некоторые предварительные выводы.

Как было установлено, феномены веры и знания, характеризуясь признаками целостности и историчности, органично включены в контекст реальности той или иной культуры, согласованы с её общими ценностно-смысловыми установками.

[1] Пикок, А. От науки к Богу: новые грани восприятия религии. – М.: ФАИР – ПРЕСС, 2002. – с.304.

Понятия веры и знания неоднозначны, а имеют множество смыслов, поскольку являются предметом рассмотрения разнообразных сфер человеческого бытия. Каждое значение делает акцент на различных особенностях данных понятий. Подобное всестороннее постижение всевозможных аспектов веры и знания, как обнаруживает наша диссертационная работа, способствует формированию в сознании исследователя неделимого образа сущности указанных феноменов.

Особое внимание в данном исследовании уделяется рассмотрению специфики понятий религиозная вера и научное знание. Ведь именно эти понятия будут сопоставляться в дальнейшем при освещении концепций веры и знания русскими религиозными философами начала XX в.. Собственно, проблема соотношения религиозной веры и научного знания, религии и науки, будет проходить «красной нитью» через всё наше исследование.

Показав специфику и роль каждого из этих феноменов, мы обратились к классической философской мысли, с целью проследить варианты соотношения религиозной веры и научного знания, существовавшие на протяжении истории философии.

Из всего многообразия представлений по данной тематике, нами было выделено три основных позиции в понимании указанной проблемы: доминирование веры над знанием, приоритет знания перед верой, их равноправное, гармоничное сосуществование.

Опираясь на размышления современных отечественных и зарубежных исследователей, мы осветили особенности каждого из этих направлений, учитывая, что из них первые две представляют собой конфликтные модели, а третья – является выражением стремления к диалогу. При этом последняя точка зрения обозревалась нами, исходя из учёта наличия нескольких вариантов её толкования: понимание веры и знания как абсолютно автономных сфер, как взаимодополнительных способов познания мира и как антиномичных, диалектических понятий.

В результате данного анализа было сделано заключение о том, что наиболее перспективной в условиях нашей современности, отвечающей основным потребностям человеческого духа, является позиция гармоничного, взаимообусловленного и взаимодополнительного сосуществования религиозной веры и научного знания. Данный этап нашей научной работы имеет принципиально важное значение для формирования четкой структуры последующего исследования. Выявление истоков представлений русских религиозных мыслителей о связи веры и знания в западной и отечественной философии будет проводиться нами именно в рамках указанной структуры. Этому и будет посвящена следующая глава данной диссертации.

Глава II. Влияние философской традиции на формирование представлений русских религиозных мыслителей о соотношении веры и знания

Для детального исследования проблемы соотношения веры и знания в русской религиозной философии начала XX в., необходимо выявить основные идейные истоки построения этой тематики. Указанное направление отечественной философской мысли представляет собой отдельный, достаточно важный её элемент. На протяжении всей истории русской мысли обнаруживается её зависимость от философских воззрений других времён и народов, прежде всего тех, которые составляют классику философской традиции. Отечественная философия следует общей линии развития европейской мысли от Античности и Средних веков до новейшего времени. В частности, формирование у русских мыслителей представлений по вопросу взаимодействия религиозной веры и научного знания происходит под воздействием западноевропейской традиции. При всём своеобразии, оригинальности отечественной философии не приходится сомневаться в наличии подобного влияния. Упоминания об этом мы находим в работах многих исследователей последней четверти XX – начала XXI вв..[1] Однако данный факт не должен приводить к утверждению о простом заимствовании и соединении в учениях русских философов отдельных идей мыслителей Запада. Как полагает современный исследователь Б.В. Яковенко, задача философствования отечественного ума состоит «в устранении основных противоречий и антиномий, которые до сих пор свойственны чужеземной

[1] Сведения по этой теме содержат следующие работы: Гайденко, П.П. Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьёва // Вопросы философии. – 1998. - №4. – с.75-93; Гайденко, П.П. Метафизика конкретного всеединства или Абсолютный реализм С.Л. Франка // Вопросы философии. – 1999. – с.114-150; Гайденко, П.П. Вл. Соловьёв и философия серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 472 с.; Барабанов, Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. – 1991. - №8. – с.102-116.; Буббайер, Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. – 328 с.; Гершензон, М.О. Славянофильство // Вопросы философии. – 1997. - №12. – с.68-72; Евлампиев, И.И. История русской философии. – М.: Высшая школа, 2002. – 584 с.; Клайн, Дж.Л. Гегель и Соловьёв // Вопросы философии. – 1996. - №10. – с.84-93.; Лисовенко, Н.А. Философия религии Марбургской школы неокантианства. – Киев: Наукова Думка, 1983. - 96с; Лосев, А.Ф. Вл. Соловьёв. – М.: Мысль, 1983. – 208 с.; Старченко, Н.Н. Славянофилы и классическая немецкая философия // Вопросы философии, 1989. - №3. – с.54-64.; Яковенко, Б.В. История русской философии. – М.: Республика, 2003. – 510 с.

мысли, и в преодолении присущих этой мысли трудностей».[1] Выявление теоретических истоков понимания указанной проблемы русскими философами в западноевропейской традиции будет способствовать глубинному осознанию особенностей самого национального философствования в этой сфере. Помимо идей западных мыслителей, важно будет выявить общетеоретическую базу построения учений С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева в лице представителей русской философии вплоть до конца XIX века. Концепции соотношения веры и знания как западных, так и отечественных мыслителей мы будем рассматривать, строго следуя логике построения нашей диссертационной работы, в рамках обозначенных выше вариантов историко-философского подхода.

Выполнение этих задач поможет нам в дальнейшем исследовании осуществить комплексный сравнительный анализ, обозначить параллели, выявить особенности учений русских религиозных философов начала XX вв. по проблеме взаимосвязи религиозной веры и научного знания.

2.1. Воздействие идей западных мыслителей на концепции соотношения веры и знания С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева

2.1.1. Приоритет веры, второстепенная роль знания

Вначале мы остановимся на усвоении варианта историко-философского подхода, при котором на первый план в бытии человека и общества выходит вера, а знанию отводится второстепенная, малозначительная роль. Из большого количества сторонников данной позиции обратимся к учениям о вере и знании Тертуллиана, Ансельма Кентерберийского, Августина Аврелия, Бернара Клервоского, Якова Бёме, Сёрена Кьеркегора. Взгляды именно этих мыслителей послужили основой для построения концепций большинства русских религиозных философов начала XX в..

Положения о превосходстве веры над знанием присутствуют в

[1] Яковенко, Б.В. История русской философии.. – М.: Республика, 2003. –с.20.

философских системах многих философов эпохи Средневековья. Это связано с господством в данный период религиозного мировоззрения, с акцентированием внимания на Священном Писании, истины которых считаются неоспоримыми. Как отмечает исследователь наших дней Л.А. Микешина, средневековый догматизм основывается на том, что абсолютная истина доступна лишь глубоко верующим людям, а неверующие в Бога и Откровение заблуждаются в познании.[1] Знание, находясь в прямой зависимости от веры, выступает лишь помощником в стремлении индивида обрести Бога, высшую Истину.

Христианский богослов, писатель Квинт Тертуллиан полагает, что вера служит непоколебимым основанием спасения человека, направляя разум к приобретению истинного знания. Вера постепенно созидается Богом в душе человека – величием дел, пророчествами, чудесами. Человек же, идя навстречу Богу, научается «верить Ему на прочных и разумных основаниях».[2] Вера по отношению к разуму, как считает Тертуллиан, всегда выступает нормой, направляя его к приобретению истинного знания. Данный феномен является не только первой ступенью, ведущей к знанию, но всегда предстаёт основанием любого знания, и в этом смысле стоит выше знания по своей самодостаточности. Регулятивное значение веры по отношению к знанию выражается в том, что она направляет и удерживает испытующий разум в сфере откровенных истин, содержащихся в вере. Отмеченные идеи Тертуллиана находят сторонников в русской философии. Объединяет этого христианского богослова и русского религиозного мыслителя Вл. Соловьёва понимание веры как непоколебимого основания спасения человека, как пути разума к обретению высшего знания. Отечественный религиозный философ И.А. Ильин также считает веру «первичной силой человеческой жизни»,[3] на основе которой формируются другие способности личности. Причём такое привилегированное положение веры никак не зависит от того, осознают ли это

[1]Микешина, Л.А. Философия познания. Полемические главы. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – с.162
[2] Тертуллиан. О покаянии // Богословские труды. – с. 224.
[3] Ильин, И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – с.137.

люди или нет. Об этом же свидетельствуют и слова К.Н. Леонтьева, утверждающего: «когда веришь, тогда знаешь»,[1] что именно является объектом веры.

В рамках исследуемого подхода, проводит свои рассуждения средневековый мыслитель Ансельм Кентерберийский. Он решительно ставит веру выше разума, подчёркивая, что догматы христианского вероучения есть истина. Вера, согласно этому мыслителю, предшествует разуму (fides praecedit intellectum), и её положения составляют норму для него.[2] В основоположениях веры истина человеку дана, но она часто требует разыскания. Именно для этой цели Бог и наделил человека разумением. Мировоззренческий девиз А. Кентерберийского о «вере, ищущей разумения» составляет основную идею схоластической философии – идею оправдания вероисповедных формул средствами человеческого разума. Христианский теолог считает оплошностью если, уже укрепившись в вере, мы не стремимся исследовать то, во что веруем. Русский мыслитель С.Н. Булгаков, соглашаясь с этой идеей, в свою очередь, утверждает, что «вера не отрицает гнозиса, напротив, она порождает его, и оплодотворяет».[3]

О превосходстве веры над разумом, о преобладании иррационально-волевых факторов над факторами рационально-логическими, упоминает и представитель патристики, христианский теолог Августин Аврелий. Его решение соотношения веры и разума состоит в принижении разума, который без помощи христианского Откровения не способен обосновать, в сущности, ни одной истины. Августин приходит к выводу о том, что для достижения истины больше подойдёт путь, «не тот, который начинается от разума, а затем ведёт далее … к вере, а, наоборот, тот, который начинается от веры, а затем ведёт далее, от Откровения к разуму».[4] Отношение между разумом (знанием) и верой, по мнению философа, двустороннее. Поскольку нужно видеть пользу

---

[1] Леонтьев, К.Н. Восток, Россия и славянство. – М.: Республика, 1996. – с.222.
[2] Цит. по: Соколов, В.В. Средневековая философия. – М.: Высшая школа, 1979. – с.138 – 139.
[3] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – с.32.
[4] Жильсон, Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре средневековья. – Киев, 1992. – с.12.

веры, понимать формулу вероучения и уметь распознать истинный авторитет, разум предшествует вере, но поскольку вера подготавливает к пониманию своего внутреннего содержания, она предваряет разум (знание). Задолго до Фомы Аквинского, Августин, делая акцент не на противоразумности, а на сверхразумности положений религиозной веры, проводит концепцию гармонии веры и разума. Тем самым, сфера веры совершенно совпадает со сферой божественного разума, а вера, в принципе, является рациональной. Августин приходит к заключению, что вера и разум нерасторжимо связаны, ведь как нет разумного познания без веры, так нет и веры без познания. С христианским теологом соглашается русский религиозный философ С.Л. Франк, утверждая, что «вера только дополняет жизненную мудрость неверующего достоверным знанием иной реальности»,[1] но никак не может противоречить сфере разума. Идеи Августина присутствуют и в философии А.Ф. Лосева, который называет веру и разум двумя законными методами познания, обуславливая это «двусоставностью человеческой природы и существованием духовной и чувственной реальности».[2]

Следует упомянуть ещё одного средневекового автора, считающего единственно верным путь веры, а не разума, - Бернара Клервоского. Его учение отчасти находит отражение в русской философии. К примеру, отечественный мыслитель К.Н. Леонтьев в своём творчестве затрагивает идею Средневековья о превосходстве веры над разумом. Хотя ум русского мыслителя ещё не хочет признавать своего второстепенного положения перед непостижимыми тайнами веры, и этот «разлад гордого ума и стремящегося к вере сердца был для него мучителен».[3]

Русская философия также поддаётся воздействию идей о доминировании веры над знанием, выработанных в средневековой немецкой мистике (Мейстер Экхарт, Якоб Бёме и др.). Многие знаменитые отечественные мыслители не могут удержаться от крена в сторону этой традиции. Такие

---

[1] Франк, С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. – с.245.
[2] Лосев, А.Ф. Диалектика мифа // Миф – число – сущность. М., 1994. – с.111.
[3] Поселянин, Е. Леонтьев. Воспоминания // К.Н.Леонтьев: pro et contra. Кн.1. – СПб.: РХГИ, 1995. –с.185.

увлечения обнаруживаются у Вл. Соловьёва, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева. Один из представителей мистической философии Я. Бёме полагает, что «неверие – это сети дьявола»,[1] который тем самым стремится сделать людей гордыми, жадными, завистливыми, злыми, ненавидящими друг друга. С таким пониманием неверия соглашается русский религиозный философ Г.В. Флоровский, считая своё время «веком неверия, а значит – веком неуверенности, неразберихи и отчаяния».[2] По его мнению, в современном мире так много людей не имеют надежды именно потому, что они потеряли всякую веру. Идея Я. Бёме о том, что энергия мозга в голове своим источником имеет силу сердца, получает поддержку в среде отечественных авторов. Например, С.Н. Булгаков отмечает, что не являющийся первоначалом в постижении мира разум «зависит от показаний бытия, от некоторого мистического и метафизического опыта».[3] Согласно С.Н. Булгакову, система Бёме «есть особая форма мистического рационализма», в котором отсутствуют все антиномии, и царит закон «непрерывности мышления».[4] Вл. Соловьёву также близко понимание мистического знания как предмета теории познания. Этот предмет, составляя «совокупность умственных или интуитивных актов лица, не имеет дела с религией».[5] Вл. Соловьёв указывает, что в целом мистицизм нужен человечеству и может косвенно быть полезен как для подъёма распустившихся помыслов людей, так и для переноса мистических ощущений в область православного мировоззрения.

Говоря о концепциях, утверждающих приоритет веры над знанием, нужно обратить внимание на датского философа, «рыцаря веры»[6]
С. Кьеркегора. Он полагает, что вера не терпит доказательства, она должна рассматривать его как своего врага. Ведь, рассудок не может «ни помыслить парадокс, ни понять его и только отмечает, что здесь, очевидно, скрывается

[1] Бёме, Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – Репринтное изд. 1914г. – М.: Политиздат, 1990. – с.333.
[2] Флоровский, Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – с.651.
[3] Булгаков, С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. В 2-х т. Т.1. – с.315.
[4] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – с.148-149.
[5] Даам, Х. Свет естественного разума в мышлении Вл. Соловьёва // Вопросы философии. – 1992. - №8. – с.135.
[6] Цит. По: Быховский, Б.Э. Кьеркегор. – М.: «Мысль», 1972. – с.103.

что-то для него гибельное».[1] Исходя и этого, разум должен очистить место для веры. Этот мыслитель в качестве девиза всей жизни выдвигает призыв: «Надо верить!». Вера для Кьеркегора представляет собой чисто субъективное, идущее изнутри эмоционально-волевое отношение к истине.[2] Философ приходит к выводу, что вера не противопоставляется знанию, а выступает анти-знанием. Отдельные идеи С. Кьеркегора перенимают представители русской философии. К примеру, отечественный мыслитель Л. Шестов также большую роль отводит феномену веры, которая в единстве с волей человека может преобразовать его жизнь. Однако вера, согласно Л. Шестову, всё-таки совместима со знанием, она может быть понята как «расширение» разума, а не как его полное отрицание.[3]

Итак, концепции западных мыслителей, утверждающие приоритет религиозной веры перед научным знанием, пользуются популярностью в кругу русских философов. При этом доминирующая роль отводится именно христианской вере. Хотя, по мнению некоторых современных исследователей, например, А.Л. Новикова,[4] аппеляция религиозных философов к вере отнюдь не сопровождается постоянными оглядками на официальную церковь и чисто религиозные догматы. Большинство христианских мыслителей ставит своей целью защиту идеи «высшей разумной веры» и, как следствие этого, утверждение его гносеологических потенций.[5] Тем самым здесь явно обнаруживается углубленное осмысление отечественными мыслителями концепций западных авторов, о чём мы упоминали выше.

2.1.2. Приоритет знания перед верой

Среди представителей направления, утверждающего превосходство знания перед верой в вопросе их соотношения, отметим именно тех, кто оказал влияние на становление взглядов русских религиозных философов начала XX

---

[1] Кьеркегор, С. Философские крохи // Вопросы философии. – 2004. - № 1. – с.169.
[2] Kierkegaard, S. Gesammelte Werke. – Dusseldorf – Koln, 1951 – 1962. – 121.
[3] Цит. по: Евлампиев, И.И. История русской философии. – М.: Высшая школа, 2002. – с.295.
[4] Новиков, А.Л. Вера как гуманитарная ценность (мировоззренческий и гносеологический аспекты) // Наука глазами гуманитария. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 688 с.
[5] К примеру, В. Соловьёв считал христианство образцом «разумной религии», сумевшей преодолеть «неразумную веру» древних греков. См.: Соловьёв В. Вера, разум и опыт // Вопросы философии. – 1994. - №1. – с.111-128.

в. по рассматриваемой теме. Это, прежде всего, Пьер Абеляр, Р. Декарт, Б. Спиноза, К. Фихте, К. Маркс, Ф. Энгельс.

В целом, данный подход обнаруживает достаточно мало своих сторонников в отечественной философской мысли. Ведь русская религиозная философия начала XX в. потому и получила такое название, что отмечала особую, достаточно важную роль именно веры, а не знания в жизни как отдельного человека, так и общества в целом. Однако воззрения западных мыслителей-рационалистов анализируются отечественными философами, что в какой-то степени накладывает отпечаток на их учения.

Начиная со средневекового мыслителя Пьера Абеляра, предлагается делать акцент на преимуществе знания перед «слепой» верой. Этот философ открыто ставит задачу рационально обосновывать богооткровенные истины, «ибо, сомневаясь, мы приходим к исследованию; исследуя, достигаем истины».[1] Если бы мы не могли исследовать веру, то нельзя было бы опровергнуть ни единого заблуждения. Мыслитель с уверенностью заявляет, что только понимание догмата делает возможным веру. То есть Абеляр подходит к предположению конструируемости веры. Однако, рационализм мыслителя, максимально поднимая значение человеческого разума, объективно подрывает устойчивость догматов христианского вероучения, и снижает их обаяние в глазах верующих. Сакрализируя знание, средневековый философ рационализирует веру, вследствие чего из неё «исключается весь мистический и жизненный момент».[2] Это приводит к тому, что вера выступает в качестве принятой по доверию системой знания. Призыв Абеляра рационально обосновывать божественные истины не находит сторонников в русской философии. Религиозный мыслитель Н.А. Бердяев называет эту цель неправомерной, так как «наука совершенно не компетентна решать вопросы, связанные с религией, её область принципиально иная, чем область религии».[3]

---

[1] Абеляр, П. «Пролог» к «Да и Нет» // История моих бедствий. – М., 1959. – с.121.
[2] Мудрагей, Н.С. Знание и вера: Абеляр и Бернар // Вопросы философии. – 1988. - № 10. – с.137.
[3] Бердяев,Н.А. Наука о религии и христианская апологетика // Путь. Кн.1. – М., 1992. – с.685.

Но, по мнению современного исследователя А.Л. Новикова,[1] «дерзость» П. Абеляра, нарушавшая безусловный примат веры над знанием, излишне преувеличена историками, ведь высшая истина самой веры остаётся всё же недоступной человеческому разуму.

Акцентирование внимания на приоритете разума при решении проблемы соотношения веры и знания особенно ярко проявляется в эпоху Просвещения, во времена становления классического рационализма. Как отмечает К. Бринтон, в целом эта эпоха представляет собой переход «от веры в загробный рай к вере в рационально устроенный естественный рай на земле… который вот-вот должен наступить».[2] Представитель классического рационализма Р. Декарт, продолжая традицию платонизма, в своей философии, противопоставляя познавательные способности – мышление и чувственное восприятие, главное место отводит разуму. Декарту путь разума представляется как некий переход от очевидных понятий, данных Богом, к сложнейшим построениям человеческого ума. Бог у этого мыслителя становится гарантом постижимости мира и объективности человеческого познания. Благоговение перед богом оборачивается глубоким доверием к разуму. Ведь, согласно методу Декарта, не нужно принимать на веру ничего того, о чём нет достоверных знаний. Проводя анализ творчества этого философа, многие русские мыслители с некоторыми его идеями соглашаются, а иные – не принимают. Касательно П.Я. Чаадаева можно говорить о его рационализме и характеризовать его религиозные убеждения как «своеобразный религиозный рационализм».[3] Также расширяет права разума до признания его возможности судить об истинности той или иной религиозной доктрины и отечественный религиозный философ Вл.С. Соловьёв. По его мнению, права разума в самой сфере религиозной веры проистекают из того, что «не одна, а несколько религий утверждают безусловную достоверность

[1] Новиков, А.Л. Вера как гуманитарная ценность (мировоззренческий и гносеологический аспекты) // Наука глазами гуманитария. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 688 с.
[2] Бринтон, К. Истоки западного образа мысли. – М.: Московская шк. политич. исс-ний, 2003. – с.195.
[3] Кузнецов, И.В. Метафизический кризис. П.Я.Чаадаев и судьба философии в России // Вопросы философии. – 1997. - №8. – с.184.

своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым, подвергая свои притязания исследованию свободной мысли».[1] Постоянно колеблясь между стремлением возвысить разум и желанием ограничить его свободу, всё же, в конце жизни, Вл.С. Соловьёв оказывается весьма строгим и непреклонным врагом всякого картезианства. Не разделяет позиции Декарта и русский мыслитель С.Л Франк, который задачу разума видит в том, чтобы расширить дорогу к вере, но отнюдь не в том, чтобы создавать веру или разумом оправдывать её.

В рамках анализируемого подхода, следует упомянуть представителя рационалистической традиции Б. Спинозу. Нидерландский философ утверждает, что истинный разум, обладая достоверностью, никогда не может погибнуть или испытать изменения, так как «он создан не внешними причинами, а Богом».[2] Идеи Спинозы о знании, вере, соотношении этих феноменов отчасти заимствует, отчасти переосмысливает русский религиозный философ С.Л. Франк. Отечественный мыслитель, признавая, что научное знание связано с риском субъективности, тем не менее, называет его единственно доступным человеку способом «достигнуть максимума осуществимой достоверности, точности».[3] С.Л. Франк соглашается с мнением Спинозы о божественном происхождении разума, полагает, что знание удостоверяет нас в бытии Божественного, вечного начала Истины».[4]

Также необходимо сказать и об одном из представителей немецкой классической философии И.Г. Фихте. Рассматривая представления этого мыслителя о решении проблемы соотношения веры и знания, вряд ли можно утверждать, что они оказывают важное влияние на русских мыслителей. Скорее эти идеи подвергаются критике. И на это есть свои причины. Немецкий философ утверждает, что «мир существует только в знании, и само знание есть

---

[1] Соловьёв, В.С. Собр. Соч. – М., 1903. – Т.8. – с.193.
[2] Спиноза, Б. Избранные произ-я. В 2-х т. – М.: Гос-ое Изд-во Политич. лит-ры, 1957. – Т.1. – с. 163, 356.
[3] Франк, С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – с. 300, 10.
[4] Франк, С.Л. «Смысл жизни» // Педагогическое наследие русского зарубежья, 20-е годы. – М., 1993. – с. 12 – 23.

мир».[1] То есть знание у Фихте – это не просто интеллектуальная игра, а средство рационального господства над природой и обществом, увенчивающаяся в философском построении немецкого мыслителя понятием Бога. Знание находится на высшей ступени иерархии отношений человеческого сознания к миру, возвышаясь над чувственным, рассудочным, нравственным и религиозным отношениями. Знание обладает преимуществом перед религиозной точкой зрения благодаря наукоучению. Фихте во многом сохраняет верность традиции кантовского критицизма с его однозначной ориентацией на логический идеал научного знания и понимания категорического императива в качестве единственно верного. Абсолютное знание как особый термин означает у немецкого философа, что абсолютное предстает перед людьми только как знание и, только в таком качестве, может быть предметом науки. Анализируя творчество И.Г. Фихте, П.П. Гайденко отмечает, что наукоучение «раскрывает генезис религии», представляет собой «особую, новую теологию очищенного от ложных извращений христианства».[2] В противовес этому «непостижимое начало» выполняет в системе немецкого мыслителя функции Бога, и само является предметом не знания, а веры. Такие взгляды имеют мало сторонников в русской философской традиции. Тем не менее, как подчеркивает С.Н. Булгаков, «Фихте нельзя миновать, его не может забыть философия, ибо им внесено в её историю действительно нечто новое».[3] Это высказывание подтверждает тот факт, что размышления указанного немецкого философа, хотя и с позиции критики, всё же находят отражение в русской религиозной философии начала XX в.

Особо следует остановиться на решении проблемы соотношения веры и знания, предложенном марксистами – К. Марксом и Ф. Энгельсом. В идейной атмосфере России 80-90-х гг. XIX в. учение К. Маркса пользуется авторитетом среди представителей интеллигенции. Многие русские мыслители интересуются теорией марксизма, и даже некоторые из них вступают в ряды

---

[1] Фихте, И.Г. Факты сознания. Соч. Т.2. – с.641.
[2] Гайденко, П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. – М.: Наука, 1990. – с.114.
[3] Булгаков, С.Н. Соч. в 2-х т. – М.: Наук, 1993. – Т.1. – с.516.

этого течения. Так, юношеский нигилизм С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и других русских философов, проявляющийся в отрицании всех общепризнанных ценностей, в том числе и религиозных, на несколько лет делает этих мыслителей «легальными марксистами». Это довольно аморфная группа писателей включает П.Б. Струве, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, М.И. Туган-Барановского, которые рассматривают марксистскую теорию с теоретической, а не политической точки зрения. Понимание религии как К. Марксом («стенание подавленного творения», духовность бездуховного мира»[1]), так и Ф. Энгельсом («фактическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни»[2]) принимают и некоторые отечественные мыслители. По мнению К. Маркса и Ф.Энгельса, критика религии как продукта несовершенной социальной жизни людей освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал и строил свою жизнь на разумных основаниях. Обладающий авторитетностью призыв К. Маркса относиться к религии с ожесточённой враждебностью, стремиться освободить, излечить людей от религиозного безумия, от духовного рабства и, при помощи познания сил природы, изгонять богов оказывает влияние на отдельные этапы творчества русских философов. С.Л. Франком в его марксистский период руководят внешние воздействия. Данное учение привлекает русского философа попыткой нарисовать цельную картину мира. Это связано с тем, что в отмеченный период важнейшей стороной религиозного сознания С.Л. Франка выступает ощущение гармонии мироздания. Но разрыв с марксизмом представляет собой его личную внутреннюю реакцию. Как бы то ни было, чувства русского мыслителя не могут прийти в равновесие с положениями марксистского течения, и С.Л. Франк отказывается от него.

Начало XX века приносит заметные изменения в духовную жизнь российского общества, проявляющиеся, прежде всего, в коренном сдвиге в

---

[1] Цит. по: Реале, Д., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т.4. – с.125.

[2] Энгельс, Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом. – М.: Политиздат, 1583. – XII. – с.321.

мировоззрении мыслящих кругов России. Такие мировоззренческие установки как атеизм, позитивизм, материализм, - перестают удовлетворять некоторую часть русской интеллигенции, в которой «пробудился интерес к религиозно-православным истокам культуры, а также к философско-метафизическому наследию как отечественного, так и европейского прошлого».[1] К примеру, С.Н. Булгаков, «целиком отдавшийся усвоению и развитию» идей атеизма и марксистского материализма в начале XX века «трудно и мучительно», освобождаясь от «гипноза» этого влияния, переходит на позиции религиозной веры и идеалистической философской традиции. И, уже став религиозным философом, считая религию определяющей силой в духовной жизни человека, он, характеризуя личность К. Маркса, пытается найти истоки отрицательного отношения марксизма к вере, религии.[2] Подобная кардинальная смена взглядов была характерна не только для С.Н. Булгакова, но и для многих представителей русской религиозной философии.

Как нами будет рассмотрено ниже, на становление взглядов о соотношении веры и знания русскими философами оказывает влияние концепция немецкого мыслителя И. Канта. Однако, в рамках анализируемого подхода, мы считаем нужным упомянуть идеи представителя философии неокантианства – Г. Когена. Он, будучи главой марбургской школы неокантианства, рассматривая вопрос о месте религии в мышлении человека, о соотношении её с различными сферами культуры, переосмысливает учение И. Канта. Он уверен, что главной проблемой знания является абсолютный истинный Бог. А религиозную веру Коген определяет как высшую непреходящую ценность культуры человечества. Разум рассматривается немецким мыслителем как условие, требование которого Бог мог бы выдвигать в отношении к человеку: «разум есть Бог и человек одновременно».[3] Таким образом, разум указывает на функциональное значение проблемы Бога и человека.

---

[1] Хохлова, Е.И. Человек и культура в творчестве С.Н.Булгаков. – Орёл: «Вариант В», 1999. – с.15.
[2] Карл Маркс как религиозный тип // Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Наука, 1993. – Т.2. – с.241.
[3] Cohen, H. Religion der Vernunft aus dem Quellen des Judertums. – Berlin, 1918. – s.104.

Однако такой рационализм Когена русскому религиозному философу Вл. Соловьёву представляется неправомерным. Отечественный мыслитель А.Ф. Лосев считает ошибкой требование неокантианства, согласно которому «проверка истинности знания совершается при помощи познавательного процесса».[1] Тем самым, идеи западных мыслителей непросто заимствуются, но и подвергаются критике, а порой и отвергаются.

Подытоживая рассмотрение этих двух конфликтных моделей соотношения веры и знания, можно, обратившись к размышлениям исследователя В. Несмелова, провести следующие параллели.[2] Два указанных подхода можно сравнить с двумя этапами в создании союза веры и знания. Первый этап В. Несмелов, прибегая к терминологии И.А. Ильина, называет этапом «верующего знания», на котором вера создаётся логикой мысли и обретает статус своеобразного «положительного знания». Однако на смену ему приходит этап «знающей веры». Именно на этом уровне все положения знания человека предстают различными выражениями его веры.

2.1.3. Сосуществование веры и знания

Наконец, проведём исследование концепций представителей западной философии, учитывая несколько вариантов третьего подхода к решению проблемы соотношения веры и знания (независимость веры и знания, взаимодополнительность, гармония этих феноменов и их антиномизм).

В рамках освещения варианта соотношения веры и знания, согласно которому эти феномены предстают самобытными, автономными сферами, следует упомянуть идеи английского философа Дж. Локка. В его творчестве нет ссылок на гармоничное сочетание религиозной веры и научного знания. Однако он не согласен с теми, кто противопоставляет эти феномены. По его мнению, «вера есть не что иное, как твёрдое согласие ума», а «оно может быть дано только на разумном основании и потому не может быть

[1] Лосев, А.Ф. Вл. Соловьёв. – М.: Мысль, 1983. – с.80.
[2] Несмелов, В. Наука о человеке // Русская религиозная антропология. – М., 1997. – Вып.3. Т.1. – с.283.

противопоставлено разуму».[1] При этом человеку присущ не только ясный свет разума, ведь по большей части он живёт в условиях сплошной вероятности. А так как в большинстве своём достоверное знание ограничено, то в некоторых сферах жизни личность руководствуется верой. Эти идеи находят своих последователей в русской философской мысли. Например, Л.Н. Толстой отмечает, что вера, являясь основанием и границей разума, придаёт «разумность разуму».[2] А проведённое Локком разграничение истинной и ложной веры, можно обнаружить и в философских изысканиях представителя народничества – П.Л. Лаврова, который таким образом пытается разграничить понятия «религиозной» и «нерелигиозной» веры.[3] Подобное выделение видов веры, начавшееся ещё на Западе в XVII в., начинает плавно перетекать в отечественную философию.

Среди приверженцев представлений о взаимообусловленности, гармонии упомянутых феноменов, необходимо назвать Августина Аврелия, Фому Аквинского, Эразма Роттердамского. Взгляды о гармонии, взаимодополнительности веры и знания, разделяемые многими представителями отечественной философской мысли, уходят своими корнями в Античность, в частности приписываются Августину Аврелию. Мы уже упоминали имя этого известного философа в рамках первого подхода, утверждающего первенство веры перед знанием. Следует ещё раз подчеркнуть, что именно Августин является автором представлений о взаимодополнительности и взаимообусловленности религиозной веры и научного знания.

Традиционно полагается считать создателем учения о гармонии веры и знания значимого мыслителя средневековой философии – Фому Аквинского. Этот философ оказывает большое воздействие на формирование концепций русских религиозных мыслителей по отмеченной проблеме. Согласно Аквинскому, несхожесть между верой и разумом, прежде всего, отличие их

---

[1] Локк, Дж. Избр. филос. произв. В 2-х т. – М., 1960. – Т.1. –с.665.

[2] Цит. по: История русской философии./ Под ред. М.А.Маслин и др. – М.: Республика, 2001. – С.278.

[3] Лебедев, А.А. «Последняя религия» // Вопросы философии. – 1989. - №1. – с.44.

методов, вполне допустима и необходима. Однако «первая причина» (Бог), которая есть источник веры и знания и цель познания, предопределяет их согласованность. Откровение и разум не противоречат друг другу, а обладают одной и той же основой – божественным интеллектом. Как отмечает польский исследователь Ю. Боргош, Аквинат, учитывая опыт средневекового спора об отношении веры и разума, понимает, что лучше не подвергать суду разума те истины Откровения, которые противоречат правилам человеческого мышления.[1] Соответственно, вера предполагает принятие интеллектом того, что он не рассматривает как истинное, и это является либо одним из основных принципов, либо одним из необходимых выводов. Акт веры не может быть вызван рациональным свидетельством, но предполагает вмешательство воли. Поскольку, «невозможно, чтобы один и тот же человек верил во что-либо, и одновременно видел это … точно так же невозможно, чтобы одно и то же было для одного и того же человека объектом и науки и веры».[2] Фома приходит к выводу, что некоторые истины могут быть достигнуты разумом, поэтому вера может ссылаться на разум. Со своей стороны, и разум может оперировать некоторыми тологическими истинами. Отсюда появляется возможность гармонии между разумом и верой. Концепция гармонии этих феноменов, провозглашаемая Аквинатом, в принципе, является центральной идеей в учениях соотношения веры и знания практически всех представителей русской философской традиции начала XX веков. В случае конфликта, как полагает средневековый теолог, решающим является «критерий истин Откровения, которые превосходят своей истинностью и ценностью рациональные доказательства».[3] О такой же значимой роли веры говорят и религиозные философы начала XX вв. (Н.С. Булгаков, И.А. Ильин, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, А.Ф.Лосев), тем самым, подчёркивая свою принадлежность к религиозной философской мысли. Например, С.Л. Франк убеждённо заявляет, что «можно найти знание, не убивающее веру, и веру,

[1] Боргош, Ю. Фома Аквинский. – М.: «Мысль», 1975. – с.39 – 41.
[2] Цит. по: Жильсон, Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. – Киев, 1992. – с.36.
[3] Боргош, Ю. Фома Аквинский. – М.: «Мысль», 1975. – с.43.

не противоречащую знанию».[1]

После Фомы Аквинского о гармонии веры и знании начинает говорить известный учёный-гуманист, богослов Возрождения Эразм Роттердамский. Он полагает, что человеческое знание и вера связаны преемственностью в предусмотренном Богом мировом порядке и образуют нерасторжимую гармонию. Тот, кто отделяет веру от разума или противопоставляет христианство философии, тот не понимает, что значит быть христианином. Знание имеет пропедевтическое значение для христианской веры и служит подготовкой, а не противоположностью другому её этапу, сверхразумному. На высшем – христианском – этапе человеческого развития разум оказывается внутри веры, становится её неотъемлемой составной частью. Знание служит укреплению веры, пониманию Священного Писания. Согласно Эразму, для борьбы с пороками требуется два вида оружия – молитва и знание.[2] Однако, если Фома Аквинский, говоря о гармонии веры и знания, считает, что вера ведёт за собой знание, то Эразм усиливает роль знания, делая этот элемент практически равноценным вере. О таком же гармоничном соотношении указанных феноменов говорят многие представители русской религиозной философии начала XX в. Н.А. Бердяев отмечает, что вера заключает в себе полноту знания, а в основе знания лежит вера. Отечественный мыслитель приходит к выводу, что мир знания и мир веры должны быть сведены в одну плоскость.[3] С. Л. Франк считает необходимым, чтобы рациональное, объективное знание опиралось на какой-то авторитет вне своих пределов.[4]

Наконец, нужно рассмотреть ещё один вариант соотношения веры и знания, представители которого говорят об антиномизме данных явлений, их диалектике. Этот вариант можно отобразить разновидностью концепции гармонии веры и знания. Ведь одно из значений понятия «антиномия»

---

[1] Франк, С.Л. Знание и вера // Приложение к кн.: Н.Бердяев. Духовный кризис интеллигенции. – М., 1998. – с.336.
[2] Эразм Роттердамский. Философские произ-я. – М.: «Наука», 1986. – с.98 – 99.

[3] Бердяев, Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон+, 1998. – с.262.
[4] Буббайер, Ф. С.Л.Франк. Жизнь и творчество русского философа. – М.: РОССПЭН, 2001. – с. 193.

представляет собой сочетание обоюдно противоречащих высказываний о предмете, допускающих одинаково убедительное логическое обоснование.

Идея противоречия, сочетания и единства противоположностей была присуща учениям Платона и Плотина. Далее понятие антиномия приобретает философский смысл в концепциях диалектиков И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля. Необходимо проанализировать взгляды античного мыслителя Платона по исследуемой нами проблеме. Он выделяет два важных аспекта всякой умственной деятельности: наличие некоторого «содержания» и отношение к нему, то есть его принятие или непринятие. Различные по форме акты принятия, согласия обозначаются терминами «достоверное знание», «убеждение», «вера» и др. Разделение мира на умопостигаемый и видимый соответствует различию между знанием и представлением. При этом Платон выдвигает тезис о непознаваемости идей для человека и непостижимости мира вещей для божества. Подобный антиномизм свойственен всему миру в целом. Платон относит знание к бесцветной, бесформенной и неосязаемой сущности, «зримой только для одного кормчего – разума».[1] Основной пункт теории познания античного философа – отрицание роли чувств как источника знания и опора на чистое мышление, которое одно обладает способностью непосредственно созерцать идеи. Положения Платона были осмыслены и отчасти заимствованы представителями отечественной философии, в частности Вл. Соловьёвым, С.Н. Булгаковым, С.Л. Франком. Рассуждения о знании, познании мира свойственны раннему творчеству С.Н.Булгакова, в период его увлечения марксизмом. Однако, с 1900г. поворот к религиозности заставляет русского мыслителя пересматривать свои позиции. И философ начинает отмечать, что вера «не чужда разума, но является выражением высшей разумности».[2] Один из диалогов античного мыслителя – «Теэтет» - указывает на понимание знания как некоего единства, в котором бы соединились чувства и умственные способности. Причём в обязанность

[1] Платон. Федр // Платон. Соч. в 3-х т. - М.: Мысль, 1970. – Т. 2. с.183. 247. C – D.
[2] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – с.28.

последних должно входить осмысление чувственного опыта. Можно предположить, что идея Всеединства Вл.Соловьёва, положившая начало целому направлению русской философии имеет своим источником представления Платона о неком единении ума и чувственности.

Гносеологическая концепция Плотина – основателя направления неоплатонизма, которого также можно назвать «антиномистом», - базируется на сугубо умозрительном истолковании знания. Он выделяет в человеке душу умопостигаемую, наиболее близкую к божеству и душу чувственную. При этом божественный ум переходит в множественность умов, а божественная душа – в отдельные души. Единственным способом приблизиться к божественному первоначалу Плотин считает экстаз или редкие моменты познавательного исступления, когда человек поднимается над телесным миром. Согласно отмеченной антиномии, греческий мыслитель приходит к выводу, что в экстатическом состоянии человек большей частью своей души приближается к божеству. В этом и состоит главный компонент учения философа, начавшего одним из первых исследовать проблему соотношения рационального и внерационального осмысления мира. Единство субъекта и объекта достигается посредством мистической интуиции, которая оторвана от рационально-логической сферы и даже противопоставлена ей. Похожие идеи присутствуют в творчестве Вл. Соловьёва. Анализируя воззрения русских философов, исследователь Х. Даам отмечает, что внутренняя (мистическая) связь субъекта со всем существующим выражается «в тройственном существенном акте веры, воображения и творчества»,[1] тогда как внешнее (эмпирическое) отношение субъекта к познаваемому выражается в его чувственном опыте. Явное отражение идей Плотина можно обнаружить и в книге Н.О. Лосского «Обоснование интуитивизма» (1903), где автор своей целью ставит открытие онтологических условий возможности интуиции как непосредственного восприятия реальности, независимой от наших

[1] Даам, Х. Свет естественного разума в мышлении Вл.Соловьева // Вопросы философии. – 1992. - №8. – с.141.

познавательных актов. Неоплатонизм имеет и своих оппонентов в русской философии. Н.О. Лосский критически исследует теорию познания этого направления философской мысли в своей книге «Основные проблемы теории познания» (1919). Он приходит к выводу о том, что логическое познание не может, как таковое, «дать нам знания об отношениях, переходе, движении и тому подобном и совершенно невозможно без интуиции».[1] Здесь мы обнаруживаем стремление привести логические моменты в некое согласие, единство с нерациональными, интуитивными элементами, а не желание обособить, противопоставить данные виды познания.

Антиномичный, диалектический подход к решению проблемы соотношения веры и знания свойственен и представителю немецкого идеализма, диалектику И. Канту. В рамках данного философского направления, наука рассматривается уже не как нечто противоположное донаучным формам знания, сколько как естественное развитие этих мифологически-донаучных форм. При этом проблема обоснования знания, впервые чётко сформулированная Кантом, сохраняет своё значение для всей последующей философии. Немецкий мыслитель различает следующие виды знания: 1) происшедшее из опыта (эмпирическое), 2) происшедшее из общего правила, которое когда-то было заимствовано из опыта (теоретическое) и 3) совершенно не зависимое ни от какого опыта. Последний вид является априорным, чистым знанием, признаками которого являются «необходимость и строгая всеобщность».[2] Нечто схожее в понимании знания можно обнаружить в творчестве Вл. Соловьёва. Русский мыслитель уверен, что «во всяком нашем познании, как физическом, так и метафизическом, есть чисто априорный элемент, поскольку всякое наше познание есть действие нашего ума...».[3] Но отличие всё же можно обнаружить. Дело в том, что априорные формы рассудка трактуются у Канта как исключительное достояние

[1] Лосский, Н.О. История русской философии. – М.: Высшая школа, 1994. – с.290.
[2] Кант, И. Соч. в 6т. – М.: «Мысль», 1964. – Т.3. – с.106.
[3] Даам, Х. Свет естественного разума в мышлении Вл. Соловьёва // Вопросы философии. – 1992. - №8. – с.133.

человеческого субъекта, а у Вл. Соловьёва они являются объективно-существующими идеями.

Кант делает вывод о том, что знание, выходящее за пределы опыта, не может претендовать на истину, так как оно черпает своё содержание лишь из чувственных восприятий. Лучше будет, если люди ограничатся опытом. Принцип согласования всего содержания знания с формальными условиями всякого возможного опыта, то есть априорными формами чувственности и мышления является «основоположением, с которым Кант связывает свой, по его собственному выражению, Коперниковский переворот в философии».[1] Однако, как считает русский философ Н.Ф. Фёдоров, Кант, ограничив знание опытом, обрёк его на «вечное детство». Это связано с тем, что такое знание оставляет за своими границами метафизику, агностицизм, да и вообще нечто непознаваемое. Согласно И.Канту, человеческий разум автономичен, ибо «человек предписывает законы природе, а Бог сохраняется лишь в виде умозрительной идеи о неопределённом творце всего сущего».[2] Большинство русских философов не принимают эту автономию человеческого разума. Согласно Вл. Соловьёву, «всякий человек должен признавать, что всё зависит от высшего разумного начала», то есть человек, осознавая своё зависимое положение, «должен подчинять все свои действия «воле Отца», говорящего через разум и совесть».[3] Если с точки зрения И. Канта, религия существует «в пределах только разума», то по мнению Вл. Соловьёва, скорее разум существует «в пределах только религии». Это ещё раз подтверждает наличие оригинальности и самобытности русской философии, а не обычного заимствования идей Запада.

Своеобразной вершиной критики И. Канта на русской почве по поводу его теории познания является интуитивизм Н.О. Лосского, который своим учением пытается составить её систематическое опровержение. Как считает русский мыслитель, «подлинное научное мировоззрение ставит во главе всей

[1] Ойзерман, Т.И., Нарский И.С. Теория познания И.Канта. – М.: Наука, 1991. – с.45.
[2] Длугач, Т.Б. Проблема времени в философии И.Канта и П.Флоренского // Кант и философия в России. – М.: Наука, 1994. – с.186.
[3] Соловьёв, Вл. Соч. в2-х тт. – М., 1988. – Т.1. – с.180-181.

системы знаний учение о Боге и творении Им мира, в основе которого лежат духовные начала».[1] Также критиком Канта по вопросу рационализма становится русский мыслитель П. Флоренский. Последний не соглашается с немецким философом, полагая, как и Вл. Соловьёв, что «сфера разумения всегда опосредована верой, и… разум существует «в пределах веры».[2] Соответственно, опора на собственный разум не может удовлетворить религиозного мыслителя.

И.Кант подходит к решению задачи, которая не ставилась его предшественниками: объяснить особенности философского знания. Данный феномен немецкий автор выводит за пределы опыта, ставя его в один ряд с такими вещами как душа, свобода и т.д. Это знание, необходимое лишь для практической деятельности, являясь предметом веры, не претендует на достоверность. Как писал православный философ о.Феодор Голубинский, подобное господство веры, основанное на уничтожении всякого знания, казалось выгодным христианской религии, но, разобравшись, на деле обнаруживалось, что «такая философская вера очень мало имеет общего с христианством».[3] Действительно, русские мыслители всё же говорят о религиозной вере, открывающей истину, а не о философской вере, истина которой не доступна.

Таким образом, И. Кант жестко противопоставляет веру и знание. Он полагает, что разум не способе познавать сверхопытное, трансцендентное, а потому мы должны отказаться от попыток теоретического доказательства существования Бога, бессмертия души. Никакое знание о них невозможно. Поэтому религиозный философ заявляет, что ему пришлось «ограничить знание, чтобы освободить место вере».[4] Но одновременно он, хотя и не афишируя этого, отвергает какую-либо зависимость знания от религиозной веры, то есть необходимость согласования его с ней. Немецкий мыслитель не

---

[1] Лосский, Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. – М.:»Прогресс», VIA, 1992. – с.205-206.
[2] Флоренский, П. Иконостас // Богословские труды. – М., 1972. Вып.9. – с.203.
[3] Абрамов, А.И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. – М.: Наука, 1994. – с.92.
[4] Кант, И. Соч. в 6 т. – М.,1963-1966. – Т.3. – с.95.

оспаривает религиозной веры, он лишь ставит под вопрос претензии метафизиков и теологов на знание того, что Бог и личное бессмертие, безусловно, существуют. Кант, отмечая наличие различных видов веры, критикуя все, что связано с богослужебной религией, отстаивает моральную веру, которую ничто не может поколебать. Ведь в противном случае произойдёт крушение нравственных принципов личности, что вызовет в человеке ощущение презрения к самому себе. Как отмечает исследователь С.А. Чернов, русский мыслитель Вл. Соловьёв не принимает эту кантовскую точку зрения. Ведь получится, согласно рассуждениям Вл. Соловьёва, что если «Бог не нужен, то нравственный императив не стоит сам по себе, а бытие Бога удостоверяется независимо от него».[1] Согласно И. Канту, моральная вера, безусловно, разумна, поскольку человек как существо свободное может жить только в том случае, если он понимает, что делает. В сущности, эту веру можно назвать знанием морального закона, но таким знанием, которое опирается на твёрдое убеждение в существовании морального закона в человеческом разуме, то есть знанием не высшим, приобретённым, а – внутренним, прирождённым. Именно такой является вера, «основанная на чистом разуме, так как только чистый разум есть её источник».[2] Разумная вера в Бога, как полагает немецкий мыслитель, важнее веры «сердечной», представляющей собой лишь полезное дополнение первой. Кант приходит к выводу о том, что там, где знание объективно не может достичь уровня полной достоверности, там вера как убеждённость может иметь нравственный приоритет и направлять человека на совершение нравственных дел. Подобная трактовка веры не свойственна русским мыслителям. Как полагает С.Н. Булгаков, такое утверждение разума в области веры содержит в себе нестерпимое противоречие. Представление Канта о «разумной вере», утверждает русский религиозный философ, «страдает половинчатостью, это

[1] Чернов, С.А. Критицизм и мистицизм // Кант и философия в России. – М.: Наука, 1994. – с.141.
[2] Кант, И. Соч. в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т.3. – с.459.

полувера-полуразум»,[1] так как, с одной стороны, вера проникает в область разума, а с другой – разум не хочет терять контроль над сферой верований.

Тем не менее, построение Кантом антиномий находит отражение на русской почве. П.А. Флоренский в качестве основного двигателя своей философии указывает антиномизм, освобождающий от ограниченности рассудочного познания независимо от веры, даже наоборот. Оказывается, что «только антиномии и можно верить»,[2] что подвиг веры осуществляется в признании антиномизма.

Касательно соотношения научного знания и религиозной веры Кант предлагает способ их примирения, отводя им разные сферы и наделяя различными функциями. В этом случае задача религии «состоит не в том, чтобы дополнять научные объяснения, а – в прояснении и поддержке нравственной жизни, которую она соотносит с высшей реальностью».[3] Такую границу между областями веры и знания представители русской религиозной философии (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, И.А. Ильин) стремятся сделать прозрачной, тем самым, желая привести эти феномены в состояние взаимосвязи и взаимодополнительности.

Итак, воззрения И.Канта на соотношение веры и знания вызывают широкий резонанс в русской философской традиции, обнаруживая как его сторонников, так – и оппонентов. Можно согласиться с мнением Вл.С.Соловьёва, назвавшим философию Канта «мостиком, через который должен пройти каждый, намеривающийся войти в храм современной философии».[4]

Ещё одним представителем антиномического, диалектического подхода к решению проблемы соотношения веры и знания выступает – представитель немецкого идеализма – Г.В.Ф. Гегель. Он, в отличие от Канта, по-другому рассматривает проблему противоречивости знаний, утверждая, что

---

[1] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – с.45.
[2] Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1912. – с.147.
[3] Барбур, Иен. Религия и наука: история и современность. – М.: Библейско-богословский инс-т св. ап. Андрея, 2001. – с.55.
[4] Цит. по: Перминов, В.Я. Критицизм Канта и интуитивизм Лосского // Кант и философия в России. М.: Наука, 1994. – с.151.

возникающая парадоксальность – это не тупик в развитии знания, а лишь отправная точка его дальнейшего развития, результатом которого становится построение теоретической системы знания. Гегель полагает, что благодаря науке силы человека как духовного существа получают возможность проявиться в действительности. «Познание в понятиях вступает и должно вступать в отношения с позитивной религией».[1] Гегелевская позиция принципиально отличается от подхода Канта к роли знания в становлении сознания. Ведь если у Канта элементы знания видоизменяются вместе с развитием человеческого сознания, то у Гегеля чувственность, рассудок не самостоятельны, и ведомы абсолютным знанием.

Согласно Гегелю, наука и религия, вступая в соприкосновение, начинают проявлять взаимное недоверие. Как только противоположность этих сторон достигает той стадии, когда они начинают отталкиваться друг от друга, то наступает потребность в их сближении. И идеальным, полагает немецкий мыслитель, является «примирение чистого религиозного чувства с познанием и интеллектом».[2] А все попытки отделить веру от рационального мышления, а тем более противопоставить их, свидетельствуют, по убеждению немецкого философа, об опасной болезни человеческого духа и утрате человеческой культуры. Отсюда Гегель делает вывод, что познание заключено в самой христианской религии: «вера – есть в своей достоверности независимое отношении её к своему абсолютному предмету, чистое знание ego…».[3] Как нами будет отмечено ниже, практически все русские религиозные мыслители в своих философствованиях стремились построить подобный синтез веры и знания, науки и религии. С.Л. Франк проблему соотношения веры и знания фактически решает путём их объединения, стирающего их специфику и несводимость друг к другу. Несмотря на меняющиеся на протяжении жизни точки зрения по проблеме взаимосвязи веры и знания, С.Н. Булгаков, в конце концов, также приходит к выводу, что эти феномены не враждуют

---

[1] Гегель, Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. – М.: «Мысль», 1976. – Т.1. – с.243.
[2] Гегель, Г.В.Ф. Указ. соч. – с.216-217.
[3] Hegel's Phenomenologie des Geistes, Jubilaumausgabe, Phil. Bd. 114. S.361.

друг с другом, и в итоге вера сливается со знанием и переходит в него.

Проведённое Гегелем различие между верой и знанием находит отражение и в творчестве русского мыслителя, идеолога народничества П.Л. Лаврова, который подчёркивает, с одной стороны, независимость научного знания от «ценностных мотивов исследования», а с другой – отмечает, что религия «является как высший внечеловеческий авторитет».[1] Данное различие между указанными феноменами, неоднократно отражается в работах русских религиозных философов.

Идея немецкого философа: то, чему мы верим, находится в сознании как нечто достоверное, - обнаруживает своего союзника в лице С.Л. Франка. Русский мыслитель считает, что «вера-доверие, основанная на подчинении авторитету, в конечном счете, опирается на веру-достоверность, веру-знание».[2] Рассмотрение подобной связи веры и знания характерно для многих отечественных мыслителей.

Среди критиков учения Гегеля в русской традиции следует упомянуть С.Н. Трубецкого, который не противопоставляет веру разуму, но ищет пути их интеграции. Однако, как считает С.А. Нижников, эти поиски приводят его к «необходимости расширительного толкования понятия веры».[3] Русский мыслитель всё-таки остаётся сторонником научного Логоса, пытаясь дополнить его верой. Но этот Логос в результате не приобретает черты сверхсущего, трансцендентного начала.

В противоположность философии Гегеля как отвлечённому абстрактному знанию Вл. Соловьёв хочет создать свободную теософию, или цельное знание, которое совместило бы в себе принцип автономии разума с содержанием христианской религии как религии Откровения. По его мнению, «теология в гармоническом соединении с философией и наукой образует свободную теософию или цельное знание».[4] С этих позиций В.С. Соловьёв и ведёт критику Гегеля. Тем не менее, указанное критическое отношение не

[1] Лавров, П.Л. Философия и социология. Избранные сочинения. В 2-х т. – М., 1965. – Т.1. – с.91.
[2] Франк, С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – с.224.
[3] Нижников, С.А. Метафизика веры в русской философии. – М.: Изд-во РУДН, 2001. – с.257.
[4] Соловьёв, В.С. Собр.соч. – СПб., Т.VI. – с.362.

мешает русскому мыслителю высоко оценивать гегелевскую точку зрения вообще и его диалектику в особенности. Как отмечает Дж.Л. Клайн, философскую систему Вл. Соловьёва можно назвать «неогегельянской»,[1] не смотря на некоторые отличия и несогласия русского мыслителя с концепцией философа немецкого идеализма.

Итак, Г.Ф. Гегель, несомненно, принадлежит к мыслителям, оказывающим в XIX в. самое сильное воздействие на русское мышление в целом, независимо от того, заимствовались ли его идеи или подвергались критике.

Таким образом, русская философия, при всём её своеобразии, развивается в органическом союзе с западноевропейской. Это естественно, ведь на протяжении всего XIX века она творчески ассимилировала всё то наиболее значимое, что создавалось европейской мыслью на протяжении XVII – XIX вв. и, что в большей или меньшей степени, восходило к общим истокам христианской цивилизации – религии Откровения и классической античной философии.

Отечественной философской мысли, в отличие от европейской философии, чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов. Она представляет собой скорее внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной установки. Как полагает современный исследователь Е.Н. Некрасова, «…единственная возможность изучения …русской философии – бережное и вдумчивое реконструирование не идей (идей в русской философии не так уж много, они хорошо известны и зачастую вторичны), а атмосферы духовного поиска, духовного и жизненного опыта..».[2]

---

[1] Клайн, Дж. Л. Гегель и Соловьёв // Вопросы философии. – 1996. - №10. – с.88.

[2] Некрасова, Е.Н. Русская философия как область знания // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса. Т.2. – Ростов-на-Дону, СКНЦ ВШ, 2002. – с.100.

Некоторые мыслители, говоря о заимствовании философских воззрений у других народов, обвиняют русскую философскую традицию в её недостаточной оригинальности. Однако скрепление связей русской мысли с западной философией, с многочисленными и весьма разнообразными направлениями и течениями европейской мысли оказало положительное влияние на отечественную философию. Происходит заметное повышение культуры философского мышления в России, наблюдается более глубокое изучение и освоение наследия мировой философской мысли, крепнет умение ассимилировать, и использовать её достижения для обоснования собственных идей и концепций, и так же для предметной и более конкретной полемики со своими оппонентами.

Выявив идеи западных философских направлений по проблеме соотношения веры и знания, оказавшие влияние на русскую традицию, необходимо провести исследование в рамках выделенных способов решения данной проблемы концепций, предложенных представителями русской философии в целом. Это необходимо для соблюдения поэтапного логичного изучения проблемы всей нашей диссертационной работы, так как русская религиозная философия начала XX в. является лишь отдельным, хотя и достаточно важным, этапом в развитии отечественной философской мысли. Этим действием мы сможем обозначить идеи русских мыслителей, которые, в свою очередь, послужили опорой представителям направления религиозной философии, и оказали влияние на их построения теорий соотношения веры и знания.

2.2. Русская философская традиция XIX в. понимания соотношения веры и знания

В рамках исследуемых трёх вариантов историко-философского подхода к осознанию проблемы соотношения веры и знания, далее необходимо проанализировать концепции русских мыслителей по данной тематике. Наше внимание будет обращено на учения тех представителей отечественной

философии, которые в большей или меньшей степени, усвоив теории мыслителей Запада, пользуясь авторитетом, оказали влияние на С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева.

2.2.1. Приоритет веры над знанием

В качестве наиболее значимых представителей направления, согласно которому приоритет отдаётся вере, а не знанию, мы затронем идеи Н.И. Пирогова, славянофилов (И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, А.С., Хомякова, К.С. Аксакова), С.С. Гогоцкого, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева. Особо подчеркнём влияние учения В.С. Соловьёва на представления религиозных философов начала XX в. о соотношении веры и знания.

Отметим русского мыслителя, известного более своим врачебным мастерством - Н.И. Пирогова, утверждающего, что вера открывает и начинает для человека путь познания. Конечно, возникают сомнения, без которых наука просто не сможет существовать. Однако, пройдя стадию сомнений, человек опять возвращается к вере. Отсюда отечественный философ приходит к признанию ограниченности чистого рассудка. Н.И.Пирогов делает вывод, что «идеал, служащий основанием веры, становится выше всякого знания и, помимо него стремится к достижению истины».[1] Эта точка зрения близка С.Н. Булгакову, полагающему, что знания, присутствующие в вере, богаче и шире тех, которые предоставляет опытная наука.[2] Тем самым, С.Н. Булгаков подчёркивает приоритетность веры перед знанием на пути постижения истины.

Особую группу сторонников рассматриваемого направления составляют славянофилы. Его представители – И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.С. Аксаков – основным источником познавательной деятельности считают веру. Западную философию славянофилы упрекают в излишней рассудочности, обострённой рациональности, которая принижает роль интуиции и веры.

---

[1] Цит. по: Зеньковский, В.В. История русской философии. В 2-х т. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. – Т.1. – с.443.

[2] Булгаков, С.Н. Соч. в 2-х т. – М.: «Наука», 1993. – Т.2. – с.51.

Начиная с этого течения, в русской философии постоянно звучит мотив противопоставления внутренней самоочевидности истины веры как проявления единого духа христианской правды и справедливости формального рационализма западного типа, превращающего поиски истины в изолированные усилия отчужденных индивидов. Тем самым явно или неявно подразумевается, что именно в России, в отличие от Западной Европы, существует почва для того особого типа отношения к жизни, который называется верой.

Задачу философии славянофилы видят в согласовании веры с разумом, религии с наукой. Именно в том, чтобы служить соединению мысли, которая «сопрягается с высшими вопросами веры», и мысли, связанной с развитием наук и «внешней образованностью»,[1] усматривает назначение философского познания один из представителей славянофильства И.В. Киреевский. Религиозный мыслитель С.Л. Франк также отмечает, что необходимо включить в философию религиозную установку. Ведь всякая «нерелигиозная» философия, по его мнению, оказывается недостоверной и даже ложной.[2]

В своём стремлении соединить веру и разум славянофилы основываются на убеждении о зависимости философии от характера вероисповедания. Соотношение данных феноменов, представленное в западных религиях (католицизм, протестантизм) признаётся этими мыслителями глубоко ошибочным. Суть его неправильности заключается в стирании границ между естественным разумом человека и божественным Откровением, в допущении вмешательства разума в область веры. Представители славянофильства полагают, что только в православном вероисповедании правильно обозначено соотношение отмеченных мировоззренческих установок: божественное и человеческое мышление в нём не смешиваются, а границы между ними «стоят твёрдо и нерушимо».[3] Основное и благотворное отличие православного типа мышления, считает И.В. Киреевский, заключается в том, что оно «стремится

[1] Киреевский, И.В. Избранные статьи. – М., 1984. – с.262-263.
[2] Цит. по: Плотников, Н.С. С.Л.Франк о М.Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггере в русской мысли // Вопросы философии. – 1995. - № 9. – с. 174.
[3] Киреевский, И.В. Полное собр. соч. В 2-х т. – М., 1911. – с.247.

самый источник разумения возвысить до сочувственного сочувствия с верою».[1] При этом истина науки и разума заложена только в сущности православной веры и православного учения. Эти идеи И.В. Киреевского вытекают из констатации им трёх видов познания – естественного разума, разума «полного» и религии, что приводит его к утверждению о подчинении «полного» разума религии. Из всего этого мыслитель выделяет «верующее любомудрие» и ещё более высокую форму мышления, духовной деятельности, содержащуюся в указаниях святых Отцов, которые следует рассматривать как некие свидетельства о божественном мире самого Бога. Сходные идеи мы обнаруживаем в творчестве С.Л. Франка, который также говорит о «духовной умудрённости».[2] Согласно С.Л. Франку, этот феномен, представляя собой догматическое сознание, хотя и противоречит знаниям современности, тем не менее, является единственно прочным основание подлинной жизненной мудрости.

Славянофилы отвергают представления о соотношении разума и веры, содержащиеся как в западных вероисповеданиях, так и в философии Запада. Ошибочными признаётся, с одной стороны, попытки логического обоснования догматов веры, и, с другой стороны, стремление очищать данные, добытые разумом, от всего, что не совпадает с этими догматами. В области гносеологии представители этого направления верным признают твёрдое разграничение божественного Откровения и человеческого мышления. Этим они хотят осуществить две цели: оградить откровенную истину от суда человеческого разума и предоставить относительную свободу развитию науки и светской культуры в целом. Однако славянофилы говорят лишь об относительной свободе научного мышления, которое всё же имеет связь с верой, но в то же время не подвергается неправомерному вмешательству церковного авторитета. Божественная истина, по их мнению, должна одушевить всю умственную жизнь человечества, руководить ею. Эти идеи, как мы обнаруживаем,

[1] Киреевский, И.В. Критика и эстетика. – М., 1998. – с.340.
[2] Франк, С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – с. 275.

высказывает последователь учения славянофильства – С.Н. Булгаков. Он полагает, что именно православие, при условии соблюдения определений церковного канона, составляет свободу научного исследования.[1] Сторонники славянофильства, не отрицая необходимости и значимости интеллектуального познания, стремятся доказать его принципиальную ограниченность и несовершенство. Противоположение рассудочного знания «всецелому разуму» соединяется у этих философов с противопоставлением рассудочного знания вере и морали. Ю.Ф. Самарин пишет: «Рационализм есть логическое знание, отделённое от нравственного начала».[2] Религиозный философ С.Н. Булгаков, восприняв теорию славянофилов, соглашается с ними в утверждении относительности научных положений.[3] Отечественный мыслитель признаёт, что наука не может, и не должна законодательствовать над жизнью, ведь она обезличена и никак не связана с положениями нравственности, морали, ведь основная её заповедь заключается в познании мира.[4] Упоминание об этом же мы находим в учении Н.А. Бердяева. Он утверждает, что науки имеют дело с частичной отвлечённой действительностью, им не открывается мир как целое, ими не постигается смысл бытия.[5]

Главенствующее положение веры во взглядах славянофилов соотносится с общей установкой данного философского течения, в рамках которого подчёркивается самобытность русского народа, имеющего свой независимый от Запада путь, путь веры. И.В. Киреевский, представляя веру как взгляд сердца и души, устремлённый к Богу, говорит о ней как о явлении, которое определяет всё мировоззрение человека в его целостности, ибо человек – это его вера. Соответственно, неверие трактуется лишь как ложное отступление мышления в область философии. Эти идеи мы обнаруживаем также в работах

[1] Прот. С.Булгаков. Православие. – Париж: Умка – Пресс, 1989. – с. 58.
[2] Цит. по: Зеньковский, В.В. История русской философии: В 2-х т. – Л., 1991. – Т.1. – с.208.
[3] Булгаков, С.Н. Соч. в 2-х т. – М.: «Наука», 1993. – Т.1. – с. 179; Т.2. – с.47.
[4] Булгаков, С.Н. Соч. в 2-х т. - Т.1. – с. 199, 203.
[5] Бердяев, Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – с.31.

С.Н. Булгакова, отмечающего, что вера есть «подвиг сердца, верующей любви, жертва человека Богу».[1]

Для славянофила А.С. Хомякова вера предстаёт как акт всех сил ума, как высший нравственный общественный принцип, как развитие внутреннего знания. Познавательный процесс в вере имеет совершенно иной характер, нежели отвлечённое рациональное знание, поскольку через веру человек становится в такое отношение к миру, в котором он оказывается существенной частью мироздания во всей совокупности своих нравственных, умственных и волевых качеств. Вера, вовлекающая человека в отношение к макрокосмосу как к месту его обитания, требует от личности полного раскрытия всех её сущностных сил. В такой мере А.С. Хомяков говорит о вере, что она «не одно познание, но сразу познание и жизнь».[2] Схожие размышления присутствуют в творчестве Н.А. Бердяева. Он также понимает веру как «раскрытие сознания для смысла бытия», как «внутреннее просветление познания».[3]

Ещё один представитель славянофильства К.С. Аксаков рассматривает веру как некое познание, которое не нуждается ни в каких доводах. Она, по мнению философа, представляет собой «акт свободы», в силу того, что именно вере приписывается «целительная и спасительная силы».[4] Религиозный мыслитель С. Н. Булгаков отзывается о феномене веры как о «функции человеческой свободы»,[5] которая, в отличие от законов природы, не принуждает человека к каким-либо действиям.

Итак, идеи славянофилов оказывают достаточно значимое влияние на становление взглядов русских религиозных философов начала XX в. Сближают эти философские направления представления о внутреннем согласовании веры и разума в самых истоках мысли, о признании

---

[1] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – с. 33.
[2] Хомяков, А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г.Лоранси // Хомяков, А.С. Работы по богословию. – с.50.
[3] Бердяев, Н.А. Диалектика божественного и человеческого. – М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – с. 6-7.
[4] Цит. по: Яковенко, Б.В. История русской философии. – М.: Республика, 2003. – с.110.
[5] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – с.30.

недостаточного «естественного» хода мысли и о восхождении его к духовному разуму.

Также о приоритете веры над знанием говорит близкий славянофилам представитель религиозно-идеалистического направления, профессор Киевской Духовной Академии С.С. Гогоцкий. Он полагает, что существуют два пути познания и, соответственно, два рода истин. Первый путь – низший – требует работы разума и применения логических законов, а истины, получаемые в результате такого познания, означают согласие наших представлений и понятий с законами наблюдаемой действительности. Второй, высший путь связан с верой, с внутренним опытом. Только этим последним путём постигается «творящее и мироправящее могущество», присутствие «в причинном течении явлений» целесообразного порядка, а также смысл жизни «нравственных существ».[1] Религиозный философ С.Л. Франк, продолжая данные идеи С.С. Гогоцкого, считает, что именно в вере, как высшем акте «сердечного знания» человек усматривает самоочевидную наличность условий смысла жизни.[2]

Особый интерес для нас в рамках данного подхода представляет творчество В.С. Соловьёва, поскольку именно он, как считают многие исследователи, подготовил Ренессанс начала XX в. Эта личность становится предтечей возрождения религиозного сознания и философской мысли, воодушевляя своими идеями целое поколение богословов, мыслителей, общественных деятелей и поэтов.

В собственном духовном развитии В.С. Соловьёв испытал много влияний со стороны отечественных мыслителей, которые определили направление и характер его мышления. От ранних славянофилов, в частности от И.В. Киреевского, В.С. Соловьёв воспринимает вдохновлявшую его на протяжении всей жизни идею «цельного знания», которое должно дать ответ на вопрос о смысле человеческого существования, о последней цели

[1] Цит. по: Галактионов, А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI-XIX веков. – Л.: «Наука», 1970. – с.342.
[2] Франк, С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. – 1990. - № 6. – с. 105.

космического и исторического процесса. Философия «цельного знания» или «свободная теософия», которую стремится создать В.С. Соловьёв, исходит из признания необходимости развития как науки, так философии и теологии. Делом своей жизни мыслитель считает попытку совместить в некое единство принцип автономии разума, на котором стоит рационализм, с содержанием христианской веры и религии Откровения. Причём совместить так, чтобы указанные составляющие не противопоставлялись, а взаимодополняли друг друга, находились в гармонии. Представления этого мыслителя о гармонии веры и знания мы рассмотрим ниже, в рамках третьего подхода к решению отмеченной проблемы. А пока отметим, что, выступая за расширение научного знания, и искренне стремясь к развитию науки в России, философ сводит её лишь к анализу фактов, не учитывая их мировоззренческую оценку. Вл. Соловьёв предпочтение отдаёт религиозным началам, а не научным знаниям, так как именно с помощью веры можно решить главную гносеологическую проблему. Оценивая свою эпоху, русский мыслитель приходит к выводу, что права веры умаляются, хотя в идеале такого быть не должно. Важнейшим практическим результатом теории познания В.С. Соловьёва является восстановление прав веры, в котором, как он полагает, очень нуждается современное ему сознание. Он неоднократно подчёркивает, что для него, как и для каждого верующего, «слово божие вернее всех человеческих соображений» и религиозные истины «дороже всех земных интересов».[1] Об этом же упоминает и последователь русского философа – С.Л. Франк. По его мнению, единственный путь к спасению заключается в осознании христианских истин. Именно подобным образом возможно преодолеть бедствия современного человечества.[2] Прослеживая становление христианства, Вл. Соловьёв приходит к выводу, что для большинства эта религия была лишь «делом простой полусознательной веры»,[3] которое ничего не говорило разуму. Главной причиной неверия и отступления от христианства

[1] Соловьёв, В.С. Собр. соч. – СПб. – Т.3. – с.200.
[2] Франк, С.Л. Свет во тьме. – М.: Изд-во «Факториал», 1998. – с.20-21.
[3] Киселёв, Г.С. Современный мир и «новое» религиозное сознание // Вопросы философии. – 2000. - №6. – с.19.

было то, что оно являлось миру в «ложной форме», отрицающей разум. Его собственная «философия всеединства» стремится быть исповеданием христианской веры с помощью творческого разума.

В рамках исследуемого направления в решении проблемы соотношения веры и знания, следует упомянуть ещё некоторых мыслителей, повлиявших на творчество русских религиозных философов, а именно – Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, К.Н. Леонтьева. Отмеченные личности, наряду с В.С. Соловьёвым, дали толчок религиозно-философскому движению начала XX в.

В своих представлениях Ф.М. Достоевский наделяет веру приоритетным значением в жизни личности. Данный феномен он характеризует не просто как душевное состояние, эмоциональный настрой или систему идей, а как «реальную силу, заключённую в человеке и способную преобразить его».[1] В литературе и в философии Ф.М.Достоевского называют религиозным писателем. Это связано с тем, что он стремится показать тупики безрелигиозного сознания и доказать невозможность для человека жить без веры в Бога. Один из последователей указанного мыслителя– Н.А. Бердяев – также заявляет, что вера нужна для волевой жизни, для практики, для действия.[2]

Согласно размышлениям Л.Н. Толстого, вера есть сознание жизни, «знание смысла человеческой жизни», «оценка всех явлений жизни»,[3] выражающая нравственную определённость и направленность индивидуального пути развития, его смысл. Соответственно, жизнь, лишенная веры, это существование без смысла. По мнению отечественного мыслителя, вера как утверждение жизни в качестве блага предшествует научно-философским суждениям о жизни. В результате человеческое мышление оказывается скованным обручем веры, которая задаёт ему направление, то есть мыслить можно только во имя жизни, во имя блага. Отождествляя знание и веру, Л.Н. Толстой по-своему превозносит рациональность и, подобно многим

---

[1] Цит. по: Евлампиев, И.И. История русской философии. – М. Высшая школа, 2002. – с.123.
[2] Бердяев, Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон+, 1998. – с.264.
[3] Толстой, Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. – М., 1928-1958. – Т.23. – с.35, 406.

отечественным мыслителям, рассуждает об установлении Царства Божия на земле. В такой мере, разум, рассмотренный в его предельных основаниях как сила, соразмерная миру в целом в замысле русского философа оказывается религией, и в этом качестве он становится основой веры как сознания жизни. Возникает некий парадокс: вера учит ничего не брать на веру, кроме самой веры; но и саму-то веру можно брать на веру не вопреки разуму, а благодаря ему, с его помощью.

Итак, Л.Н. Толстой приходит к выводу о том, что если вера является пределом разума, то, соответственно, разум не может не подводить к вере. Схожие идеи высказывает Н.А. Бердяев. По его мнению, вера и знание в своей последней глубине совпадают, однако знание этого мира основано на исконной исключительной вере в него.[1]

Доминирующее значение в жизни человека приписывает вере, упраздняя, в тоже время, права традиции рационализма и отечественный философ К.Н. Леонтьев. Он, испытав на себе огромное влияние личности Вл. Соловьёва, вносит немалый вклад в становление русской религиозной философии. От страха наказания и ужасов жизни, русский мыслитель приходит к вере, которая, по его мнению, только и является основой «охранения прочного и действительного».[2] Как отмечает С.Н. Булгаков, К.Н. Леонтьев принуждением достиг не созерцательной и не сердечной, но ни что иного как волевой веры.[3] Именно вера, согласно К.Н. Леонтьеву, даёт русскому народу надежду на освобождение от насаждения западноевропейского рационализма. Продолжая идеи этого мыслителя Н.А. Бердяев утверждает, что живая и сильная вера исключает возможность болезненной рефлексии, а, следовательно, и разъедающей волю гносеологии.[4] Однако данная точка зрения Н.А. Бердяева не помешала ему в то же время говорить о взаимодополнительности веры и знания.

---

[1] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – с. 51, 53.
[2] Леонтьев, К.Н. Восток, Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). – М.: Республика, 1996. – с.222.
[3] Булгаков, С.Н. Победитель – Побеждённый (судьба К.Н.Леонтьева) // Леонтьев К.Н.: pro et contra. Кн.1. – СПб.: РХГИ, 1995. – с. 385.
[4] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – с.31.

Итак, основные представители направления в понимании проблемы соотношения веры и знания, согласно которому приоритетом пользовалась вера, оказали достаточно важное влияние на становление взглядов русских религиозных философов начала XX в. по данной теме. Именно выделение особого православного типа веры и, в более широком смысле, понимание веры как источника и условия любого отдельного знания, как основания всякой философии, как своеобразного гносеологического принципа традиционно считается наиболее адекватным выражением самобытности русской философской мысли XIX-XX вв.

2.2.2. Приоритет знания над верой

Среди приверженцев данного направления историко-философского подхода мы выдели А.И. Герцена, В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского. Эти мыслители, делая акцент на превосходстве знания, умаляют роль феномена веры в целом. Идеи упомянутых философов оказывают относительно небольшое влияние на становление взглядов представителей религиозной философии начала XX в. Последние делают упор в решении проблемы соотношения веры и знания именно на религиозной вере, её значимости для личности. Тем не менее, следует вкратце рассмотреть учения последователей этого направления.

Представитель западничества, А.И. Герцен разделяет взгляды тех русских философов, которые полагают, что между знанием и верой не может быть никакого единения, так как эти феномены являются антиподами. Говоря о религиозной вере, отечественный мыслитель, не отрицая ни её величия, ни её пользы и самоценности для русского народа, в тоже время сравнивает этот феномен с «эпидемией, которая является препятствием на пути к Просвещению».[1] Существование веры и её довольно значимое место в жизни человека А.И. Герцен объясняет боязнью людей того, что они не знают, так как от неизвестного трудно защищаться. И именно наука, знания и являются

[1] Герцен, А.И. Соч-я. В 2-х т. – М.: «Мысль», 1985. – Т.2. – с.84-85.

силами, освобождающими человечество от этого страха. Наука сможет избавить мозг от гнёта веры, освободить разум от векового господства религии. Чем больше вещей человек знает, и, чем более подробно о них осведомлён, тем большей властью над этими вещами он обладает. Сравнивая науку и религию, русский мыслитель считает важным преимуществом первой перед второй её независимость, автономность от авторитетов. Знание не имеет принудительных средств в отличие от религии и политики, которые распространяются насилием и террором. На наш взгляд, проповедование А.И. Герценом науки предстаёт своеобразной формой борьбы с религией. А.И. Герцен резко выступает против различных форм симбиоза, некоего единения науки и религии, знания и веры.

В тесной связи с идеями западников находятся размышления великого литературного критика, основоположника русской революционно-демократической идеологии В.Г. Белинского. Этот мыслитель, по мнению исследователей А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова, отказывается от метафизического понимания истины как некоей законченной суммы представлений и видит в ней процесс бесконечного развития знаний о мире.[1] Несмотря на то, что в процессе познания, как полагает русский мыслитель, неизбежны отдельные заблуждения, тем не менее, знание ведёт всегда вперёд, минуя случайные отклонения. Единственно верным способом освещения мира, по мнению В.Г. Белинского, является знание, в то время как роль веры вообще не упоминается. При этом познание бесконечно, так как бесконечна в своём развитии природа. Эти взгляды поддерживает и религиозный философ Н.А. Бердяев, также полагая, что знание может бесконечно развиваться.[2]

Идеям В.Г. Белинского близки рассуждения Н.Г. Чернышевского о том, что знание есть основополагающая сила, которой подчинены политика, промышленность и всё остальное в человеческой жизни. В.Г. Чернышевский также признаёт ограниченность познавательных сил человека. С этой мыслью

---

[1] Галактионов, А.А., Никандров, П.Ф. Русская философия XI-XIX веков. – Л.: «Наука», 1970. – с.302.
[2] Бердяев, Н.А. Диалектика божественного и человеческого. – М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – с.82.

полностью соглашается С.Н. Булгаков, не сомневаясь в том, что положительное знание всегда останется ограниченным по своему объекту. Это связано с тем, что оно изучает только обрывки действительности, которая постоянно расширяется.[1] Но всё же, по мнению Н.Г. Чернышевского,[2] у каждого образованного человека есть уже проверенные и не подлежащие для него сомнению знания. И эти знания будут сохраняться у индивида до тех пор, пока он будет оставаться человеком здравого рассудка.

Итак, представители данного направления к решению изучаемой нами проблемы, всё же оказывают некоторое влияние на формирование концепций соотношения веры и знания отечественных религиозных философов начала XX в. Отчасти это воздействие сказывается на понимании самого феномена знания в жизни как отдельной личности, так и человечества в целом.

2.2.3. Сосуществование веры и знания

Особый акцент следует сделать на исследовании сущности третьего направления в понимании проблемы соотношения веры и знания, имеющего несколько вариантов.

Среди представителей первого варианта, признающего веру и знание двумя абсолютно независимыми и автономными сферами, необходимо отметить иди М.В. Ломоносова и Е.Н. Трубецкого. Проблема соотношения веры и знания, науки и религии стоит далеко не на последнем месте в рассуждениях русского учёного-энциклопедиста и мыслителя М.В. Ломоносова. Выступая последователем теории «двух истин», он разделяет сферы компетенции обозначенных феноменов. По его мнению, научная истина и вера, выступая как «две сестры родные, дщери одного всевышнего родителя, никогда между собою в распрю притти не могут».[3] В тоже время, трепетное отношение к религии не мешает русскому мыслителю отстаивать право науки на автономию от церковного диктата, претендующего не только на

[1] Булгаков, С.Н. Соч. в 2-х т. – М.: «Наука», 1993. – Т.2. – с.47.
[2] Цит. по: Яковенко, Б.Г. История русской философии. – М.: Республика, 2003. – с.151.
[3] Ломоносов, М.В. Избранные философские произведения.- М.: Госполитиздат, 1950. – с.356.

определение нравственного идеала, но и на ограничение всех сфер познания, не направленных непосредственно на обоснование религиозных канонов. М.В. Ломоносов борется с претензиями богословов подменить науку религией, и требует, чтобы духовенство к наукам «не привязывалось» и не смело «ругать науку в проповедях».[1]

Представления об автономности веры и разума можно обнаружить и в творчестве Е.Н. Трубецкого. Поначалу он считает, что Откровение вовсе не нужно разуму, так как если истины веры навязываются людям «силою логической необходимости, то для усвоения их нет надобности в личном отношении человека к Богу».[2] Однако, далее, пытаясь найти компромисс между верой и знанием, он признаёт, что эти феномены не исключают друг друга. Е.Н. Трубецкой приходит к выводу о том, что всё же «никакого моста между разумною мыслью и христианским Откровением нет и не может быть».[3] Подобные идеи не характерны для рассматриваемых нами представителей русской религиозной философии. Например, Н.А. Бердяев отмечает, что на самом деле противоположность знания и веры поверхностна, так как в самой своей сути эти феномены могут быть сведены к единству.[4]

В рамках второго варианта рассматриваемого направления, утверждающего взаимодополнительность, взаимообусловленность, гармонию данных феноменов, следует остановиться на анализе идей П.Я. Чаадаева, чья роль довольно значима для всей русской философии. Этот мыслитель становится зачинателем традиции единения разума и веры в отечественной философской мысли, которую затем продолжает Вл. Соловьёв, братья Трубецкие и т.д. П.Я. Чаадаев, как и Н.И. Пирогов полагает, что вера превращает путь познания в круг: она начинает этот путь и заканчивает его. П.Я. Чаадаев считает веру неким «моментом человеческого знания».[5] В свою очередь, человеческий разум представляет собой божий дар, конечную форму

---

[1] Галактионова, А.А., Никандров, Л.Ф. Русская философия XI-XIX вв. – Л.: «Наука», 1970. – с.94.
[2] Трубецкой, Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьёва. Т.I. – М., 1995. – с.309-310, 321.
[3] Трубецкой, Е.Н. Смысл жизни // Избранное. – М., 1997. – с.219.
[4] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: «Правда», 1989. – с.53.
[5] Чаадаев, П.Я. Избр. соч-я и письма. – М.: Правда, 1991. – с.193.

бесконечного и всемогущего божественного разума. Соответственно, развитие науки вне религии невозможно. Науки направлены на исследование действительности, а она – творение Божества. Поэтому, если наука будет ограничиваться только собиранием фактов, то она никогда не дойдёт до истины. А общий закон природы открывается лишь сверхъестественному озарению. Из всего этого П.Я. Чаадаев в «Философических письмах» делает вывод о том, что вера и разум представляют собой два пути человека к Богу: путь веры – чувство, путь разума – размышление. Между ними не существует резко очерченных границ, а, напротив, они поддерживают и укрепляют друг друга. При этом знание «всегда предполагает известную долю веры, так же как вера всегда предполагает известную долю знания».[1] С этим полностью соглашается Н.А. Бердяев. Он, как и П.Я. Чаадаев, считает, что вера включает в себя полноту знания, а, с другой стороны, в основе знания тоже лежит вера.[2] В конце концов, согласно П.Я. Чаадаеву, религия и наука идут к одной цели – к Богу, у них различны лишь пути и методы. Если в религии – это вера, с помощью которой можно познать сущность Бога, то в науке – это путь доказательств, который познаёт божественные «деяния».

Указанные идеи П.Я. Чаадаева во многом разделяет С.Н. Булгаков, также полагая, что науке свойственен метод неверия, холодной и рассудочной критики, в то время как религии присущ метод благоговения.[3] Схожие идеи высказывает и С.Л. Франк, по мнению которого, сердце человека представляет собой точку скрещения двух сил – Бога и мира.[4] При этом, С.Л. Франк, как и П.Я. Чаадаев, на первое место ставит Бога, выступающего главной целью на пути личности

В рамках рассматриваемого нами варианта отметим двух русских мыслителей, представителей западничества – Н.П. Огарева и К.Д. Кавелина. Н.П. Огарев, проводя сравнение науки и религии, веры и знания, приходит к

---

[1] Чаадаев, П.Я. Статьи и письма. – М.: Современник, 1989. – с.109.
[2] Бердяев, Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон+, 1998. – с.262.
[3] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – с.84.
[4] Франк, С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. – 1990. - № 6. – с. 124.

выводу, что у них одна цель – это «теория мира».[1] Ассимилировав воззрения Гегеля о связи религии и философии, русский мыслитель полагает, что религия, вера осознают мир в форме представлений, мнений, а философия – в форме понятий. Стремясь как-то привести к гармонии эти феномены, Н.П. Огарев делает вывод о том, что религия, выйдя из представлений, сможет перейти в науку. При этом науку он отождествляет с философией. Именно такое единение науки и религии, знания и веры, как утверждает философ, поможет человечеству достичь высшей цели. С Н.П. Огаревым соглашается С.Л. Франк, который верным считает признание истинной науки и одновременно исповедание истинной веры.[2] Только таким образом, согласно С.Л. Франку, можно осуществить гармоничное слияние этих феноменов.

В свою очередь, К.Д. Кавелин полагает, что, будучи разными сферами, вера и знание соответствуют двум различным потребностям человеческой природы. А борьба этих феноменов, конфликты между ними, наблюдаемые в той или иной эпохе возникают в результате их неправильного взаимоотношения. По мнению философа, люди смогут понять, что между данными явлениями не должно существовать никакой враждебности, односторонности, так как они оба, заложенные в человеческой природе, являются одинаково ценными и соответствуют насущным потребностям личности. Как и Н.П. Огарев, К.Д. Кавелин полагает, что вера и знание, если они будут взаимодействовать между собой, смогут создать «самую совершенную гармонию жизни».[3] Взгляды этих мыслителей во многом разделяет и русский религиозный философ С.Н. Булгаков. Он также признаёт, что человек не может удовлетвориться одной точной наукой, ведь потребности религии неустранимы из жизни личности. Соответственно, С.Н. Булгаков приходит к выводу о том, что знание и вера должны находиться в некотором гармоничном отношении.[4]

---

[1] Огарев, Н.П. Избр-ые социально-политические и философские произведения. – М., 1965. – с.481.
[2] Франк, С.Л. Знание и вера // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон+, 1998. – с.336.
[3] Цит. по: Яковенко, Б.В. История русской философии. – М.: Республика, 2003. – с.190-191.
[4] Булгаков, С.Н. Соч. в 2-х т. – М.: «Наука», 1993. – Т.2. – с. 51.

Мы считаем важным в нашем исследовании ещё раз обратить внимание на учение Вл. Соловьёва о соотношении веры и знания. Значимая роль этого мыслителя в рамках освещения отмеченной темы, обусловливается тем, что он выступает предшественником одновременно двух значимых направлений в философской мысли России. С одной стороны, он, продолжая идеи И.В. Киреевского о единстве веры и знания, оформляет традицию Всеединства. С другой стороны, размышления Вл. Соловьёва развивают отечественные религиозные философы начала XX в., именуемые «антиномистами». А.Ф. Лосев, исследуя гносеологические идеи Вл. Соловьёва, приходит к выводу, что всё же этот русский мыслитель был ближе направлению «единения веры и знания», чем «антиномистам». Сам А.Ф. Лосев утверждает, что согласованность веры и знания, сердца и разума представляет собой «норму, идеал, то, что должно быть», цель, к которой нужно стремиться, чтобы «осуществить для себя и для других эту полную истину».[1]

Как уже упоминалось, Вл. Соловьёв полагает, что именно религиозное сознание, божественное откровение и являются источником этой истины. Однако, вступая на путь веры, приобретая религиозные представления и переживания, человек, всё же, не отвергает разума. А, наоборот, он пытается понять и определённым образом классифицировать с точки зрения рациональности этот религиозный опыт.

По мнению В.С. Соловьёва, между божественным и нашим чувственным миром нет никакой непроходимой пропасти, так как человек принадлежит одновременно этим двум сферам. Противоречие между религиозными и светскими началами в обществе исчезает, когда мы понимаем, что светский порядок обеспечивает необходимое средство для достижения абсолютной цели религиозного или мистического порядка. Более того, Вл. Соловьёв хочет создать свободную теософию, или цельное знание, совместившее бы в себе принцип автономии разума, на котором стоит рационализм и содержание

[1] Цит. по: Лосев, А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. – М., 1990. – с.339.

христианской религии как религии Откровения.[1] Религиозной истине нужно придать форму разумного мышления, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и таким образом организовать всё истинное знание в систему свободной и научной теософии.

Согласно В.С. Соловьёву, области рационального построения и религиозного откровения не могут исключать друг друга, или заменять одна другую, но, напротив, они «одинаково необходимы для полноты наших отношений к существующему или для полноты нашего знания».[2] На этом основана возможность нормального их отношения или гармонического синтеза. Именно это стремление не противопоставлять веру и знание, а, наоборот, гармонизировать их отношения, и явилось девизом многих представителей русской религиозной философии начала XX в. в данном вопросе.

Своё продолжение концепция всеединства находит в богословских трудах С.Н. Булгакова, который также стремится к выработке универсального миросозерцания, связующего в единое целое Бога, человека и мир на основе единства философии, религии и науки. Истинная православная вера, согласно С.Н. Булгакову, основана на чувстве противоположности трансцендентного и имманентного, богосознания и миросозерцания. Вера возникает в силу оторванности человека от Бога, и Откровение предстаёт, поэтому, необходимым гносеологическим элементом веры. В отличие от знания, всегда являющегося самопознанием, Откровение как трансцендентное всегда лежит за пределами познания. Согласно С.Н. Булгакову, православие составляет свободу научного исследования.[3] Главное, по мнению мыслителя, между знанием, метафизикой и религией должны установиться гармонические отношения. Также, являясь продолжателем идей Вл. Соловьёва, С.Л. Франк

---

[1] Цит. По: Гайденко, П.П. Вл.Соловьёв и философия Серебряного века. – М.: Прогресс – Традиция, 2001. – с.119.
[2] Вл.Соловьёв. Вера, разум и опыт // Вопросы философии. – 1994. - №1. – с.118.
[3] Булгаков, С.Н. Православие. – Париж: Умка – Пресс, 1989. – с.58.

полагает, что цельное знание и вера, укреплённая и проверенная знанием, должны придти к гармоническому слиянию.[1]

Говоря о варианте гармоничного существования веры и знания, следует привести точку зрения современного исследователя С.А. Нижникова. Он полагает, что в концепциях русских религиозных мыслителей единство веры и знания, мыслимое как фактически данное или принципиально для человека достижимое представляет собой миф, порождённый философией Всеединства Вл. Соловьёва. Это единство представляет собой никогда не достижимый идеал, который, например, в религии выражается через понятие обожения. Таким образом, для русских философов единство веры и знания существует, но «в самом начальном и самом конечном пункте, а не в процессе эмпирической жизни человека. [2]

Теперь остановимся на исследовании взглядов по проблеме соотношения веры и знания русских религиозных философов начала XX в., именуемых «антиномистами». Нужно сказать, что название данного направления непосредственно связано с понятием «антиномия», которое применяется к анализу религиозной веры и научного знания. Как мы уже упоминали, выделение данного направления в русской философии принадлежит Н.О. Лосскому и А.Ф. Лосеву. Мы обозначим идеи соотношения веры и знания основных «антиномистов» отечественной мысли, современников С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева. К представителям данного направления можно отнести следующих мыслителей: П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, Л.И. Шестова, Г.В. Флоровского. Согласно философам - «антиномистам», как отмечает Н.О.Лосский, «единая истина возможна только на небе, а у нас – лишь её осколки, несопоставимые друг с другом».[3] Сторонники антиномичного толкования феноменов веры и знания не желают в угоду разуму уступать позиции веры. Они более чутки к ней, глубже осознают её специфику. Этому способствует тот факт, что они стремятся отталкиваться

---

[1] Франк, С.Л. Знание и вера // Бердяев, Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон+, 1998. – с.337.
[2] Цит. по: Нижников, С.А. Метафизика веры в русской философии. – М.: Изд-во РУДН, 2001. – с.206.
[3] Лосский, Н.О. Преемники Вл.Соловьёва // Путь. Кн.1. – М., 1992. – с.280.

в своих построениях в большей степени от религии, чем от философии. Н.О. Лосский приходит к выводу, что ещё в Древней Руси люди отвергали те размышления ума, которые не согласовывались с истинами веры. Бытие Бога и зависимость от него всего существующего представляет собой фактор, обуславливающий возникновение мира и иерархию ценностей в нём. Подобные идеи мы обнаруживаем в творчестве Н.А. Бердяева. По его мнению, знание питается тем, что даёт вера, при чём различие здесь лишь в характере самой веры.[1]

«Антиномист» П.А. Флоренский, как отмечают многие исследователи, например, С.А. Нижников, В.Е. Фёдоров, К.Б. Бабаева, резко противопоставляет веру и разум, выступая против идеи «разумной веры». Эта мысль, по их мнению, представляя собой доказательство разума в пользу веры, религии, есть крамола против Бога. П.А. Флоренский продолжает вектор развития русской философской традиции, которую о.В. Зеньковский определяет как онтологизм, в отличие от рационалистического, оторванного от религиозных корней направления западной философии.[2] Всё это, на наш взгляд, есть продолжение критики Запада в русле славянофильства. Понятая деятельность разума, не зависимая от нравственных характеристик, не могла стать идеалом для священника П.А. Флоренского. Программа исследования способностей разума приводит мыслителя к выводу о его несостоятельности, соответственно, о неизбежности самопожертвования разума во имя веры, переходу к «верующему мышлению». Философ представляет всякую культуру как целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, то есть служит предмету веры. Соответственно, истина представляет собой антиномию для рассудка, тогда как только чистая вера постигает истину в её незамутнённой, непротиворечивой сущности.

---

[1] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – с.59.
[2] Цит. по: Бабаева, К.Б. «Философия культа» свящ. П.Флоренского: опыт антиномического толкования // Философские науки. – 2005. - №2. – с.110.

Гносеология П.А. Флоренского – это не комплекс взглядов на познание, а сочетание путей для активного богопознания, без которого не может осуществляться ни вхождение Церковь, ни познание Истины. В акте богопознания человек преодолевает присущую ему двойственность, следствием которой является антиномичность рассудка: он «раздроблен и расколот».[1] Преодолеть эту антиномичность человеческой природы, по мнению философа, может только гармонизация человеческого и божественного. Вообще, антиномия и антиномизм коренятся в рассудочном объяснении мировых тайн. Когда же человек поднимается над рассудочным пониманием, антиномии разрешаются и противоречия превращаются в объединение противоположностей – coincidentia oppositorum.[2] С позиции антиномизма веры и знания, П.А. Флоренский переходит на позиции объединения этих феноменов. С ним соглашается и мыслитель Н.А. Бердяев, утверждая, что противопоставлять истину религиозного откровения разуму, философии, культуре – это мракобесие и дикость, поддерживающая религиозные суеверия и препятствующая религиозному возрождению.[3] Кроме того, П.А. Флоренский говорит даже о некотором отождествлении данных феноменов: как в вере мы «приобщаемся к истине» и ею движемся, так и разум «причастен» бытию, а бытие причастно разумности».[4]

Также к мыслителям - «антиномистам» можно отнести Л.И. Шестова. Он продолжает направление философии, которую ещё провозгласил Тертуллиан, развивали С. Кьеркегор и Ф.М. Достоевский. Как и они, Л.И. Шестов борется против рационализма, позитивизма, материализма, атеизма, гедонизма. С точки зрения философа о вере нельзя сказать, что она представляет собой низший вид познания, находящийся ниже научного знания, так как, на самом деле, вера есть непостижимая творческая сила, величайший ни с чем несравнимый дар Божий. При чём данный феномен не может и не хочет

---

[1] Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины. Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // М.: «Правда», 1990. – с.159.
[2] Цит. по: Яковенко, Б.В. Философия отчаяния // Флоренский П.А.: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2001. – с.297.
[3] Бердяев, Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М.: Канон+, 1999. – с.22.
[4] Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины. – М.: «Правда», 1990. – с.73.

превращаться в знание, он оттеняет разум. Л.И. Шестов борется со знанием, идёт к реальной и чудодейственной вере. Он не принимает автономию разума, так как эта автономия немедленно превращается в тиранию. Вместе с тем, если вера является источником жизни и свободы, то тирания разума проявляется в необходимости, общеобязательности его принципов, требующих безусловного подчинения. Русский мыслитель уверен, что «человек жив будет только верой, и всё, что не от веры, - есть грех, есть смерть».[1] Выступая в качестве представителя антирационализма русской философской мысли начала XX в., Л.И. Шестов полагает, что вера даётся человеку не затем, чтобы поддерживать стремление разума господствовать во Вселенной, а, наоборот, затем, чтобы человек сам стал господином в мире. Н.А. Бердяев также полагает, что в акте знания человек испытывает принуждение, насилие, которые называют обязательностью.[2] Русский философ разграничивает эти два феномена, противопоставляя их друг другу, отрицает возможность их единения. Однако можно согласиться с точкой зрения исследователя И.И. Евлампиева, который считает, что, на самом деле, воззрения Л.Шестова не предполагают абсолютного разрыва между верой и разумом. В действительности эти феномены совместимы, и вера может быть понята как «расширение» разума, а не как его полное отрицание. Человек во всей полноте своей веры в этом случае находится как бы «между Абсурдом и разумом».[3]

Позиции, состоящей в антиномичном толковании веры и знания, придерживается и русский религиозный философ Г.В. Флоровский. Свою основную задачу он видит в том, чтобы указать противоположность познания рассудочного и познания духовного. Русский мыслитель утверждает, что «лишь в вере постижение смысла», в то время как «знание скользит по поверхности».[4] С момента становления научного знания, его постоянно приходилось оберегать, защищать от подозрений, имевших различные видимые основания. В результате, знание приобрело, в отличие от веры,

[1] Порус, В.Н. Вл.Соловьёв и А.Шестов: единство в трагедии // Вопросы философии. – 2004. – №2. – с.154.
[2] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: «Правда», 1989. – с.45-46.
[3] Евлампиев, И.И. История русской философии. – М.: Высшая школа, 2002. – с.295.
[4] Флоровский, Г.В. Из прошлого русской мысли. – М.: «Аграф», 1998. – с.82.

принудительный, насильственный характер. При этом человеческий разум не в состоянии обладать непререкаемой достоверной истиной, ему присуще лишь «скептическое epoche, воздержание от всякого утверждения».[1] Исходя из этого, в основе жизни должно лежать не знание, вера. С.Л. Франк в своём учении подчёркивая единство веры и знания, их дополнительность, также отмечает, что вера, имеющая в самой себе опытную достоверность, не нуждается ни в каком объяснении и не допускает его.[2] В результате Г.Ф. Флоровский утверждает, что разуму с его понятиями противопоставляется Откровение, так как вера и знание, представляя собой различные мироощущения, лежат в разных плоскостях.

Творчество Г.Ф. Флоровского нельзя назвать двойственным, включающим противоположные воззрения. Протоиерей Георгий, примыкая к философам - «антиномистам», чётко разграничивает знание и веру, полагая, что между ними лежит глубокая психологическая и этико-метафизическая противоположность – свободы и необходимости.[3]

Ещё один русский религиозный философ А.Ф.Лосев поначалу также развивает идею антиномичности веры и знания. Однако далее он предлагает примирить враждующее противостояние этих феноменов, образовав из них путём синтеза нечто третье. Этим третьим будет «ведение», равноправно вмещающее в себя и веру и знание и не способное осуществляться ни без одной, ни без другого. Это будет простейший и «логический совершенно невероучительный синтез».[4]

Особо обратим внимание на философию братьев Трубецких, так как в ней можно обнаружить идеи, характерные для обеих вышеперечисленных групп («единенщиков» и «антиномистов»). С.Н. Трубецкой утверждая духовность и разумность всего реального, с одной стороны, признаёт универсальные разумные законы, а с другой стороны – законы космического Логоса, по которым устраивается жизнь как природы, так и человека.

[1]Флоровский, Г.В Указ. соч.. – с.83.
[2] Франк, С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – с.297.
[3] Флоровский, Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – с.116.
[4] Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – с.174-175.

Познание осуществляется как с помощью разума, который устанавливает закономерную связь явлений, так и с помощью веры, устанавливающей «реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ».[1] Этот религиозный философ стремится соединить с горячей религиозной верой совершенное свободомыслие. Критерий истинного знания, согласно С.Н.Трубецкому, состоит ни в субъективном чувстве, ни в отвлечённой мысли, ни в вере самой по себе. Заключается же он сам в нераздельном единстве всех этих видов познания, которое составляет «общую трансцендентальную форму «душевной жизни и познания».[2]

Русский мыслитель приходит к выводу о том, что вера не противостоит разуму, а, напротив, эти понятия тесно связаны между собой. В своей философии С.Н. Трубецкой вскрывает различные антиномии и в бытии и в познании, но для того, чтобы разрешать их в примирительных синтезах. Философ остаётся приверженцем Логоса, дополненного верой, так как убеждён, что в основе мира – духовное разумное и любящее начало, а потому мир в сущности своей – Логос.

Завершая рассмотрение взглядов представителей русской религиозной философии на проблему соотношения веры и знания в рамках обозначенных подходов, хотелось бы обратить наше внимание на идеи крупнейшего отечественного философа и богослова первой половины XX в. В.В. Зеньковского. Полагая, что конфликт между религией и наукой давно угас, русский мыслитель отмечает, что в целом нет никаких оснований противопоставлять знание вере. Расхождение этих феноменов – это всего лишь выдумка тех, кто борется против веры в Церковь. Как считает религиозный философ, вера и знание – неотъемлемые компоненты человеческой сущности, причём первый даже важен больше, чем второй, так как «жить без веры не только трудно, но и страшно, бессмысленно».[3] В такой мере указанные составляющие жизни человека взаимодополняют друг друга в

[1] Трубецкой, С.Н. Собр. соч. Т.I-II. – М.: 1907. - Т.II. – с. 261.
[2]. Трубецкой, С.Н. Указ. соч. – Т.I. – с.670.
[3] Зеньковский, В.В, Основы христианской философии. – М.: Канон +, 1997. – с.311.

процессе познания окружающего мира. По мнению В.В. Зеньковского, их внутреннее единство вытекает из того, что и разуму и вере присуща дарованная Христом светоносная сила. Человек должен стремиться к гармонии этих компонентов сознания, благодаря чему и сама личность обретёт внутреннюю гармонию.

Итак, мы обнаруживаем широкий спектр суждений по проблеме корреляции веры и знания, от сходных до прямо противоположных. Тем не менее, можно выделить в их идеях нечто общее. Большинство представителей отечественной философской традиции убеждены в том, что вера и знание неотделимы друг от друга. Хотя вера в чистом виде, как и чистое знание проблематичны, мыслители признают, что в человеческой жизни эти феномены часто вступают в борьбу, не находя компромисса. Русские мыслители полагают, что нужно стремиться к единству веры и знания, которое выступает неким идеалом, выраженным в изначальной природе человека или бесконечной гносеологической перспективе. Так как лишь благодаря разнонаправленности познавательных сил человека, его сущность способна к саморазвитию.

Краткие выводы

В результате анализа основных источников представителей западноевропейской и русской мыслительной традиции, затрагивающих проблему соотношения веры и знания, можно сделать некоторые выводы.

Мы обозначили основные направления и представителей западной философской мысли, чьи идеи о соотношении веры и знания послужили непосредственной теоретической базой для построения воззрений отечественных мыслителей XIX в. по отмеченной теме, которые затем оказали влияние на становление теорий С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А.Бердяева. При этом все концепции соотношения веры и знания рассматривались в рамках обозначенных нами в первой главе способов взаимоотношения данных феноменов.

Нами было доказано, что западные философы – сторонники подхода, утверждающего приоритет веры перед знанием (начиная от Тертуллиана и заканчивая С. Кьеркегором) – стали учителями для многих русских мыслителей начала XX в. Их идеи о вере как пути разума к обретению высшего знания, о том, что вера не только предшествует разуму, но и превосходит его становятся основополагающими моментами во взглядах отечественных авторов. Да и в целом, философская мысль данного периода получает название религиозной именно благодаря утверждению религиозной веры как истинного и наиболее правильного способа познания мира, и, главное, как непоколебимого основания спасения человека.

Представители второго способа соотношения веры и знания в западной философии, утверждающего превосходство знания над верой (П. Абеляр, Р. Декарт, К. Маркс, Ф. Энгельс), не пользовались большой популярностью в среде русских религиозных авторов, идеи многих из них подвергались критике. Однако размышления о божественном происхождении разума, об указании разума на значение проблемы Бога и человека находят продолжение в творчестве русских мыслителей.

Истинными учителями отечественных философов явились сторонники подхода взаимодополнительности, гармонии веры и знания (Ф. Аквинский, И. Кант и другие), поскольку именно такая установка стала доминирующей в русской религиозной философии начала XX в.. Особое значение в учениях отечественных мыслителей получили идеи западноевропейских авторов о необходимости стирания границ между верой и знанием, положения об антиномизме, освобождающем от ограниченности рассудочного познания независимо от веры. Нами были подчеркнуты глубинные связи западной и русской философии, а не их автономное существование.

Далее, опять же в рамках трёх подходов соотношения веры и знания, мы обозначили взгляды представителей непосредственно русской традиции, которые, усвоив теории философов Запада, уже затем, пользуясь своей авторитетностью, наложили отпечаток на становление концепций в данной

сфере С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева. Как и на примере западной философии, мы заключили, что именно модели дополнительности, антиномизма и гармонии веры и знания стали господствующими в позициях отечественных религиозных философов начала XX в.

Глава третья. Общее и особенное в осмыслении соотношения веры и знания русскими религиозными философами начала XX вв.

В предыдущей главе были выявлены основные идейные истоки концепций соотношении религиозной веры и научного знания русских религиозных мыслителей начала XX в. в западной и предшествующей им отечественной философии. Нами было показано, что во взглядах религиозных философов по данной проблеме нашли отражение идеи представителей практически всех направлений историко-философского подхода к пониманию отмеченной темы. В настоящей главе будет предпринята попытка выявить, с одной стороны, характерные особенности, а, с другой, - обозначить сходство воззрений на решение проблемы соотношения религиозной веры и научного знания в творчестве С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева. При этом следует учитывать, что двух первых авторов причисляют к наиболее самостоятельному и законченному направлению русской религиозной мысли – «философии всеединства». А третий автор выступает представителем «нового религиозного сознания», сторонником экзистенциализма. Н.А. Бердяева не разделявшего онтологических и гносеологических установок Вл. Соловьёва (основателя течения «Всеединства»), и хотя осуществлявшего свои размышления в религиозно-философской плоскости, к наследию Всеединства не относят. Тем не менее, всех трёх мыслителей, являющихся выразителями идей русской религиозной философской традиции начала XX в., характеризует оригинальность и разработанность философской мысли. В частности, рассмотрение проблемы соотношения веры и знания в творчестве именно этих авторов облекается в форму стройной теории.

Опираясь на различные варианты соотношения веры и знания, упоминаемые выше, мы выясним, какой точки зрения придерживался каждый из этих философов. И далее проведём сравнительный анализ идей отечественных религиозных мыслителей по данной теме.

3.1 Концептуальная трактовка взаимовлияния религиозной веры и научного знания в философских системах С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева

3.1.1. С.Н. Булгаков о взаимовлиянии веры и знания

Русскому религиозному философу С.Н. Булгакову удалось высказаться по большому кругу важнейших мировоззренческих, методологических и науковедческих вопросов. Пройдя сложный путь внутреннего духовного развития, он оставил ценнейшее творческое наследие, значимость которого трудно переоценить. С.Н. Булгаков значительно опередил своё время – поначалу во многом не понятый своими современниками, он стал очень актуален сегодня – в неустойчивые моменты российской реальной и интеллектуальной истории. Именно булгаковское видение мира, его понимание жизни, восприятие феноменов веры и знания более всего подходят современному человеку, пытающемуся осмыслить насущные проблемы глобального масштаба.

При разумении проблемы соотношения религиозной веры и научного знания С.Н. Булгаков сочетает различные подходы, тем самым, стремясь сформулировать целостное учение о данных феноменах. Всё это указывает на то, что он был личностью исключительно цельной, с широким диапазоном мышления, с очень разносторонними взглядами. Можно согласиться с исследователем Ю.М. Осиповым, отзывающимся о протоиерее Сергии как о философе, который ближе всех своих знаменитых современников подошёл к тайнам мира.[1] Конечно же, не к разгадке этих тайн, а именно к соприкосновению с ними.

Дар проникновения в заветные сферы, в частности в область религиозной веры и научного знания, свидетельствует не только о высокой образованности этого мыслителя как учёного, но и о его глубокой религиозности как духовного человека, если можно даже сказать, пророка.

---

[1] Осипов, Ю.М. Вступительный доклад // Преодоление времени (по материалам международной научной конференции, посвящённой творческому наследию С.Н.Булгакова). – М.: Изд-ие Мос-го унив-та; ТЕИС, 1998. – с.8.

Целый ряд философских статей и монографий указанного философа, так или иначе, затрагивает отмеченную проблему: «Иван Карамазов как философский тип» (1902), «Основные проблемы теории прогресса» (1902), «Философия хозяйства» (1912), «Свет невечерний» (1917), «Православие» (1930), «Трагедия философии» (1921).

Сочетая научность и религиозность, С.Н. Булгаков, после его ухода от идей марксизма, приоритетное значение отводит религиозной вере, а не научному знанию. Выступая представителем отечественной религиозной философии, он подчёркивает важность в жизни как отдельного человека, так и общества в целом, именно веры в Бога, а не достижений научной сферы. Философ, называя веру совершенно самостоятельной способностью духа,[1] признаёт, что она далеко не в одинаковой степени распределена между людьми. Тем не менее, сущность религиозной веры не различается по своей природе у угольщика и философа. Мыслитель объясняет это тем, что данный феномен находится «на дне всякого мировоззрения».[2] Каждый член общества индивидуально совершает подвиг сердца, верующей любви к Богу. В душе человека, теряющего Бога, образуется страшная пустота, в тоже время, он не может заглушить в себе голоса вечности, жажды абсолютного содержания жизни.[3] Поэтому силу веры личности, которая будет выступать одновременно и нравственной задачей, нужно находить и определять в себе. В целом, религиозная вера даётся только ищущим её. А кто вполне удовлетворён своим положением в этом мире и не обременён духовными метаниями, тот совершенно не понимает веры, органически ей чужд. Именно утрата способности не просто искать, но и находить веру, по мнению философа, является характерной особенностью современной ему эпохи. Кроме того, однажды подорванную веру уже нельзя возродить. Выход из такой ситуации русский мыслитель видит в том, чтобы создать новую веру, найти новый и более надёжный источник нравственного энтузиазма. В качестве главного

[1] Булгаков, С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. – Т.2. – с.85.
[2] Булгаков, С.Н. Иван Карамазов как философский тип // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. – Т.2. – с.31.
[3] Булгаков, С.Н. Моя родина. Избранное. – Орёл, 1996. – с.53.

подобного источника протоиерей Сергий называет православие, которое, прежде всего, воспитывает сердце, обращает внимание на формирование религиозной воли.[1]

С.Н. Булгаков верит в Бога и верит Богу, но не верит в человека и не верит человеку без Бога. Философ не возлагает больших надежд на разум личности, её интеллект, её собственные знания. Можно назвать этого мыслителя антинаучным, если под научностью усматривать только рационализированное миропонимание. Как мы уже отмечали выше, в целом русские религиозные философы не придерживались подхода к осмыслению проблемы соотношения веры и знания, утверждающего приоритет знания. Тем не менее, некоторые идеи представителей отечественной философии данного понимания проблемы (например, размышления Н.Г. Чернышевского об ограниченных возможностях познания) осмысляются и углубляются С.Н. Булгаковым.

Религиозный мыслитель не отрицает необходимости научного знания и его пользу для мира и человека. Однако, главное, протоиерей Сергий не видит в науке орудия спасения человека, которое возможно только благодаря религиозной вере. Говоря о положительном знании, отечественный философ считает, что этот феномен всегда останется ограниченным по своему объекту. Ведь наука исследует лишь обрывки действительности, которая постоянно расширяется перед глазами учёного. Да и само знание человека о себе слишком отрывочно, так как личность не знает о себе ни прошлого, ни будущего, чтобы судить обо всём.[2] С.Н. Булгаков приходит к выводу о частичности и отрывочности научного знания, обусловливая это тем, что оно никогда не формируется без философских предпосылок аксиологического характера.[3]

По мнению философа, развитие положительной науки бесконечно. Сильная сторона этой бесконечности заключается в том, что не может быть

---

[1] Булгаков, С.Н. Православие. – Париж: Умка-Пресс, 1989. – с.329.
[2] Булгаков, С.Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. – Орёл, 1998. – с.196.
[3] Булгаков, С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. – Т.1. – с.55.

поставлено границ опытной науке в её поступательном движении, а слабая сторона – в неспособности этого феномена дать целостное знание. При этом С.Н. Булгаков обнаруживает, что в самой сущности научного знания заложена антиномия. Она проявляется в том, что это явление может существовать в предположении Истины, но вместе с тем оно же само дробит эту Единую Истину на множество специальных.[1] Наука не имеет дела прямо с Истиной, она чужда ей. Более того, за самим механизмом научного знания скрывается смерть. Наука, в отличие от веры, развивается в сторону, противоположную единству. Исходя из этого, философ делает вывод, что, теперь как и прежде, наука безответно стоит перед последними вопросами жизни и смерти, добра и зла.[2] Поэтому предположение, что наука решает и может урегулировать все вопросы, основано только на общей вере в её силу, в научный метод, в научный разум, но эта вера не допускает опытной проверки.

В целом, рассмотрение различных феноменов как антиномичных структур вполне характерно для многих русских религиозных философов начала XX в.. К примеру, согласно П.А. Флоренскому, где нет антиномии, там не может быть и веры. Не смотря на то, что вера не является рассудочным феноменом, она, тем не менее, может иногда и рассудочно защищаться. Это касается и догмата, который как объект веры непременно включает в себя рассудочную антиномию.

С.Н. Булгаков отмечает, что круг доступного вере шире, чем круг, доступного дискурсивному мышлению. Те знания, которые даёт вера, богаче и обширнее тех, которые предоставляет опытная наука.[3] В качестве подтверждения своего мнения философ обращается к библейскому повествованию, в котором упоминается, что путь веры, религиозного ведения лежит поверх знания, «мудрости века сего». (1 Кор.3:19).

На первый взгляд, можно считать С.Н. Булгакова сторонником подхода к осмыслению проблемы соотношения религиозной веры и научного знания,

---

[1] Булгаков, С.Н. Там же. – с.174.
[2] Булгаков, С.Н. Моя родина. Избранное. – Орёл, 1996. – с.56.
[3] Булгаков, С.Н. Соч. в 2-х т. – М.: «Наука», 1993. – Т.2. – с.51.

утверждающего приоритет веры. Ведь в концепции мыслителя вера в Бога оказывается более важной и значимой для отдельной личности, общества, культуры, чем наука. При утрате человеком контакта с Богом, согласно философу, научное знание также теряет свой смысл, поскольку тогда становится бессмысленной сама наша жизнь. Однако подобное толкование учения философа будет лишь поверхностной оценкой его представлений по рассматриваемой теме.

Далее отечественный мыслитель переходит к более детальному осмыслению соотношения религиозной веры и научного знания. Он заявляет, что, с одной стороны, вера не ограничивает разума, а, с другой стороны, подчёркивает, что доводами рассудка нельзя разрушить непосредственной очевидности веры.[1] С.Н. Булгаков считает, что борьба со знанием под предлогом веры не имеет оснований, так как вера не ставит границ разуму. Конечно же, религиозная вера может распространяться и на то, что принципиально не является недоступным для научного знания. Однако, выступая функцией человеческой свободы, она всё же не принуждает, как обязывают человека законы природы. Дополняя эти идеи, выдвигаемые ещё в рамках традиции славянофильства, протоиерей Сергий отмечает, что религиозная вера, в частности православие, оставляет свободу научного исследования.[2] Единственно, что требует религия со стороны науки, так это соблюдения принятых Церковью определений относительно канона и наличия веры в основные догматы Церкви.

В свою очередь, научное знание не может разрушить религиозные убеждения. Наука не в состоянии ни заменить, ни упразднить религиозной веры, ни даже не может сама защитить своё существование от набегов «бесшабашного скептицизма без молчаливого или открытого признания религиозных предпосылок»[3]. Более того, наука сама основывается на вере в

[1] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – М.: «Республика», 1994. – с.28.
[2] Булгаков, С.Н. Православие. – с.58.
[3] Булгаков, С.Н. Моя родина. Избранное.– с.56.

разум, в единство разумного начала в микрокосме и макрокосме.[1] Религиозный мыслитель, говоря о близких вере сферах, продолжает идеи средневековых мистических философов. Он полагает, что в постижении мира разум зависит от показаний бытия, от некоторого мистического и метафизического опыта.[2]

Наука принципиально опирается на религию, а не противоречит ей. Кроме того, достоинство научного знания, его права не ограничиваются, а только утверждаются религиозным учением о человеке. Подобное соотношение отмеченных феноменов С.Н. Булгаков объясняет тем, что человек по своей природе призван жить одновременно в двух мирах: в «царстве необходимости» и «царстве свободы».[3] Перед личностью открывается два пути – путь свободы и путь порабощения. Первое направление связывается с религиозной верой, второе – со знанием, наукой. Ведь в вере есть свобода, а вовсе нет произвола, и её подвиг заключается в том, чтобы побеждать необходимость.[4] Человек, по мнению философа, должен не противопоставлять отмеченные миры и направления, а стремиться к целостности, единству. Данные высказывания философ обосновывает представлением о том, что на самом деле истина едина,[5] а не являет собой борьбу противоположностей. При чём эта истина постигается людьми в дискурсивном процессе развития.

Положение о единстве Истины С.Н. Булгаков использует и при решении проблемы соотношения религиозной веры и научного знания. Безусловно, признаёт философ, в жизни между этими формами сознания возможен и параллелизм, и конкуренция. Однако наша действительность не исчерпывается рассудочными категориями. Она содержит в себе и сверхрассудочный, иррациональный остаток.[6] Соответственно, вера и знание должны дополнять друг друга как постижение сферы, имманентной человеку, и сферы,

---

[1] Булгаков, С.Н. Там же. – с.55.
[2] Булгаков, С.Н. Соч. в 2-х т. – Т.1. – с.315.
[3] Цит. по: Христианский социализм: споры о судьбах России. – Новосибирск, 1991. – с.82 -83.
[4] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – с.29-30.
[5] Булгаков, С.Н. Православие. – Париж: Умка – Пресс, 1989. – с.60.
[6] Булгаков, С.Н. Соч. в 2-х т. – Т.1. – с.26.

трансцендентной ему, но задающей смысл его жизни.[1] Человек не может удовлетвориться достижениями одного точного научного знания, ведь потребность в религиозной вере неустранима и никогда не исчезнет из жизни личности. В данных размышлениях С.Н. Булгаков не одинок. Его современник И.А. Ильин также утверждает, что знание и вера вовсе не исключают друг друга.[2] С одной стороны, потому, что положительная наука не преувеличивает ни своего объёма, ни своей достоверности и совсем не пытается судить о предметах веры, при чём ни положительно («есть Бог»), ни отрицательно («Бога нет»). При этом наука не отрицает того, что можно достигнуть истины в другой области с помощью отличного опыта и иного метода. С другой стороны, настоящая вера вырастает именно из этого отличного опыта и идёт своим путём, не вторгаясь в научную область, не вытесняя и не заменяя её.

Таким образом, С.Н. Булгаков, продолжая средневековую философскую традицию, осознанную русскими мыслителями Н.П. Огаревым, К.Д. Кавелиным, приходит к заключению о том, что научное знание и религиозная вера должны находиться в некотором гармоническом отношении между собой.[3]

3.1.2. С.Л. Франк о соотношении веры и знания

С.Н. Булгакова как представителя философии Всеединства в осознании проблемы соотношения религиозной веры и научного знания многое сближает с отечественным мыслителем С.Л. Франком, продолжившим традицию фундаментального исследования мировоззренческих вопросов. При этом, как отмечает современный исследователь Е.В. Мареева, позиция С.Л. Франка уточняет и высвечивает тенденции развития русской религиозной философии в целом.[4] Более того, по мнению С.А. Левицкого, в начале XX в. отечественная

---

[1] Цит. по: Евлампиев, И.И. Религиозный идеализм С.Н.Булгакова: «за» и «против» // Булгаков С.Н.: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2003. – с.37 – 38.
[2] Ильин, И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – с.150.
[3] Булгаков, С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. – Т.2. – с.51.
[4] Мареева, Е.В. С.Л.Франк как зеркало русской религиозной философии // Вопросы философии. – 2005. - №6. – с.117.

гносеологическая мысль оказалась на голову впереди западной главным образом благодаря именно С.Л. Франку и Н.О. Лосскому.[1]

С.Л. Франк не был в такой степени типичной фигурой Ренессанса, какими были С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев. Тем не менее, размышления С.Л. Франка о соотношении религиозной веры и научного знания, имеющие своеобразие, в целом позволяют нам рассматривать этого мыслителя в рамках философии Всеединства. Исследуемая нами проблема, так или иначе, поднимается С.Л. Франком в его монографиях: «Смысл жизни» (1926), «Духовные основы общества» (1930), «Свет во тьме. Опыт христианской этики» (1949), «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1956), «С нами Бог» (1964), «По ту сторону правого и левого» (1972), в статьях «Знание и вера» (1908), «Предмет знания» (1915).

С.Л. Франк, как и С.Н. Булгаков, являясь представителем отечественной религиозной философии, доминирующее значение в системе миропонимания человека отводит религиозной вере. Согласно С.Л. Франку, вера не является системой идей, она предстаёт неким самосознанием, животворящей силой, более того, источником жизни, в целом самой жизнью.[2] Вместе с тем, вера требует от человека некоторого волевого усилия, обусловленного нравственным решением искать высшую ценность. Нет никаких оснований (научно или опытно утверждённых) отрицать объективную значимость того, что нам непосредственно известно из внутреннего религиозно – нравственного опыта.[3] Феномен веры, являясь самодовлеющей основой жизни, имеет в самом себе опытную имманентную достоверность.[4] Тем не менее, нельзя, проводя параллель с наукой, называть религиозную веру правдоподобной гипотезой. Ведь вера не нуждается ни в каком объяснении, да и не допускает его. В данной сфере допущения человека остаются непроверяемыми, здесь любая опытная проверка невозможна. Эти идеи прослеживаются в творчестве многих русских религиозных философов начала XX в.. Г.В. Флоровский

[1] Левицкий, С.А. С.Л.Франк // Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – с.440.
[2] Франк, С.Л.С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. – с.350.
[3] Франк, С.Л. Свет во тьме. – М.: «Факториал», 1998. – с.65.
[4] Франк, С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – с.297.

полагает, что «верить надо вопреки стонам рассудка», что религиозные откровения решительно невместимы в логические рамки».[1] Однако религиозная вера, религиозный опыт С.Л. Франк называет знанием, тем самым, подчёркивая антиномичность рассматриваемого понятия. И далее философ отмечает, что вне отношения к измерению религиозной веры человек не может обозреть бытие как целое, понять и оценить его общий смысл.[2] Мыслитель подчёркивает факт непосредственного вмешательства высших сил в жизнь человека – вмешательства, которое одно только её осмысляет и спасает.

Кроме того, С.Н. Франк говорит о необходимости включения в философию религиозной установки, что будет способствовать позитивному утверждению абсолютного. Философ замечает следующую закономерность: эпохи возникновения или усиления и расцвета религиозной веры часто бывали именно трагическими эпохами. В связи с этим, С.Л. Франк, называя свою современность страшными и тяжелыми днями, считает, что единственным способом спастись от гибели выступает христианское возрождение.[3] Тем самым, подчеркивается господствующее положение религиозной веры перед знанием как в жизни отдельной личности, так и общества в целом. О таком же приоритете веры, которая не нуждается ни в проверке, ни в обосновании, говорит современник С.Л. Франка – Л.П. Карсавин. Последний считает нужным строить науку на религиозном учении, оправдывать её религиозной истиной. Идеальным состоянием он считает положение дел, при котором наука основывается на религии, как «на осуществляющем себя в полноте жизнедеятельности знании об абсолютном».[4] Вера должна благословлять устремления науки, а наука должна свободно обращаться к вере и исправлять свои ошибки.

Исследования понятия знания в его научном значении, соотносящееся

---

[1] Флоровский, Г.В. Человеческая мудрость и премудрость Божия // Из прошлого русской мысли. – М.: 1998. = с.82 и 83.
[2] Франк, С.Л. Свет во тьме. – М.: «Факториал», 1998. – с.68.
[3] Франк, С.Л. С нами Бог // Франк С.Л, Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – с.404.
[4] Карсавин, Л.П. Об опасностях и преодолении отвлечённого христианства // Путь. Кн.1. – М., 1992. – с.682.

с понятием веры, также находит отражение в творчестве С.Л. Франка. Философ полагает, что если знание и содержит элементы веры, то воля человека по возможности старается минимизировать эту веру, чтобы она приближалась к знанию. Однако мыслитель признаёт, что знание не обладает абсолютной достоверностью в постижении мира. Ведь знание есть опыт, который всё же ограничен. При этом сведение об ограниченности опыта входят в состав самого рационального знания.[1] Констатируя ограниченность сферы отвлечённого знания, человек вместе с тем улавливает своеобразие того, что выходит за пределы его реальности. В связи с этим, С.Л. Франк признаёт, что знание человека связано с риском субъективности, подвержено искажению со стороны познающего субъекта.[2] Далее отечественный мыслитель высказывает отчасти противоположные идеи. С одной стороны, религиозный мыслитель считает научное знание не единственной формой общедоступной и общеобязательной объективности. Но, с другой стороны, он заявляет, что целесообразность в устройстве мира остается для объективного знания всегда ограниченной. С.Л. Франк отмечает, что наука признаёт в основе мирового бытия некое целестремительное, мироустрояющее начало. Тем не менее, это предположение остаётся всё же лишь одной из возможных гипотез.

Итак, человек познаёт реальность, прежде всего, эмпирическим путём, где чувственное связано с рациональным. Знание, реализуемое в понятиях, неизбежно раскрывает также и идеальные образования, заключённые в эмпирической действительности, с их помощью вводит человека во вневременное бытие. Но всё же рациональное знание является вторичным по отношению к непосредственной интуиции и религиозной вере, постигающим предмет в его цельности и человеческой значимости.

Поверхностно анализируя творчества С.Л. Франка можно предположить, что при решении проблемы соотношения религиозной веры и научного

[1] Франк, С.Л. Свет во тьме. – М.: «Факториал», 1998. – с.67.
[2] Франк, С.Л, Реальность и человек. – М.: «Республика», 1997. – с.300.

знания, он, как и С.Н. Булгаков только отдаёт предпочтение подходу, утверждающему приоритет веры. Однако взгляды этого мыслителя затрагивают более существенные глубинные пласты взаимоотношения отмеченных феноменов, а не простое превосходство одно над другим.

Религиозный философ осознаёт, что во все времена существовало разногласие между содержанием веры и объективным порядком вещей. Это обусловливало возникновение различных ответов на вопрос о соотношении религиозной веры и жизненного опыта, или научного знания. С.Л. Франк признаёт, что часто в данном соотношении между феноменами полагается непроходимая бездна.[1] Однако, на самом деле религиозный опыт неотделим от жизненной практики личности. Это обуславливается, прежде всего, единством человеческого духа и самой реальности, в силу которого «разум» и «сердце», не смотря на всю их разнородность, предназначены к согласованному сотрудничеству.[2] Ведь человек по своей природе принадлежит к двум областям – к Богу и к миру. Возникновение двойственности сфер человеческой жизни, имеет причиной наличие двойственности в самом человеческом духе. Конечно, признаёт С.Л. Франк, как религиозная вера, так и научное познание не представляют собой что-то размытое, неопределённое, а имеют определённое содержание. Присутствует некоторое различие между сферой именно человеческого бытия, в котором личность выступает активным деятелем, строящим жизнь своей независимой волей, и сферой бытия богочеловеческого, в котором человек лишь воспринимает и отражает действие в нём Бога. Тем не менее, сущность всякой жизни (как жизни простейшего организма, так и глубокой духовной жизни личности – И.А.) состоит в некотором живом нераздельном единстве в ней сверхвременного и временного течения.[3]

С.Л. Франк делает вывод о том, что, с одной стороны, «разум» всё же понимает и подтверждает доводы «сердца». Более того, сам разум в познании

---

[1] Франк, С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. – Умка – Пресс, Париж, 1972. – с.145.
[2] Франк, С.Л. Реальность и человек. – с.299.
[3] Франк, С.Л. Духовные основы общества. – с.125.

Бога предстаёт в качестве другого аспекта того же голоса сердца.[1] С другой стороны, мыслитель полагает, что вера, в свою очередь, дополняет жизненную мудрость человека достоверным знанием иной реальности. Соответственно, веруя, личности совсем не нужно отвергать факты, на которые опирается неверующий.

Таким образом, так же как и С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, выступая сторонником единства веры и знания, заключает, что эти феномены должны взаимообогащать, дополнять друг друга. Именно поиски цельного знания, отвергающего горизонты для новых упований, и вера, укреплённая и проверенная знанием, не смогут убить надежды на их гармоничное слияние.[2]

3.1.3. Н.А. Бердяев о взаимоотношении веры и знания

В данном исследовании наряду с концепциями сторонников философии Всеединства – С.Н. Булгаковым и С.Л. Франком, нами будут проанализированы идеи о соотношении веры и знания представителя экзистенциализма – Н.А. Бердяева. На примере сторонников различных направлений отечественной мыслительной традиции, мы сможем сформировать многоаспектное представление о проблеме соотношения веры и знания.

Н.А. Бердяев чувствует огромное различие в отношении к унаследованной православной традиции между собой и «всеединцами», в частности, С.Н. Булгаковым.[3] Данное наблюдение Н.А. Бердяев обосновывает отличием происхождения этих двух родов. Так, если С.Н. Булгаков происходит из среды православного духовенства, то Н.А. Бердяев является представителем русского дворянства, проникнутого просветительски – вольтерианскими, свободомыслящими идеями. Всё это, по мнению сторонника экзистенциализма, является причиной формирования различных душевных типов религиозности, даже при сходстве некоторых идей.

---

[1] Франк, С.Л. Реальность и человек. – с.316.
[2] Франк, С.Л. Знание и вера // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон+, 1998. – с.337.
[3] Бердяев, Н.А. Самопознание. – Л.: Лениздат, 1991. – с.170.

Н.А. Бердяев, считая С.Н. Булгакова первым, кто в начале XX вв. приходит к традиционному православию, развивает свои представления о религиозной вере. Отзываясь о своей личной вере, Н.А. Бердяев уверенно заявляет, что её не может пошатнуть никакое низкое состояние человека, так как она основана не на представлениях человека о человеке, а на том, что думает о человеке Бог.[1]

В целом, те или иные аспекты проблемы соотношения веры и знания поднимаются Н.А. Бердяевым в его известных работах: «Дух и реальность» (1937), «Диалектика божественного и человеческого» (1952), «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), «Духовный кризис интеллигенции» (1910), «Опыт парадоксальной этики» (1931), «Философия свободы» (1927), «Смысл творчества» (1916), «Самопознание» (1949).

Феномен религиозной веры занимает достаточно важное место в творчестве Н.А. Бердяева. Философ признаёт, что в современных ему условиях наблюдается отпадение от христианства и охлаждение веры в целом.[2] Именно в этом мыслитель видит причину кризиса не только духовного, но и экономического и социального.

Тем не менее, самого факта о наличии веры во внутренней жизни человека отрицать нельзя. Более того, истины веры, догматы религии не могут потерять своего абсолютного значения, не смотря на то, что они принимаются и раскрываются несколько в ином свете. Человеческая жизнь, подчеркивает Н.А. Бердяев, не может быть окончательно и без остатка рационализирована, в ней всегда остаётся какой-то иррациональный элемент, всегда сохраняется тайна. Именно вера представляет собой обращение к этому таинственному, сокровенному, духовному миру. Данное явление рождается из внутреннего источника без гарантий, без каких-либо обязательных доказательств. Кроме того, в вере преодолевается и корыстное сомнение, и корыстное самовозвеличение.[3] Вместе с тем, Н.А. Бердяев считает, что вера не является

---

[1] Бердяев, Н.А.Самопознание. – с.176.
[2] Бердяев, Н.А. Философия творчества, культуры искусства. – В 2-х т. – Т.1. – М.: Искусство, 1994. – с.486.
[3] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – с.56.

результатом принуждения и насилия со стороны действительности, ведь сам феномен веры есть акт свободы духа.[1] Подобные идеи о том, что вера свободна высказывает и современник отечественного экзистенциалиста Л.И. Шестов. По его мнению, если «разум учит человека повиноваться, то вера даёт ему власть повелевать».[2]

Требование гарантий от веры, согласно Н.А.Бердяеву, представляет собой непонимание её природы, неспособность проникнуть в её тайну, отрицание подвига веры. Более того, само стремление научно обосновать веру, доказать её истинность психологически нелепо.[3] Потребность «научной» веры, согласно отечественному философу, унижает человека, отрицает его свободу выбора. А, в свою очередь, рациональное богопознание мыслитель считает ложной попыткой познать Бога, так как оно снимает и отрицает его тайну.[4] Ведь Бог не может стать предметом изучения, потому что человек в акте познания не в силах возвыситься над Богом.

Итак, Н.А. Бердяев указывает на важную значимость феномена веры в жизни человека, на невозможность его уничтожения. Вместе с тем, вера не может заменить знание. Не имеет смысла религиозными понятиями объяснять научные теории, даже не смотря на то, что знание предполагает веру как некую первичную информацию действительности. Философ даже называет знание доверием к ограниченному земному кругозору. Ведь само познание является выражением духовной жизни.

Конечно, признаёт мыслитель, наука находится в непрерывном движении, и нельзя назвать её выводы окончательными. Это обусловлено тем, что научные гипотезы и теории часто меняются и стареют, возникают новые и новые открытия. При этом наука и научное предвидение обеспечивают человека и дают ему силу. Но они же могут опустошить сознание личности,

---

[1] Бердяев, Н.А. Диалектика божественного и человеческого. – М.: ООО №Изд-во АСТ», Харьков: «Фолио», 2003. – с.116.
[2] Шестов, Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М., 1992. – с.215.
[3] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – с.40.
[4] Бердяев, Н.А. Самопознание. – Л.: Лениздат, 1991. – с.98.

оторвать её от бытия и бытие от него.[1] Религиозный философ полагает, что если вера по сути своей свободна, то знание – принудительно. При чём внешняя принудительность навязываемого извне знания, авторитет которого усматривается в его детерминации объектов, Н.А. Бердяев в своих работах подвергает критике. Он уверенно заявляет, что в целом научная общеобязательность является низшей ступенью духовной общности, показателем разобщенности, свойственной природному миру. Наука верно учит о законах природы, но ложно наставляет о невозможности чудесного, ошибочно отрицает иные миры.

По большей части, творческая ценность знания оказывается иллюзорной, ни на что не направленной, ничего не рождающей. Н.А. Бердяев считает предрассудком думать, что познание всегда рационально, и что нерациональное не является познанным. На самом деле, через чувства человек познаёт гораздо больше, чем через интеллект. Науки имеют дело с частичной отвлечённой действительностью, они не постигают мир в целом, его смысл и назначение.[2]

Характеризуя эпоху начала XX в., отечественный мыслитель, наряду с упадком религиозности, отмечает подрыв доверия к абсолютной науке, к возможности построить научное миропонимание, которое удовлетворяло бы природу человека. В такой ситуации данный автор, как и многие его современники, стремится осмыслить проблему соотношения религиозной веры и научного знания как неотъемлемых компонентов духовной жизни человека. По его мнению, спор этих феноменов вновь обостряется и требует пересмотра. Н.А. Бердяев предлагает три варианта трактовки данной проблемы:[3]

1) верховенство знания и отрицание веры;

2) верховенство веры и отрицание знания;

3) дуализм веры и знания.

---

[1] Бердяев, Н.А. О назначении человека. – с.24.
[2] Бердяев, Н.А, Опыт парадоксальной этики. – с.31.
[3] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – с.38.

Такие решения автор объясняет тремя типами понимания отношений между божественным и природным мирами:[1]

1) дуалистический разрыв между Богом и миром;

2) допущение рационалистического выражения тайны божественного бытия;

3) символизм, допускающий переход божественной энергии в этот мир и связывающий эти два мира.

Сам Н.А. Бердяев выступает против пути противопоставления религии науке, веры – знанию, против их враждебности. Признавая религиозные истины верховными, религиозный философ в тоже время считает, что низших истин нет, все истины равны.

Мыслитель отмечает, что вера не может ограничиваться или отрицаться наукой.[2] Однако вера должна уважать знание как необходимое добро в жизни человечества. Более того, вера расширяет сферу знания, полагая вещи высшего порядка столь же реальными, как и вещи низшего порядка. В свою очередь, знание не может уничтожить или заменить веру. Ведь даже учёный не лишен верований: веры в прогресс, в закономерность природы, в справедливость и т.п. Кроме того, нет оснований утверждать, что знание имеет преимущество перед верой. Отечественный религиозный философ, продолжая идеи Л.Н. Толстого, считает, что знание этого мира основано именно на исконной и исключительной вере в него.[3] В данном вопросе идеи Н.А. Бердяева перекликаются с размышлениями русского интуитивиста Н.О. Лосского. Согласно последнему, только в том мире, где научное мировоззрение главную роль всей системы знаний отводит учению о Боге и творении Им мира, наличествуют абсолютные ценности, есть «целестремительность, целесообразность и осмысленный процесс развития».[4]В связи с этим Н.А. Бердяев отмечает следующую закономерность: разум меняется в зависимости

[1] Бердяев, Н.А. Диалектика божественного и человеческого. – с.77-78.
[2] Бердяев, Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – с.262.
[3] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – с.51.
[4] Лосский, Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. – М,: Изд-ая группа «Прогресс», VIA, 1922. с.205-206.

от веры или неверия, от расширения или сужения сознания.[1] Более того, мир знания и мир веры, представляя собой совершенно разные порядки, всё же могут, и должны быть сведены в одну плоскость, причём на основе веры, а не знания. Ведь иррационалисты и рационалисты по сути своей, как заявляет Н.А. Бердяев, являются единомышленниками, которые различаются лишь по привязанности сердца.[2]

Итак, основываясь на убеждении о целостности познания, Н.А. Бердяев считает, что религиозная вера и научное знание должны не противопоставляться, а приходить к единому знаменателю. В этом он продолжает идеи славянофилов о достижимости универсального синтеза, всеединства веры и знания. Н.А. Бердяев заявляет, что такой синтез уже дан человечеству в качестве истины, хранимой Церковью как древняя мудрость.[3] Отмеченные идеи обнаруживают явные параллели в учении ещё одного отечественного мыслителя рассматриваемого периода П.А. Флоренского. Он также подчёркивает наличие глубокой связи между общечеловеческим рассудочным знанием и глубиной благодатной жизни, их взаимообусловленность, ведь человек, чтобы уверовать, должен «разумом своим испытать Бога».[4] Этот вывод он стремится обосновать при помощи философских, естественных и гуманитарных наук, считая, что наука не противоречит религии. Как и Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский полагает, что разум в своём духовном обогащении уже не отделяется от веры. Здесь границы познания и веры сливаются, философия погружается в религиозную среду – и все философские построения воздвигаются на твёрдой основе церковности.

Таким образом, не смотря на принадлежность к различным направлениям русской религиозной философии начала XX в., С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева многое объединяет в их представлениях о взаимовлиянии религиозной веры и научного знания. Все отмеченные мыслители приоритетное положение отводят вере, однако, в тоже время, не

[1] Бердяев, Н.А. Дух и реальность. – с.35.
[2] Бердяев, Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М.: Канон+, 1999. – с.19.
[3] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – с.20-21.
[4] Флоренский, П.А. Разум и диалектика // Богословский вестник. – М., 1914. – сентябрь-декабоь. – с.88.

забывая о знании. При этом наилучшим вариантом решения указанной проблемы философы считают гармоничное сочетание данных феноменов.

3.2. Особенности постижения соотношения веры и знания русскими религиозными философами начала XX века

Проанализировав идеи о толковании проблемы соотношения веры и знания С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, необходимо выявить, в каких аспектах их взглядов обнаруживается сходство и в чём заключаются особенности видения данной проблемы каждого отмеченного русского религиозного философа.

Всем рассматриваемым мыслителям свойственно восприятие современного мира под знаком кризиса, причем не только социального и экономического, но также культурного и духовного. Н.А. Бердяев отмечает, что, как и во всем мире, в России наблюдается понижение уровня культуры, падение культурных умственных интересов, обнаруживается «господство массовых аффектов и элементарных упрощенных мыслей».[1] Всё это накладывает отпечаток на осознание значения феноменов веры и знания, как для отдельной личности, так и для всего отечественного социума.

На первый план в творчестве мыслителей выходит проблема глубокого кризиса, проявляющего в науке, что обуславливает подрыв доверия к ней. Это происходит, по мнению Н.А. Бердяева, как закономерный результат, когда люди начали понимать, что науки имеют дело с частичной отвлеченной действительностью, им не открывается мироздание как целое, ими не постигается смысл этого мира. Европейский человек начала XX в. потерял веру в прогресс, в гуманизм, в спасительность научного познания. Причину этих болезней современного мира Н.А. Бердяев видит в отпадении от христианства и охлаждении веры. Оценивая эпоху начала XX в., религиозный мыслитель дает ей такие определения как «духовная напряженность»,

[1] Бердяев, Н.А. Возрождение православия (о. С.Булгаков) // Н.А.Бердяев о русской философии. – В 2-х тт. – В 2-х тт. Изд-во Уральского унив-та, 1991. – Т.2. – с.234.

«религиозная взволнованность и искание».[1] В том же ключе проводят свои размышления и представители философии Всеединства. С.Н. Булгаков замечает, что на фоне «утраты способности находить веру»,[2] массами овладевают технический и милитаристический культурные типы. Однако научная ориентировка, узкая, специальная и прагматичная, не в состоянии удовлетворить все запросы человеческого духа, дать целостное знание. Всё это приводит к тому, что в душе человечества, теряющего Бога, как считает мыслитель, образуется страшная пустота, которая, тем не менее, не может заглушить в себе «голоса вечности, жажды абсолютного содержания жизни».[3] Позиция ещё одного «всеединца» С.Л. Франка, отчасти совпадающая с мнениями обозначенных мыслителей, всё же имеет своеобразие. С.Л. Франк присоединятся к философам в характеристике современной им действительности как эпохи упадка религиозной культуры. Явно усматривается специфичность двойственного толкования С.Л. Франком роли феномена научного знания в жизни человека. С одной стороны, религиозный философ признаёт, что в состав самого рационального познания входит знание его ограниченности и неадекватности – «ведающее неведение (docta ignorantia)».[4] В соответствии с этим всякое человеческое знание связано с риском субъективности, подвержено опасности односторонности и искажения из-за своеобразия интересов и навыков мысли познающего субъекта. Поэтому сумма всех знаний, полагает С.Л. Франк, представляет собой только набор находящихся в хаотическом порядке сведений, а не цельное и систематическое мировоззрение. А с другой стороны, С.Л. Франк говорит о научном знании как о единственном, практически доступном человеку, способе достигнуть максимума достоверности, точности и полноты познания. Русский мыслитель даже полагает, что наука – это «единственная форма общедоступной и

[1] Бердяев, Н.А. Самопознание. – Л.: Лениздат, 1991. – с.162.
[2] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – с.31.
[3] Булгаков, С.Н. Моя родина. Избранное. – Орел: Изд-во Орловской гос-ой телерадиовещательной компании, 1996. -
[4] Франк, С.Л. Свет во тьме. – М.: Изд-во «Факториал», 1998. – с.67.

общеобязательной объективности».[1] При этом знание как личный опыт и знание, приобретаемое в учении, то есть знание-достоверность и знание, опирающееся на доверие к этому знанию, согласуются в человеке, взаимно дополняя друг друга. Более того, мыслитель наделяет знание такими характеристиками как сверхпространственность и сверхвременность[2]. Тем самым отмеченный феномен оказывается способным обозревать и познавать и бесконечное пространство, и бесконечное время.

Рассматриваемые мыслители сходятся во мнении о кризисном состоянии мира, как в области науки, знания, так и в сфере религии, веры. Можно согласиться с ними в том, что утрата жизненных идеалов и ценностей пагубно сказывается как на отдельном человеке, так и на обществе в целом. Как отмечает С.Л. Франк, в настроении безверия, в отвержении духовных основ бытия кроется опасность нигилизма, который приводит к удушающему и калечащему личность деспотизму. Неверие утверждает иллюзорность всякого упования человеческого сердца, приводит индивида к бесконечному одиночеству и обречённости.[3] В свою очередь Н.А. Бердяев отмечает, что человек, утрачивая веру в Бога, впадает в идолатрию.[4] Возникающее идолопоклонение начинает проявляться во всех областях – в науке, в искусстве, в государственной, научной, социальной жизни человека. Естественно, что такая рационализация приводит личность к духовному кризису. Возникает необходимость выхода из этого неблагоприятного состояния. Религиозные философы предлагают возможные пути решения сложившейся проблемы.

Отечественные мыслители говорят об обращении к религиозной вере, обладающей спасительной силой. Упадок религиозного духа С.Н. Булгаков предлагает преодолевать путем укрепления религиозного (православного) фундамента этики. Этот автор уверенно отмечает, что православие располагает могучими средствами воспитания личности, пробуждения и выработки у нее

---

[1] Франк, С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – с.10.
[2] Франк, С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. – 1990. - №6. – с.98.
[3] Франк, С.Л. Свет во тьме. – с.52.
[4] Бердяев, Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. – В 2-х т. – Т.1. – с.487.

чувства личной ответственности и долга, так необходимых для всех видов общественной деятельности. Никакое развитие знаний не может возместить упадка веры. А полная потеря веры в добро означала бы нравственную смерть, от которой не спасли бы никакие силы науки, никакие достижения цивилизации. Булгаков считает, что даже если и не получится возродить подорванную веру, то можно и нужно создать новую веру – «надежный источник нравственного энтузиазма».[1]

Такую перспективу выхода из кризиса науки и философии разделяет ещё один представитель философии Всеединства С.Л. Франк. Он в качестве особенности современной ему действительности называет гностическую веру без упования, которая, представляя собой своеобразный сплав из веры и неверия, не способна даровать человеку утешение и радость.[2] Однако постепенно, согласно С.Л. Франку, начинает осознаваться необходимость и правомерность религиозной веры, её истинный смысл в жизни человека. Люди приходят к убеждению, что только истины христианской веры помогут спастись и выйти на верный путь жизни. Мыслитель уверенно заявляет, что человек сможет вместить в себя Бога как абсолютную ценность, быть «верным проводником благодатных божественных сил».[3] По мнению С.Л. Франка, как голодному хлеб, как утопающему твёрдая земля под ногами, так современному человечеству необходимы религиозные догматы. И как бы элементарны они ни были, всё же эти догматы дали бы людям прочную нравственную опору в жизни. В ясном, одновременно смиренном и ответственном осознании христианских истин, по мнению С.Л. Франка, состоит единственный путь излечения от бедствий и болезней современного человечества.

Вышеизложенные представления отмеченных мыслителей разделяет и экзистенциалист Н.А. Бердяев, утверждая, что подлинная гносеология должна быть ориентирована в первую очередь на факт религиозного Откровения, а не на науку. Она будет исходить из универсального бытия, и мышление для нее

---

[1] Булгаков, С.Н. Соч. в 2-х т. – М.: Наука, 1993. – Т.2. – с.89.
[2] Франк, С.Л. Свет во тьме. – с.58.
[3] Зимянина, Е.В. Духовные искания и христианский реализм С.Л.Франка // Философские науки. – 2000. - №3. – с.138.

будет функцией мирового духа, сверхиндивидуального разума. Мыслитель предлагает отказаться от логики, рациональности, а вместо этого приобщиться к мировому духу, к Богу. В основании такого религиозного философствования будут лежать интуиция, вера и догматы христианской религии, священные тексты, чудеса. Ведь вера ничего не отнимает, но всё возвращает преображённым в свете божественного разума. Соответственно, согласно Н.А. Бердяеву, и наука, и философия «должны подчиниться свету религиозной веры не для упразднения своих истин, а для просветления этих истин в полноте знания и жизни».[1]

Таким образом, в самом начале XX столетия группа русских мыслящих людей стала все более четко осознавать неудовлетворительность и гибельность господствующего умонастроения безверия, которым обосновывалась мечта о светлом будущем. Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, не смотря на их принадлежность к различным направлениям русской философии, сходятся во мнении, что возрождение России возможно только через православие, церковь и религиозность русской души.

Однако само понимание веры имеет свои особенности у каждого из отмеченных философов. Н.А.Бердяев, как представитель экзистенциализма, отмечает, что вера, предполагая «величайшую активность и величайшее творческое напряжение человека»,[2] является необходимым компонентом волевой жизни, практики, любого действия. При этом если в обыденной жизни вера считается неразумной, то для мудрого, для посвящённого истины веры оказываются знанием.[3] Вера расчищает опытный путь для гнозиса – духовного знания, основанного на жизненном созерцании именно духовного, а не природного мира. И религиозный гнозис, являясь озарением, светом раскрывающейся мистической реальности,[4] уже становится доступен и самым простым людям. Религиозная вера, расширяя сферу знания, становится

[1] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – с.68.
[2] Бердяев, Н.А. Диалектика божественного и человеческого. – с.116.
[3] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: «Правда», 1989. – с.23.
[4] Бердяев, Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М.: Канон+, 1999. – ьс.18.

знанием высшего порядка, полным знанием, в то время как знание оказывается верой низшего порядка, верой неполной.

Отличительными особенностями толкования феномена религиозной веры характеризуется и творчество представителей философии Всеединства. С.Н. Булгаков, говоря об этом феномене, прибегает к принципу антиномизма. При этом русский мыслитель напоминает, что понятие антиномия вовсе не означает ошибки в мышлении или же общей ложности проблемы, гносеологического недоразумения, которое может быть разъяснено и тем самым устранено.[1] С одной стороны, религиозная вера отражает доверие к существующим продолжительное время догматам той или иной религии. С другой стороны, данный вид веры не только рождается в свободе исканий, но и питается этой свободой. Веру можно назвать динамичной, так как она не даёт раз и навсегда определённого знания, как знание мирское, но имеет различную интенсивность, от простой вероятности до полной очевидности.[2] Религиозная вера, как отмечает С.Н. Булгаков, не обрекает на спячку или бездействие, но создаёт особый стимул для деятельности. Данный феномен не подчиняется категориям логического, дискурсивного познания, он свободен от ига рассудочности. Однако это не свидетельствует о том, что он низводится на ступень «субъективного верования, вкуса или прихоти».[3] Русский мыслитель признаёт, что вера имеет две стороны: субъективное устремление, искание Бога, религиозную жажду и объективное откровение, ощущение Божественного мира, ответ Бога. Поскольку содержанию веры свойственно качество объективности, постольку оно получает и атрибут универсальности, всечеловечности, кафоличности, которые символизируют собой лишь другое выражение объективности. Хотя религиозная вера для С.Н. Булгакова представляет собой путь знания без доказательств, вне логического достижения, тем не менее, она не чужда разума, но является выражением высшей разумности. Существо этой разумности не дано познать рассудку,

[1] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – с.90.
[2] Булгаков, С.Н. Там же. – с.31.
[3] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – с.27.

который поэтому и игнорирует веру.

Ещё один представитель философии Всеединства С.Л. Франк основой веры считает детское доверие к мудрости всеблагой воли святыни, превышающей все человеческие понятия.[1] Мыслитель говорит об эсхатологической вере как о главной части христианского откровения, подчёркивая, что именно она дарует сознание отличия подлинной реальности от нашей действительности. А качественную границу между верой и неверием философ вообще стирает, считая, что она по своему содержанию есть лишь различие между более широким и более узким кругозором. Вместе с тем, именно в религиозной вере человек «усматривает самоочевидную наличность условий смысла жизни».[2] Всякая вера-послушание, вера-доверие, основанная на подчинении авторитету, опирается на веру-достоверность, веру-знание. С.Л. Франк приходит к выводу о том, что настоящая вера является опытным знанием, которое делает всякие отрицания, колебания, выбор, сомнения бессмысленными и беспредметными.[3] Вне сферы религиозного опыта, религиозной веры человек не может понять и оценить общий смысл бытия. Поэтому С.Л. Франк считает необходимым включение в философию религиозной установки, которая будет способствовать позитивному утверждению Абсолютного.[4]

Не смотря на то, что все рассматриваемые философы называют веру своеобразным видом знания, они уверенно заявляют о невозможности познания Бога разумом. Н.А. Бердяев отмечает, что сфера символического познания, применимого к миру божественному начинается там, где кончается сфера рационального познания и логического понятия, применимого лишь к ограниченному природному миру. В данном аспекте этого мыслителя поддерживает С.Н. Булгаков, также считая, что логически область веры

---

[1] Франк, С.Л. Свет во тьме. – с.67.
[2] Франк, С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. – 1990. - №6. – с.105.
[3] Франк, С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. – с.76.
[4] Плотников, Н.С. С.Л.Франк о М.Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. – 1995. - №9. – с.174.

начинается там, где останавливается разум.[1] Разум, согласно С.Н. Булгакову, должен употребить все усилия, чтобы понять всё ему доступное. В тоже время Н.А. Бердяев признаёт, что знание, имея большое значение в духовной жизни человека, обладает свойством светоносности. Ведь познание есть акт, при котором происходит просветление самого бытия.[2] Н.А. Бердяев говорит, что знание – это путь от Хаоса к Космосу, от тьмы к свету. Человек, как считает мыслитель, должен любить Бога и всем разумением своим. При этом отречением от разума малого (ratio), преодолением ограниченности логики обретается разум Большой (logos).[3] Отрекаясь от разума индивидуального, приобретается разум универсальный. Философ отмечает, что знание должно быть освобождено и ему не может быть поставлено никаких границ извне. Однако познание Бога не только трудно, но и невозможно. Вне самого Бога не может быть никаких критериев знания о Нём. Да и в целом, Бог не может выступать предметом постижения, ибо человек в познавательном акте не в состоянии возвыситься над Богом.[4]

В том же ключе проводит свои размышления С.Н. Булгаков. По его мнению, то, что составляет предмет веры, по самой своей природе, не может стать знанием. Ведь Бог недоступен научному знанию как предмет познания, он находится вне досягаемости для его категорий. Вообще поиски доказательства бытия Божия научными методами свидетельствуют лишь о наступлении кризиса в самом религиозном сознании. Неверующая наука о Боге заключает в себе противоречие, так как в ней происходит совмещение различных областей. В качестве своеобразия идей С.Н. Булгакова по данному вопросу, следует отметить его представление, согласно которому человек не может своими силами познать Бога, если Он сам не откроется ему. В таком случае Откровение о Боге, входя в разум как нечто сверхприродное, делает его понятным для самого себя и освобождает его от апорий.[5]

---

[1] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – с.81.
[2] Бердяев, Н.А. Опыт парадоксальной этики. – с.26.
[3] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – с.35.
[4] Бердяев, Н.А. О назначении человека. – с.30-31.
[5] Булгаков, С.Н. Труды о Троичности. – М.: ОГИ, 2001. – с.54.

Достаточно интересной позиции в вопросе познания Бога придерживается С.Л. Франк. По его мнению, чтобы повиноваться Богу, нужно, прежде всего, знать, быть уверенным в его существовании. Однако подлинное существо веры не может быть адекватно выражено в суждении. В данном случае, по мнению мыслителя, выходом из затруднения является догмат. Согласно Н.А. Бердяеву, этот феномен по своему существу выступает неким констатированием факта, а не гипотетическим, произвольным их объяснением.[1] Не нужно преуменьшать значения осознания догматов, способствующих осмысленному пониманию существа веры, которой человек должен руководствоваться в жизни.

С.Л. Франк выдвигает онтологическое доказательство бытия Бога, в основе которого положено не обычное предметное знание, а знание живое. Мыслитель подчёркивает, что именно в этом живом знании не человек постигает реальность, а «сама действительность раскрывается в личности и для личности, как бы говорит сама о себе через само своё присутствие».[2] Так и только так, согласно отечественному философу, нам дана реальность Бога. В отмеченном доказательстве заложен путь, при котором открывается высшее знание, то есть знание и вера начинают совпадать.

Такое представление о взаимопроникновении отмеченных феноменов мы обнаруживаем и в работах С.Н. Булгакова. Говоря о познании Бога только верой, религиозный философ приходит к утверждению о том, что вера не враждует со знанием, но в итоге сливается с ним и переходит в него. Как отмечает С.Н. Булгаков, вера устанавливает религиозное отношение к тем истинам, которые являются продуктом знания и мысли, а вместе с тем распространяет область несомненного и туда, где наука бессильна.[3] В свою очередь, знание священного текста со всех возможных сторон имеет значение и для религиозного толкования. Более того, протоиерей Сергий заявляет, что в

---

[1] Франк, С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. – с.269.
[2] Франк, С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. – с.137.
[3] Булгаков, С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков. Соч. в 2-х т. – Т.2. – с.84-85.

будущем как результат слияния веры и знания возникнет «свободная православная библейская наука».[1]

В целом, размышления о взаимовлиянии религиозной веры и научного знания всех религиозных философов содержат представления о том, что человек призван жить одновременно в двух сферах: «в царстве необходимости и царстве свободы».[2] Личность, по своей природе, как отмечает Франк, принадлежит к двум областям – к Богу и к миру; его сердце есть точка скрещения двух этих сил. То есть двойственность человеческого духа ведет к двойственности сфер человеческой жизни. Представляется различие между сферой человеческого бытия, в котором индивид есть активный деятель и сферой бытия богочеловеческого, в котором человек есть как бы «лоно воспринимающее и отражающее действие в нем Бога».[3] При чем для верующей души, уточняет философ, мир нашей реальности представляется сферой зла, а второй – высший или глубинный мир – является миром святыни, в котором она получает возможность обрести единственный смысл своего существования и спастись. Однако С.Л. Франк полагает, что никакой непроходимой пропасти между двумя указанными мирами нет и быть не может.

С этой идеей соглашается и С.Н. Булгаков, утверждая, что наша действительность не исчерпывается рассудочными категориями. Она содержит в себе также сверхрассудочный и в этом смысле «совершенно иррациональный остаток».[4] В человеке, входящем, с одной стороны, в состав природы, а с другой, - являющемся «экраном» для проявления идеальных содержаний, эти две сферы, пересекаясь, образуют некую промежуточную реальность. Стремление достичь этой реальности, обрести желанную целостность, преодолеть антиномичность человеческой природы, - представляет собой, согласно С.Н. Булгакову, высшую цель личности.

---

[1] Булгаков, С.Н. Православие. – с.60.
[2] Цит. По: Христианский социализм (С.Н.Булгаков): споры о судьбах России. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1991. – с.82.
[3] Франк, С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – с.386.
[4] Булгаков, С.Н. Природа в философии Вл.Соловьева // Булгаков С.Н, Соч. в 2-х т. – М.: Наука, 1993. – Т.1. – с.27.

Отечественные мыслители полагают, что, с одной стороны, вера не ограничивает знания, а, с другой – саму веру нельзя ограничить знанием. С.Н. Булгаков говорит о том, что наука не в состоянии ни заменить, ни упразднить религиозную веру. Доводами рассудка нельзя разрушить очевидности веры как некоторого самостоятельно источника религиозного восприятия. Откровение о Боге, входя в разум, как нечто для него сверхприродное, делает этот разум «понятным для самого себя, освобождая его от собственных апорий».[1] Это достаточно важно, ведь, согласно Булгакову, вера не подчиняется категориям логического, дискурсивного познания. Напротив, наука принципиально опирается на религию, а не противоречит ей, как это, по мнению философа, сложилось в современных представлениях. Религиозное чувство присутствует в каждом человеке, и нерелигиозных людей нет. Есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грешники, свою религию имеют даже атеисты.[2] Мыслитель приходит к выводу о том, что для веры и не должно быть понятного до конца, так как в ней есть тайна. Но при этом вера не должна бояться рассудочного.

Этого же мнения придерживается и С.Л. Франк. Он с уверенностью отмечает, что в религии всякие попытки рационалистического анализа таинств вели к религиозному бессилию и бесплодию. В целом, люди не имеют никаких научно или опытно утверждённых оснований отрицать объективную значимость того, что человеку известно из внутреннего религиозно-нравственного опыта. В тоже время С.Л. Франк упрекает Н.А. Бердяева в желании «отречься от разума в пользу веры», в том, что жажда веры у него «удовлетворяется истреблением рационального начала».[3] С точки зрения С.Л. Франка, вера может дополнять знание, заполнять не охваченные им области, но прямо противоречить знанию она не может. Действительно, Н.А. Бердяев утверждает, что вера не может стоять ни в какой зависимости от науки, «ни в

[1] Булгаков, С.Н. Труды о Троичности. – М.: ОГИ, 2001. – с.54.
[2] Булгаков, С.Н. Основные проблемы теории прогресса. // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. – Т.2. – с.49.
[3] Франк, С.Л. Непостижимое // Соч. – М., 1990. – с.193, 196.

каком смысле не может ею определяться, ограничиваться или отрицаться».[1] Более того, подмена веры знанием будет представлять собой своеобразную форму отказа от свободного выбора, предпочтение чего-то гарантированного и безопасного проблематичному и опасному. Однако, на наш взгляд, ни о каком отречении от знания в пользу веры Н.А. Бердяев не упоминает.

Таким образом, русские религиозные философы приходят к выводу о том, что, с одной стороны, знание не может уничтожить или заменить веру. Это видно уже на психическом уровне: люди науки полны всякого рода вер и суеверий – веры в прогресс, в закономерности природы и т.д. Даже в единство и верховенство научного знания, по их мнению, можно лишь верить. Ко всему прочему, сами первоосновы науки требуют иного, философского обоснования. Своими корнями наука уходит в глубь, которую нельзя исследовать просто научно.

С другой стороны, полагают отечественные мыслители, вера не может заменить знания. Ведь нельзя верой решать вопросы частных наук, например, химии, физики, истории, не следует текстами Священного Писания возражать против выводов науки.

На основе анализа источников, можно отметить, что представители русской религиозной философии, признавая определенную разнородность и противоположность веры и знания, в то же время считают эти феномены неким единым целым. Н.А. Бердяев отмечает, что существует психологическая противоположность знания и веры: первое – принудительно, вторая – свободна. При этом если вера предполагает некую тайну, заключает в себе риск, не имеет гарантий, то знание страхует себя благодаря силе принуждения гарантиями и доказательствами. Однако указанная противоположность на деле оказывается поверхностной. В глубине же знание и вера – это одно, «знание есть вера, вера есть знание».[2] Н.А. Бердяев заключает, что указанные

[1] Бердяев, Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон+, 1998. – с.262.
[2] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: «Правда», 1989. – с. 53.

феномены, данные как сферы разного порядка, всё же сведены к единству, и между ними отсутствует взаимное ограничение.

Н.А. Бердяева, выступающего против пути противопоставления и враждебности веры и знания, поддерживают и представители философии Всеединства. С.Л. Франк считает, что не нужно совершенно обособлять веру и науку. А свою основную задачу он видит именно в том, чтобы, после четкого различения предметов и методов веры и знания, приступить к согласованию этих феноменов. Тем не менее, С.Л. Франк выступает против некритического смешения науки и религии, веры и знания, считая, что это два разных пути познания, два разных критерия достоверности, каждый из которых принципиально независим от другого. Философ полагает, что наука и религия были бы едины лишь в том случае, если бы мир был насквозь обожженным. Тогда вера и научное знание о мире перестали бы существовать как отдельные и самостоятельные сферы знания и слились бы в одно целое познание. С.Л. Франк стремится, с одной стороны, устранить эклектизм единства знания и веры, и, с другой стороны, - выявить стремление к некоему универсальному мировоззрению, объединяющему, но не смешивающему веру и разум. При этом мыслитель полагает, что верующему человеку совсем не нужно отвергать факты, на которые опирается неверующий. Соответственно, религиозная вера не произвольна и не противоположна знанию. Такая вера не строится на предпочтении чего-либо необоснованного обоснованному, хотя бы потому, что человек избирает веру на основе определённых доводов ума, сердечного стремления и жизненного опыта. В результате оказывается, что «спор между верующим и неверующим так же беспредметен, как спор между музыкальным и немузыкальным человеком».[1] Итак, С.Л. Франк приходит к выводу, что между верой и знанием не может быть непроходимой бездны, не смотря на достаточно серьёзные различия. В целом, «разум» и «сердце», знание и вера предназначены к согласованному сотрудничеству.

Схожие идеи мы обнаруживаем, анализируя творчество С.Н. Булгакова.

---

[1] Франк, С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – с.66.

Этот мыслитель признаёт, что в жизни между верой и знанием возможны как параллелизм, так и конкуренция. При этом одни и те же вопросы могут ставиться и решаться то с точки зрения веры, то с позиции теоретического познания. Ведь научному знанию свойственен метод неверия, холодной, рассудочно-вопрощающей критики, а вере присущ метод благоговения, несовместимый с этой рассудочной критикой, и наука может не увидеть того, что существует для религии.[1] Однако чаще всего, как считает С.Н. Булгаков, оба эти элемента соединяются, даже перепутываются в самых различных комбинациях. Философ заключает, что вера не враждует со знанием, а, напротив, - « сплошь и рядом сливается с ним, переходит в него».[2] То есть Булгаков, с одной стороны, стремится показать отличие науки от религии, знания от веры, провести между ними границу, а с другой – обосновать органическую включённость друг в друга этих разных сфер человеческой деятельности.

В целом, взгляды рассматриваемых нами философов по проблеме соотношения веры и знания можно охарактеризовать как антиномический дуализм. Такой дуализм, полагает С.Л. Франк, принадлежит к области «той высшей, сверхрациональной правды», которую разум воспринимает как «единство противоречащих определений».[3] При чём указанный дуализм между двумя мирами, по мнению этого мыслителя, является основополагающим фактом и всей человеческой жизни. А антиномия, согласно С.Л. Франку, есть самая адекватная форма знания о металогическом бытии. В то же время, антиномия божественного и человеческого, по Франку, должна быть пережита в полной силе, перед тем как будет найден высший синтез, будет достигнута истина.

С.Л. Франк, говоря о своём современнике Н.А. Бердяеве, о стремлении этого философа к абсолютной цельности в вопросе соотношения веры и знания, тем не менее, отмечает, что на его размышлениях лежит «печать

---

[1] Булгаков, С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – с.84.
[2] Булгаков, С.Н. Указ. Соч. – с.28-29.
[3] Франк, С.Л. Свет во тьме. – М.: Изд-во «Факториал», 1998. – с.111.

какой-то неопределённой двойственности».[1] В свою очередь Н.А. Бердяев полагает, что для мироощущения русского мыслителя С.Н. Булгакова и для всей его религиозной философии характерен «дуализм, раздвоение, трансцендентное противопоставление, всюду проводимое».[2] Это Н.А. Бердяев объясняет вечными колебаниями С.Л. Булгакова между религиозной верой, святынями православия, божественным и разумом, наукой, всем человеческим. И хотя Бердяев критически относится к типу религиозной мысли своего современника, всё же признаёт, что искания Булгакова имеют большое значение и должны быть высоко оценены. Да и сам Бердяев «компромиссный дуализм» как тип решения вопроса о соотношении веры и знания считает господствующим, наиболее соответствующим современному состоянию человечества.

Кроме того, мыслители сходятся в убеждении о наличии глубокой связи между верой, знанием и интуицией. Так, Н.А. Бердяев считает, что познание протекает через дискурсивное мышление, но при этом восходит к интуиции, упираясь в «элементарную веру, в обличение уже невидимой вещи».[3] Равным образом, С.Л. Франк полагает, что разум и интуиция не могут абстрактно разделяться. Однако, по его мнению, рациональная мысль «не есть просто конструкция, возводимая вокруг интуитивного ядра»,[4] оба эти понятия, скорее, находятся во взаимосвязи друг с другом.

Оба русских религиозных философа делают предположение, что в основе, как веры, так и знания лежит одна и та же интуиция. Если это так, то тогда смогут разрешиться вековечные проблемы противопоставления между имманентным и трансцендентным, рациональным и иррациональным компонентами, ведь на деле и по существу они окажутся в неразрывном синтезе. Продуктивность всякого познания, согласно мыслителям, проявляется не благодаря интеллектуальным качествам самого человека, а вследствие его

---

[1] Франк, С.Л. Знание и вера. // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон+, 1998. – с.334-335.
[2] Бердяев, Н.А. Возрождение православия (о. С.Булгаков). // Н.Бердяев о Руссой философии. В 2-х т. – Изд-во Уральского ун-та, 1991. – Т.2. – с.172.
[3] Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: «Правда», 1989. – с.49-50.
[4] Цит. по: Буббайер, Ф. С.Л.Франк. Жизнь и творчество русского философа (1877-1950). – М.: РООСПЭН, 2001. – с.102.

святости. Можно согласиться с рассуждениями современного исследователя А.Л.Новикова,[1] который полагает, что отечественные религиозные философы ставят своей целью найти такой способ миропостижения, который бы решил две задачи. Во-первых, объединив возможности религии, философии и науки, данный способ позволил бы преодолеть пределы традиционных возможностей – чувственных и интеллектуальных форм познания. Во-вторых, он довёл бы уровень надёжности результатов до уровня истинной веры, когда уже отпадает необходимость в опоре на внешние критерии. Именно интуиция может обладать такими возможностями.

Итак, по мнению русских религиозных философов, вера, если её брать в глубоком метафизическом смысле, не есть нечто такое, что абсолютно противоречит знанию. Вера и знание являются различными методами познания, но в существе своём они совпадают, особенно если рассматривать знание не в эмпирическом, а в умозрительно-философском понимании. Вера в этом случае предстаёт особого рода знанием, характеризующимся сверхумозрительной глубиной.

Все исследуемые нами представители отечественной философской мысли сходятся во мнении о том, что знание и вера должны находиться в некотором гармоническом отношении между собой. Надежда на достижение такой гармонии характерна для каждого из этих мыслителей. Например, С.Л. Франк с уверенностью отмечает, что можно найти знание, не убивающее веру, и веру, не противоречащую знанию.

По мнению философов, знание и вера дополняют друг друга как постижение сферы имманентной человеку, и сферы трансцендентной ему, но задающей смысл его жизни. Более того, говоря словами С.Н. Булгакова, установление гармонии во взаимоотношении веры и знания составляет задачу философии каждого времени. Размышления о таком отношении веры и знания свойственны и С.Л. Франку. Он считает, что именно христианское сознание

[1] Новиков, А.Л. Вера как гуманитарная ценность (мировоззренческий и гносеологический аспекты) // Наука глазами гуманитария. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 688с.

представляет собой гармоничное сочетание, а также равноправие божественного и человеческого моментов.

В конечном счёте, следует осознавать, что идеальный синтез веры и знания, науки, философии и богословия никто и никогда не сможет осуществить. Однако на определённом историческом и конкретном этапе развития, в частности в России в первой половине XX в., в конкретном виде этот синтез, тем не менее, был практически осуществлён в трудах таких русских религиозных философов как С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк. Как полагает В.В. Зеньковский, этим мыслителям не дано было «войти в «обетованную землю» русского духовного синтеза»,[1] и они остались в последней близости к ней. Тем не менее, задача этого синтеза явно неустранима для русской мысли, не утратившей внутренней связи со сферой религии. И на этом пути указанные исследователи, как и другие представители отечественной философии начала XX в., каждый в своих линиях, говорит нам «предпоследние» слова. Но всё же данные «предпоследние» слова никогда не станут «последними» в силу имманентного развития науки, философии и религии. Огромное богатство, заключённое в трудах С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка не пропадёт для будущей русской философии, а проблема соотношения веры и знания будет актуальной для каждого последующего поколения. Как бы то ни было, «предпоследние» слова отечественных мыслителей явились, по нашему мнению, значительным шагом вперёд на пути к «идеальному синтезу», который никогда и никто не достигнет, но который будет оставаться для религиозно-философской мысли одной из важнейших теоретических задач.

В истории классической философии обнаруживаются попытки приведения веры и знания к гармоничному соотношению. Прежде всего, как нами уже упоминалось, это было характерно для средневековой традиции. Русская религиозная философия XX в. по праву может считаться её

[1] Зеньковский В.В. История русской философии (фрагмент) // Булгаков С.Н.: pro et contra. Т.1. – СПб.: РХГИ, 2003. – с. 810-811.

преемницей. В нашей современности также выявляется стремление к установлению подобной гармонии. Философская мысль наших дней подчёркивает специфику науки, философии и богословия как различных форм познания. Тем не менее, тенденция осуществить синтез данных феноменов не теряет своей актуальности. Подобный синтез зачастую понимается некоей формой диалога. В связи с этим проблема взаимовлияния веры и знания переходит в область соотношения религии и науки, диалога данных мировоззренческих областей.

Таким образом, русская религиозная философия начала XX в. подготовила почву, на которой современная мысль стала активно стремиться к осуществлению диалога веры и знания, религии и науки.

Краткие выводы

Итак, размышления по проблеме взаимоотношения религиозной веры и научного знания русских религиозных философов начала XX в. представляют собой пример синтеза идей по данной теме западноевропейских мыслителей и отечественных авторов XVIII – XIX веков.

Особое значение для отечественных мыслителей имеет одновременное утверждение приоритета религиозной веры, следование авторитету Священного Писания и в тоже время не отрицание рационалистического метода познания, однако полагание его как низшего, неполного познания.

Как было показано, признавая современное состояние мира кризисным, осознавая гибельность господствующего умонастроения безверия, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, не смотря на их принадлежность к различным направлениям отечественной философии, сходятся во взглядах о том, что возрождение России возможно только через веру, религиозность, в частности, через православие.

С одной стороны, русские мыслители начала XX в. унаследовали от некоторых своих учителей признание веры своеобразным видом знания. С другой стороны, свидетельствуя о наличии знания как неотъемлемого компонента человеческого бытия, отмеченные авторы приходят к выводу о

двойственности сфер жизни личности, обосновывающей двойственность духа человека.

Как было отмечено, мыслители не считают, что вера и знание взаимно ограничивают или противоречат друг другу. Данные феномены в их творчестве оказываются неким единым целым. Результатом взаимодействия веры и знания как неких гносеологических парадигм стало формирование С.Н. Булгаковым, С.Л. Франком и Н.А. Бердяевым особой системы, получившей в их творчестве название антиномический дуализм.

Принципиально важен для понимания основных идей отечественных религиозных философов выявленный в диссертации результат взаимодействия, взаимовлияния и взаимообусловленности явлений веры и знания, а также признание глубокой связи между этими феноменами.

Заключение

Итак, долгое время история взаимоотношений веры и знания, религии и науки понималась как борьба за приоритет, за утверждение своих подходов к миру, своего типа реальности, своих интерпретационных схем и теорий. Для религиозной философии тема соотношения веры и знания, в сущности, является постановкой вопроса о правах и возможностях, границах и функциях человеческого разума, об источниках и путях познания истины. Ведь всякая попытка обоснования религиозной веры неизбежно приводит к необходимости определить её отношение к разуму. Возникает вопрос, можно ли верить в Бога в согласии с разумом, опираясь на него, или же вера должна утверждаться, может быть, даже и вопреки разуму.

Обозначенная проблема особое значение приобретает в русской религиозной философии начала XX в. Специфика данной традиции, как отмечает Н.П.Полторацкий, заключается в том, что «в ней мысль христианского Востока даёт свой ответ на мысль христианского Запада».[1] Вместе с тем, можно согласиться с мнением современного исследователя Е.В. Мареевой о том, что представления отечественных религиозных философов не соответствуют позиции русской православной Церкви».[2] Ведь, рассматриваемые нами мыслители С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и Н.А. Бердяев стремятся к универсальному знанию, плодотворно сочетающему научное, философское и религиозное знание.

Своеобразие учений этих мыслителей о соотношении веры и знания объясняется влиянием западноевропейской традиции и рефлексией идей по данному вопросу отечественных философов предшествующих веков. Изучению этого своеобразия было посвящено данное диссертационное исследование.

В результате автор делает следующие выводы:

---

[1] Полторацкий, Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. – 1992. - №2. – с.139-140.
[2] Мареева, Е.В. Семён Франк как зеркало русской религиозной философии // Вопросы философии. – 2005. – № 6. – с.121.

1. Признавая оригинальность и самобытность учений русских религиозных философов начала XX в. о соотношении веры и знания, следует учитывать их теоретическую источниковую базу. Как было показано, основными идейными источниками взглядов С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева по данному вопросу, явилось творчество следующих западноевропейских философов: Платона, Ансельма Кентерберийского, Августина Аврелия, Фомы Аквинского, Я.Бёме, И. Канта, Г.В. Гегеля, К. Маркса. Многие идеи этих мыслителей становятся основовополагающими в учениях отечественных авторов. Конечно, здесь идёт речь не просто о заимствовании взглядов, а скорее об их рефлексии, дополнении и переосмыслении. Всё это придаёт русской религиозной философии особый колорит и своеобразие.

Размышления Платона об антиномизме феномена веры находит явное отражение в концепциях «всеединцев» С.Н. Булгакова и С.Л. Франка. Следование русскими мыслителями средневековой традиции начинает формировать представление о них как о философах-антиномистах. Антиномичные взгляды в их творчестве проявляются не только по отношению к религиозной вере, научному знанию, но и в целом – по проблеме соотношения этих феноменов.

Представления отечественных авторов о вере, которая порождает гнозис и не отрицает разума имеют свои истоки в учениях философов средних веков, в частности, Ансельма Кентерберийского. Концепция христианского теолога Августина Аврелия о нерасторжимой связи веры и знания, и даже о совпадении этих двух сфер, также обнаруживает своё развитие в идеях русских религиозных философов.

Одним из самых значимых учений, оказавшим влияние на становление взглядов отечественных мыслителей по проблеме взаимовлияния религиозной веры и научного знания явилось учение средневекового автора Фомы Аквинского. Его центральная идея о гармонии указанных феноменов стала основополагающим моментом в творчестве всех рассматриваемых нами

отечественных авторов. При этом философы двух эпох сошлись во мнении, что в случае конфликта веры и знания, приоритетом будут обладать Истины Откровения.

Антиномизм представлений о соотношении веры и знания религиозных мыслителей, заключающийся, с одной стороны, в стирании границ между этими феноменами, и, с другой стороны, в обнаружении их противоположности, усматривает своё начало в философствованиях представителей немецкого идеализма И. Канта и Г.Ф. Гегеля. Отношение С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева к размышлениям К. Маркса, Ф. Энгельса о соотношении веры и знания не характеризуется стабильностью. Оно изменяется от активного следования этим идеям до полного их отрицания.

Тем самым, указанное многообразие источников позволили нам детально проследить становление взглядов русских религиозных философов по проблеме взаимовлияния религиозной веры и научного знания.

2. Особое внимание в диссертационной работе было обращено на исследование концепций корреляции вер и знания в русской философии вплоть до конца XIX века. В данной традиции нами были выявлены наиболее яркие её представители, чьи учения о соотношении религиозной веры и научного знания явились теоретической базой для размышлений отечественных авторов начала XX в. Взгляды этих представителей были классифицированы согласно трём выделенным ранее направлениям, возникающим при решении проблемы взаимосвязи веры и знания:

А) автономность этих феноменов,

Б) взаимодополнительность и гармония,

В) антиномизм данных явлений.

Наибольшее влияние на идеи С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева оказали системы славянофилов и В.С. Соловьёва. Выразители славянофильства (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.С. Аксаков и другие), проводя чёткую границу между человеческой и божественной областями, а также признавая ограниченность и несовершенство научного познания,

главенствующее положение отводят религиозной вере (прежде всего, православию). Их идеи о вере как явлении, определяющем всё мировоззрение человека, как высшем нравственном общественном принципе, как познании, не нуждающемся ни в каких доводах, находят своё детальное осмысление и последующее углубление в творчестве русских религиозных философов начала XX в.

3. При поверхностном рассмотрении как западных, так и отечественных представителей подхода, утверждающего приоритет знания перед верой, складывается впечатление, что их идеи не оказали никакого влияния на становление концепций взаимоотношения веры и знания в русской религиозной философии. Однако в результате нашего исследования мы пришли к иному заключению. По большей части, критикуя расстановку акцента на знании, а не на религиозной вере, отечественные мыслители всё же перенимают некоторые идеи у сторонников обозначенного подхода. В западноевропейской традиции отдельные положения о божественном происхождении разума (Б. Спиноза), о религиозной вере как высшей ценности культуры человечества (Г. Коген), в русской философии – представления о бесконечности познания (В.Г. Белинский) и об ограниченности познавательных сил человека (Н.Г. Чернышевский) привлекают к себе внимание религиозных философов и находят своё развитие в их учениях.

4. В процессе исследования концепций соотношения веры и знания С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева, мы выявили, что в их размышлениях обнаруживается много сходных моментов. Прежде всего, их объединяет оценка современной им действительности как эпохи кризиса, упадка религиозности. В связи с этим, не отрицая необходимости научного знания, мыслители убеждены, что выход из данной ситуации заключается в обращении человека к Богу, возрождении личной религиозной веры. Формулируя положения о единстве истины, включающей рассудочные категории и иррациональный компонент, религиозные философы заявляют, что вера и знание дополняют друг друга, а не состоят в противоречии или

конфликте. Более того, в идеале, указанные феномены должны находиться в гармоничном отношении между собой.

5. В результате анализа источников была установлена важная особенность учений русских религиозных философов начала XX века. Считая веру и знание различными формами познания, обладающими собственными предметами и методами и имеющими чёткое разграничение, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и Н.А. Бердяев, тем не менее, говорят, что в своей сущности эти явления совпадают. Замеченные антиномии веры и знания в размышлениях отечественных философов позволяют назвать их построения антиномическим дуализмом.

В целом, средневековая идея о стремлении к достижению синтеза веры и знания, находящая явное отражение в творчестве рассмотренных нами русских религиозных философов начала XX в., продолжает быть актуальной и для нашей современности. Философия неотомизма является наиболее ярким подтверждением этого. Неотомист Жак Маритен отмечает, что единство бытия возможно только вместе с различием частей. В связи с этим вера и знание должны находиться в гармоническом единстве. Религиозная вера и рациональное познание не противоречат друг другу, не исключают одно другое, а при правильном употреблении дополняют друг друга. Это не антиподы, а два пути, ведущие к одной и той же цели. Как заявляет Маритен, необходима цивилизация нового типа, в рамках которой христианская вера сочеталась бы с признанием автономии светских институтов.

Также о необходимости достижения гармонии веры и знания говорят сторонники научного креационизма.[1] По их мнению, современные космологические попытки дать всеобъемлющее объяснение природе Вселенной обнаруживает замечательное сходство с традиционными теологическими теориями о Боге. Положения многих наук, в частности законы физики, обнаруживают присутствие некоего грандиозного замысла и здесь, как

[11] Великие мыслители о великих вопросах: современная западная философия / Пер. с англ. К. Савельева. – М.: ФАИР – ПРЕСС, 2001. – 400 с.

полагают некоторые исследователи, мы видим руку Божью. В тоже время верующие должны быть готовы к частичной корректировке своих взглядов в свете истин, открытых в других областях человеческой деятельности. А наши научные взгляды тоже следовало бы время от времени проверять религией. Как полагают западные мыслители наших дней, важным хотя и является установление гармонии религиозной веры и научного знания, тем не менее, нужно помнить следующее. Существование Бога удовлетворительно объясняет первичные условия и основные законы, однако Божественная природа сама по себе непознаваема человеческим разумом.

По нашему убеждению, проведённое исследование не исчерпало возможности поставленной темы, поскольку были затронуты лишь отдельные аспекты феноменов веры и знания, да и рассмотрены были только некоторые представители весьма значимого направления отечественной философии. Последующее изучение целого круга проблем, близких теме соотношения веры и знания, - вопросы взаимовлияния религии и науки, религии и других мировоззренческих установок, осознание роли знания, науки в духовных исканиях человека, - может иметь своим результатом установления достаточно важных для современного человека определений и выводов. Мы надеемся, что открывшаяся перспектива данного исследования послужит залогом его дальнейшего продолжения.

Библиография

1) Абрамян, Л.А. Кант и проблема знания / Л.А. Абрамян; отв. ред. П.П. Гайденко. – Ереван: Изд-во АНАрм ССр, 1979. – 259 с.
2) Агудов, В. Вера и разум] / В. Агудов // Советская Россия. – 2003. – 31 июля. – с. 4 – 6.
3) Акулинин, В.Н. Философия Всеединства. От В.С.Соловьёва к П.А.Флоренскому / В.Н. Акулинин; отв. ред. Г.А. Антипов. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1990. – 158 с.
4) Антонян, Ю.М. Человек и Бог, творящие друг друга / Ю.М. Антонян; ред.: Н.Г. Давыдова. – М.: Логос, 2003. – 408 с.
5) Ахиезер, А.С. Об особенностях современного философствования (Взгляд из России) II / А.С. Ахиезер // Вопросы философии. – 1998. - № 2. – с.3 – 17.
6) Ахундов, М.Д., Баженов, Л.Б. Естествознание и религия в системе культуры / М.Д. Ахундов // Вопросы философии. – 1992. - № 12. – с.42 – 53.
7) Бабаева, К.Б. «Философия культа» священника Павла Флоренского: опыт антиномического толкования / К.Б. Бабаева // Философские науки. – 2005. - № 2. – с.106 – 124.
8) Бабосов, Е.М. Истина и богословие: критика богословских интерпретаций научно-технического прогресса / Е.М. Бабосов, ред. А.А. Зарицкий. – Мн.: Беларусь, 1988. – 416 с.
9) Барабанов, Е.В. Русская философия и кризис идентичности / Е.В. Барабанов // Вопросы философии. – 1991. - № 8. – с.102 – 116.
10) Баранец, Н.Г. О вере, репутациях и авторитетах в философии / Н.Г. Баранец // Вопросы философии. – 2004. - № 4. – с.54 – 57.
11) Барбур, И. Религия и наука: история и современность / Иен Барбур; пер. с англ. А. Федорчука; под ред. А. Бодрова и А. Киселёва, 2-е изд. – М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2000. – 430 с.

12) Бёме, Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Я. Бёме. – Репринтное изд. Мусагет, 1914 г.; пер. А. Петровского; ред. Д.М. Носов. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.

13) Бердяев, Н.А. Диалектика Божественного и человеческого / Н.А. Бердяев; сост. и вступ. ст. В.Н. Калюжного. – М.: ООО Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 620 с, [4] с. – (Philosophy).

14) Бердяев, Н.А. Дух и реальность / Н.А. Бердяев; вступ. ст. и сост. В.Н. Калюжного. – М.: ООО Изд-во АСТ; Харьков: Фолио», 2003. – 679, [9] с. – (Philosophy).

15) Бердяев, Н.А. Духовный кризис интеллигенции / Н.А. Бердяев; сост. и коммент. В.В. Сапова. – М.: Канон +, 1998. – 400 с. – (История философии в памятниках).

16) Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / Н.А. Бердяев; сост. и коммент. В.В. Сапова; ред. Ю.В. Божко, А.Б. Гофман, В.В. Сапов. – М.: Канон +, 1999. – 464 с. – (История философии в памятниках).

17) Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев, автор. вступит. ст. П.П. Гайденко; примеч. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1993. – 383 с. – (Библиотека этической мысли).

18) Бердяев, Н.А. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. – М.: ООО Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 701 с. – (Philosophy).

19) Бердяев, Н.А. О русской философии. В 2-х т. Т. 2. / Н.А. Бердяев; сост., вступит. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. — Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. – 240с.

20) Бердяев, Н.А. Самопознание / Н.А. Бердяев; сост. А.А. Ермичев; редакт. Т.Н. Зенюк, Г.И. Кряжевских. – Л: Лениздат, 1991. – 398 с.

21) Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. / Н.А. Бердяев. – М.: Изд-во Правда, 1989. – 608 с.

22) Бердяев, Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т.1. / Н.А. Бердяев; вступит. ст., составл., примеч. Р.А. Гальцевой; ред. Л.Р.

Мариупольская. – М.: Искусство, ИЧП Лига, 1994. – 542 с. – (Русские философы XX в.).

23) Богданов, А. Вера и наука (о книге В.Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») / А. Богданов // Вопросы философии. – 1991. - № 12. – с.39 – 91.

24) Болдырев, Н. Семя Озириса или Василий Розанов как последний ветхозаветный пророк / Н. Болдырев. – Челябинск: Изд-во Урал Л.Т.Д., 2001. – 478 с.

25) Боргош, Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош; пер. с польск. М.Гуренко, изд. 2-е. – М.: Мысль, 1975. – 183 с. – (Мыслители прошлого).

26) Бринтон, К. Истоки западного образа мысли / К. Бринтон; пер. с англ. и примеч. В. Франка; ред. О. Скрипалёва. – М.: Московская школа политических исследований, 2003. – 432 с. – (Культура политика философия).

27) Брук, Дж.Х. Наука и религия: историческая перспектива / Дж. Х. Брук; пер. с англ. Л. Сумм; ред. М. Серебряков. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 352 с. – (Богословие и наука).

28) Буббайер, Ф. С.Л.Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877 – 1950 / Ф.С. Буббайер; пер. с англ. Л.Ю. Пантиной; ред. Н. Галаничева. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. – 328 с.

29) Будко, В.В. Адекватность научного познания / В.В. Будко. – Харьков: Изд-во Основа при ХГУ, 1990. – 183 с.

30) Букин, В.Р., Ерунов, Б.А. На грани веры и неверия / В.Р. Букин, Б.А. Ерунов. – Л.: Лениздат, 1974. – 164 с.

31) Булгаков, С.Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи / С.Н. Булгаков; сост. А.П.Олейниковой, Н.А.Струве. – Орёл: Изд-во Орловской государственной телерадиовещательной компании, 1998. – 476 с.

32) Булгаков, С.Н. Моя родина. Избранное / С.Н. Булгаков. – Орёл: Изд-во .Орловской государственной телерадиовещательной компании, 1996. – 240 с.

33) Булгаков, С.Н. Православие. Очерки учения православной Церкви / С.Н. Булгаков; 3-е изд. – Париж: Умка-Пресс, 1989. – с.406.

34) Булгаков, С.Н.: pro et contra. Т.1 / С.Н. Булгаков; сост, вступит. ст. и коммент. И.И. Евлампиева; отв. ред. Д.К. Бурлак. – СПб.: РХГИ, 2003. – 1000 с. – (Русский путь).

35) Булгаков, С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков; подг. текста В.В. Сапонова– М.: Республика, 1994. – 415 с. – (Мыслители XX века).

36) Булгаков, С.Н. Соч.: в 2-х т. Т.1./ С.Н. Булгаков; сост. С.С. Хоружий. – М.: Наука, 1993. – 606 с.; Т.2. / Сост. И.Б. Роднянская. – 752 с.

37) Булгаков, С.Н. Труды о Троичности / С.Н. Булгаков; сост, подг. текста и примеч. А. Резниченко; под общ. ред. М.А. Колерова. – М.: ОГИ, 2001. – 336 с. – (Исследования по истории русской мысли. Т.6.).

38) Булгаков, С.Н. Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва / С.Н. Булгаков // Книга о Владимире Соловьёве; составл. Б.Аверина, Д.Базановой. – М.: Советский писатель, 1991. – 389 – 448.

39) Бур, М., Иррлиц, Г. Притязание разума. Из истории немецкой классической философии и литературы / М. Бур, Г. Иррлиц; пер. с немец. З.В. Горлова, В.Н. Павлов; общ. ред. А.В. Гулыги. – М.: Изд-во Прогресс, 1978. – 328 с.

40) Быкова, М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности: о замысле феноменологии и логики у Гегеля / М.Ф. Быкова. – М.: Наука, 1996. – 238 с.

41) Быховский, Б.Э. Кьеркегор / Б.Э. Быховский. – М.: Мысль, 1972. – 238 с. – (Мыслители прошлого).

42) Бэкон, Ф. Соч.: в 2-х т. Т.1./ Ф. Бэкон; сост., общ. ред. и вступит. статья А.Л.Субботина; пер. Н.А. Фёдорова, Я.М. Боровского – М.: Мысль, 1971. — 590 с. – (Философское наследие).

43) Вайнгартнер, П. Сходство и различие между научной и религиозной верой / П. Вайнгартнер; пер . В.Н. Карповича // Вопросы философии. – 1996. - № 5. – с.90 – 109.

44) Вахтомин, Н.К. Теория научного знания Иммануила Канта / Н.К. Вахтомин. – М.: Наука, 1986. – 208 с.

45) Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. – М.: Книжный дом Университет, 2001. – 576 с.

46) Введенский, А.И. Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом / А.И. Введенский // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение; сост. П.В.Алексеев. – М.: Политиздат, 1990. – с.335 – 352.

47) Великие мыслители о великих вопросах: Современная западная философия / Пер. с англ. К.Савельева; под ред. Р.А. Варгезе. – М.: ФАИР – ПРЕСС, 2001. – 400 с. – (Грандиозный мир).

48) Витгенштейн, Л. Лекции о религиозной вере / Л. Витгенштейн; предисл. З.А. Сокулер // Вопросы философии. – 1998. - № 5 – с.120 -134.

49) Виндельбанд, В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия / В. Виндельбанд; пер. с нем. М.М. Рубинштейн; отв. ред. П.С. Гуревич, С.Я. Левит.– М.: Наука, 1993. – 105 с.

50) Волков, А.Н. Проблемы духовной философии. Т.I. Кн. 1. / А.Н. Волков; ред. О.А. Разуменко. – М.: агентство ДОК, 1995. – 164 с.

51) Володин, А.И. Проблемы религии и науки в идейном творчестве А.И.Герцена / А.И. Володин. – М.: Знание, 1987. – 64 с.

52) Водзинский, Е.И. Русское неокантианство конца XIX – начала XX в. / Е.И. Водзинский. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1966. – 80 с.

53) Гайденко, П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века / П.П. Гайденко; ред. И.И. Блауберг. – М.: Прогресс – Традиция, 2001. – 472 с.

54) Гайденко, П.П. Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл.Соловьёва / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 1998. - № 4. – с.75 – 93.

55) Гайденко, П.П. Метафизика конкретного всеединства или Абсолютный реализм С.Л.Франка / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 1999. - № 5. – с.144 – 150.

56) Гайденко, П.П. Научная рациональность и философский разум / П.П. Гайденко; ред. Б.В. Орешин; рекоменд. к печати ИФ РАН. – М.: Прогресс – Традиция, 2003. – 528 с.

57) Гайденко, П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте / П.П. Гайденко; отв. ред. Т.И. Ойзерман. – М.: Наука, 1990. – 128 с. – (Немецкая классическая философия. Новые исследования).

58) Гегель и философия в России. 30-е гг. XIX в. – 20-е гг. XX в. / Сборн. ст.; редк., вступит. ст. В.Е. Евграфов и др. – М.: Наука, 1974. – 264 с.

59) Гегель, Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. Т.1. / Г.В.Ф. Гегель; пер. с нем. М.И.Левиной. – М.: Мысль, 1976.-– 532 с.

60) Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т.1. / Г.В.Ф. Гегель; под ред. Г. Курбатова; пер. с нем. Б.А.Фохта.– М.: Мысль, 1974. — 452 с. – (Философское наследие).

61) Гельвеций, Соч.: в 2-х т. Т. 2. / Гельвеций; сост. и общ. ред. Х.Н.Момджяна. – М.: Мысль, 1974. — 687 с.

62) Героименко, В.А. Личностное знание и научное творчество / В.А. Героименко; под ред. М.А.Слемнёва. – Мн.: Наука и техника, 1989. – 208 с.

63) Герцен, А.И. Об атеизме, религии и церкви / А.И. Герцен; сост. и авт. предисл. В.С.Панова. – М.: Мысль, 1976. – 279 с.

64) Герцен, А.И. Соч. В 2-х т. Т.1. / Общ. ред. А.И. Володина, З.В. Смирновой; АН СССР, Инс-т фил-ии / А.И. Герцен. Т.2. – М.: Мысль, 1985. – 592 с.,.1986. – 652 с. [2] с. – (Философское наследие).

65) Гершензон М.О. Славянофильство / М.О. Гершензон // Вопросы философии. – 1997. - № 12. – с.68 – 72.

66) Гивишвили Г.В. Есть ли у естествознания альтернатива Богу? / Г.В. Гивишвили // Вопросы философии. – М.: Наука, 1995. - № 2. – с. 37 – 47.

67) Гинзбург, В. Религия и наука. Разум и вера / В. Гинзбург // Наука и жизнь. – 2000. - № 7. – с.22 – 29.

68) Грищенко, А.М. Философия культуры Марбургской школы / А.М. Грищенко; под ред. Е.М.Бабосова. – М.: Наука и техника, 1984. – 175 с.

69) Гуардини, Р. Человек и вера / Романо Гуардини; пер. с нем. – Брюссель: Изд-во Жизнь с Богом, 1994. – 332 с.

70) Гуманитарное знание: сущность и функции: межвузовский сборник / Под ред. Г.А.Подкорытова. – СПб.: Изд-во СПб. университета, 1991. – 150с.

71) Даам, Х. Свет естественного разума в мышлении Вл.Соловьёва / Х. Даам // Вопросы философии. – 1992. - № 8. – с.133 – 144.

72) Давыдов, Ю.Н. Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) / Ю.Н. Давыдов // Вопросы философии. – 1994. - № 2. – с.54 – 73.

73) Девятова, С.В. Религия и наука: шаг к примирению? / С.В. Девятова. – М.: Изд-во Мос-го Универ-та, 1993. – 156 с.

74) Диалоги: Полемические статьи о возможных последствиях развития современной науки / Общ. ред. Б.М.Кедров; сост. А.М.Лепихов, О.П.Мороз. – М.: Политиздат, 1979. – 397 с.

75) Доусон, К.Г. Религия и культура / К.Г. Доусон; пер. с англ., вступит. ст., коммент. К.Я. Кожурин. – СПб.: Алетейя, 2000. – 281 с.

76) Дубровский, Д.И. О специфике философской проблематики и основных категориальных структурах философского знания / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 1984. - №11. – с.62 – 68.

77) Дынич, В.И., Ельяшевич, М.А., Толкачёв, Е.А., Томильчик, Л.М. Вненаучное знание и современный кризис научного мировоззрения / В.И. Дынич, М.А. Ельяшевич, Е.А. Толкачёв, Л.М. Томильчик // Вопросы философии. – 1994. - № 12. – с.122 – 134.

78) Евлампиев, И.И. История русской философии: учебное пособие для вузов / ред. О.В. Кирьязев. – М.: Высшая школа, 2002. – 584 с.

79) Евлампиев, И.И. От религиозного экзистенциализма к философии православия: достижения и неудачи Ивана Ильина / И.И. Евлампиев // Ильин И.А.: pro et contra; сост. И.И. Евлампиева. – СПб.: РХГИ, 2004. – с.7 – 66.

80) Евстифеева, Е.А. Феномен веры и активность сознания / Е.А. Евстифеева // Философские науки. – 1987. - № 7. – с. 78 – 88.

81) Еровенко-Риттер, В. «Подводный камень веры» / В. Еровенко-Риттер // Свободная мысль – XXI. – 2004. - № 2. – с.112 – 129.

82) Ершова, Г.Г., Черносвитов, П.Ю. Наука и религия: новый симбиоз? / Г.Г. Ершова, П.Ю. Черносвитов. – СПб.: Алетейя, 2003. – 368 с.

83) Замалеев, А.Ф. Лекции по истории русской философии / А.Ф. Замалеев; изд. 2-е, допол. и перераб. – СПб.: Изд-во СПетербургского ун-та, 1999. – 312 с.

84) Звеерде, Э. ван дер. Конец русской философии как русской? / Э ван дер Звеерде; с помощ. перев. М.Б. Константиновой // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – с.127 – 135.

85) Зеньковский, В.В. Вера и разум / В.В. Зеньковский // О вере и нравственности по учению православной церкви; ред. Л.Н. Снеткова. – М.: Издание Московской патриархии, 1991. – Разд.1. – с.19 – 23.

86) Зеньковский, В.В. История русской философии. В 2-х т. / В.В. Зеньковский; коррект. Пономарёва В., Лазарева Т. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. – Т.1. – Репринт. изд. «УМКА – ПРЕСС», 1948. – 544 с.; Т.2. – Париж: Репринт. изд. «УМКА – ПРЕСС», 1950. – 544 с.

87) Зеньковский, В.В. Основы христианской философии / В.В. Зеньковский; ред. В.М. Бакусев, Ю.В. Божко и др. – М.: Канон +, 1997. – 560 с. – (История христианской мысли в памятниках).

88) Зернов, Н.М. Русское религиозное возрождение XX века / Н.М. Зернов. – Париж: ИМКА-Пресс, 1991. – 368 с.

89) Зимянина, Е.В. Духовные искания и христианский реализм С.Л.Франка / Е.В. Зимянина // Философские науки. – 2000. - № 3. – с.128 – 139.

90) Игнатьев, А.А. Ценности науки и традиционное общество (социокультурные предпосылки радикального политического дискурса) / А.А. Игнатьев // Вопросы философии. – 1991. – № 4. – с.3 – 31.

91) Ильин, И.А.: Что нам делать? / И.А. Ильин // Ильин И.А.: pro et contra; сост. И.И.Евлампиева. – СПб.: РХГИ, 2004. – с. 156 – 161.

92) Ильин, И.А. Собрание сочинений: философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т.1. / И.А. Ильин. – М.: Русская книга, 2002. – 488 с.

93) Иоанн Павел II. Верую в Бога Отца Всемогущего Творца / Иоанн Павел II. – М.: Католический колледж им. св. Фомы Аквинского, 1998. – 380 с.

94) Каменский, З.А. Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков / З.А. Каменский. – СПб.: РХГИ, 2003. – 536 с.

95) Кант, И. Метафизические начала естествознания / И. Кант; под ред. В.Ф. Асмуса и др. – М.: Мысль, 1999. – 1712 с. – (Классическая философская мысль).

96) Кант, И. Соч. В 6-ти т. Т.3. Т.4. / И. Кант; под ред. В.Ф.Асмуса, А.В.Гулыги, Т.И.Ойзермана. – М.: Мысль, 1964. — 799 с.,– 544 с.

97) Кант и философия в России / Отв. ред. З.А. Каменский, В.А. Жуков. – М.: Наука, 1994. – 271с.

98) Каратеев, В.П. Единство научного знания / В.П. Каратеев; под ред. Я.Ф. Аскина. – Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1981. – 190 с.

99) Касавин, И.Т. Изобретение веры.Авраам и Иов / И.Т. Касавин // Вопросы философии. – 1999. - № 2. – с.154 – 166.

100) Келле, В.Ж. Наука как компонент социальной системы / В.Ж. Келле. – М.: Наука, 1988. – 200 с.

101) Киселёв, Г.С. Современный мир и «новое» религиозное сознание / Г.С. Киселёв // Вопросы философии. – 2000. - № 6. – с.18 – 33.

102) Клайн, Дж.Л. Гегель и Соловьёв / Дж.Л. Клайн; пер. с англ. О.Д. Волконоговой // Вопросы философии. – 1996. - № 10. – с.84 – 93.

103) Козлова, М.С. Вера и знание. Проблема границы / М.С. Козлова // Вопросы философии. – 1991. - № 2. – с.58 – 67.

104) Коршунов, А.М. Отражение, деятельность, познание / А.М. Коршунов. – М.: Политиздат, 1979. – 216 с.

105) Кнабэ, Г.С. Строгость науки и безбрежность жизни / Г.С. Кнабэ // Вопросы философии. – М.: Наука, 2001. - № 8. – с.113 – 124.

106) «Критика чистого разума» Канта и современность / В.А.Штейнберг, Т.И.Ойзерман, М.Бур и др.; отв. ред. В.А. Штейнберг – Рига: Зинатне, 1984. – 286 с.

107) Кувакин, В.А. Религиозная философия в России: начало 20 в. / В.А. Кувакин. – М.: Мысль, 1980. – 309 с.

108) Кузнецов, В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века / В.Н. Кузнецов.– М.: Высшая школа, 1989. – 480 с.

109) Кулаков, Ю.И. Синтез науки и религии / Ю.И. Кулаков / Вопросы философии. – 1999. - № 2. – с.142 – 153.

110) Курабцев, В.Л. Лев Шестов и мировая философия / В.Л. Курабцев // Вопросы философии. – 2004. - № 12. – с.109 – 122.

111) Кураев, А. О вере и знании – без антиномий / А. Кураев // Вопросы философии. – 1992. - № 7. – с.45 – 64.

112) Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор; пер. с дат. Н.Исаевой, С.Исаева. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. – 384 с.

113) Лебедев, А.А. «Последняя религия» / А.А. Лебедев // Вопросы философии. – 1989. - №1. – с.35 – 55.

114) Левин, Г.Д. Можно ли религиозное знание приравнять к научным гипотезам? / Г.Д. Левин // Вопросы философии. – 2004. - № 11. – с.81 – 88.

115) Лейбниц, Г.В. Соч. В 4-х т. Т.4. / Г.В. Лейбниц; под ред. В.В. Соколова. пер. с фр. и лат. К.Истомина и Ф.Смирнова. – М.: Акад. наук СССр инс-т философии, Мысль, 1989. — 554, [2] с. – (Философское наследие).

116) Лекторский, В.А. Субъект, объект, познание / В.А. Лекторский. – М.: Наука, 1980. – 359 с.

117) Лем, С. Вера и знание / С. Лем; пер. с польск. К.Д.Душенко // Природа. – 1998. - № 12. – с. 30 – 32.

118) Леонтьев, К.Н. Восток, Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891) / К.Н. Леонтьев. – М.: Республика, 1996. – 799 с.

119) Леонтьев, К.Н.: pro et contra. Книга 1. / К.Н. Леонтьев; сост. А.П.Козырева. – СПб.: РХГИ, 1995. – 480 с.

120) Лившиц, Г.М. Критика идеализма и религии в трудах К.Маркса и Ф.Энгельса / Г.М. Лившиц. – Мн.: Наука и техника, 1982. – 351 с.

121) Линецкий, М.Л. Внушение. Знание. Вера / М.Л. Линецкий. – К.: Политиздат Украины, 1998. – 160 с.

122) Лисовенко, Н.А. Философия религии Марбургской школы неокантианства / Н.А. Лисовенко. – Киев: Наукова Думка, 1983. – 96 с.

123) Ломоносов, М.В. Избранные философские произведения / М.В. Ломоносов. – М.: Госполитиздат, 1950. – 760 с

124) Лосев, А.Ф. Вл.Соловьёв / А.Ф. Лосев ; ред. В.Г. Сукач. – М.: Мысль, 1983. – 208 с. – (Мыслители прошлого).

125) Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев ; авт. вступит ст. А.А. Тихо-Годи. – М.: Политиздат, 1991. – 525, [1] с. – (Мыслители XX века).

126) Лосский, Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский ; пер. с англ. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.

127) Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра: основы этики / Н.О. Лосский. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с. – (Библиотека этической мысли).

128) Лосский, Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм / Н.О. Лосский; ред. И.И. Блауберг. – М.: Издательская группа Прогресс, VIA, 1992. – 208 с.

129) Мамардашвили, М. Как я понимаю философию/ М. Мамардашвили; сост. и предисл. Ю.П.Сенокосова. – М.: Прогресс, 1990. – 365, [1] с.

130) Мареева, Е.В. Семён Франк как зеркало религиозной философии / Е.В. Мареева // Вопросы философии. – 2005. - № 6. – с.117 – 130.

131) Марков, Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории / Б.В. Марков. – СПб.: Изд-во Лань, 1997. – 384 с.

132) Маркова, Л.А. Наука и религия. Проблемы границы. / Л.А. Маркова. – СПБ.: Изд-во Алетейя, 2000. – 256 с.

133) Маркова, Л.А. О возможностях соотнесения науки и религии / Л.А. Маркова // Вопросы философии. – 1997. - № 11. – с. 73 – 89.

134) Микешина, Л.А. Философия познания. Полемические главы / Л.А. Микешина; ред. Ю.Н. Медведев – М.: Прогресс – Традиция, 2002. – 624 с.

135) Митрохин, Л.Н. Религия и культура (философские очерки) / Л.Н. Митрохин; в авторской редакции. – М.: ИФРАН, 2000. – 318 с.

136) Митюгов, В.В. Познание и вера / В.В. Митюгов // Вопросы философии. – 1996. - № 6. – с.54 – 65.

137) Михалёв, С.В. О соотношении науки и философии в мировоззрении П.А.Флоренского / С.В. / Михалёв // Вопросы философии. – 1999. - № 5. – с.151 – 156.

138) Мочульский, К.В. Вл.Соловьёв. Жизнь и творчество/ К.В. / Мочульский // Соловьёв Вл.С.: pro et contra; сост. В.Ф. Бойкова. – СПб.: РХГИ, 2000. – с.556 – 829.

139) Мудрагей, Н.С. Знание и вера: Абеляр и Бернар / Н.С. Мудрагей // Вопросы философии. – 1988. - № 10. – с.133 – 145.

140) Назарова, О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л.Франка / О.А. Назарова; коррект. М. Рубинштейн. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 196 с.

141) Некрасова, Е.Н. «Живая истина». Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX в. / Е.Н. Некрасова. – М.: Мартис, 1997. – с.160.

142) Нижников, С.А. Метафизика веры в русской философии / С.А. Нижников; отв. ред.А.В. Сёмушкин. – М.: Изд-во РУДН, 2001. – 355 с.

143) Новиков, А.Л. Вера как гуманитарная ценность (мировоззренческий и гносеологический аспекты) / А.Л. Новиков // Наука глазами гуманитария; отв. ред. В.А.Лекторский. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – с.659-683.

144) Овчинников, Н.Ф. Знание – болевой нерв философской мысли / Н.Ф. Овчинников // Вопросы философии. – 2001. - №1. – с.83 – 113.

145) Ойзерман, Т.И. «Наукоучение» Фихте – волюнтаристическая метафизика свободы и её отрицание / Т.И. Ойзерман // Вопросы философии. – 1998. - № 8. – с.120 – 137.

146) Ойзерман, Т.И. Философия Канта как радикальная ревизия метафизики и её новое обоснование / Т.И. Ойзерман // Вопросы философии. – 1992. - № 11. – с.115 – 128.

147) Ойзерман, Т.И., Нарский, И.С. Теория познания Канта / Т.И. Ойзерман, И.С. Нарский; ред. Л.В. Пеняева. – М.: Наука, 1991. – 208 с.

148) Парахонский, Б.А. Язык культуры и генезис знания / Б.А. Парахонский. – Киев: Наукова Думка, 1988. – 210 [1] с.

149) Планк, М. Религия и естествознание (Доклад, прочитанный в мае 1937 г. в Дерптском универ-те) / М. Планк; публикация Н.И. Кузнецовой // Вопросы философии. – 1990. - № 8. – с.25 – 36.

150) Петрушенко, В.Л., Щербакова, Г.Н. Вера в духовном мире личности / В.Л. Петрушенко, Г.Н. Щербакова. – Львов: Выща шк. Изд-во при Львов. гос. ун-те, 1989. – 94 [2] с.

151) Пикок, А. От науки к Богу: новые грани восприятия религии / А. Пикок; пер. с англ. К.Савельева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.

152) Платон. Федр // Платон. Соч. В 3-х т. М.: Мысль, 1970. – Т. 2.

153) Плотников, Н.С. С.Л.Франк о М.Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли / Н.С. Плотников // Вопросы философии. – 1995. - № 9. – с.169 -185.

154) Полани, М. Личностное знание: на пути к посткритической философии / М. Полани; пер. с англ., общ. ред. В.А. Лекторского, В.И. Аршинова. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.

155) Половинкин, С.М. П.А.Флоренский: Логос против Хаоса / С.М. Половинкин. – М.: Знание, 1989. – 64 с.

156) Полторацкий, Н.П. Русская религиозная философия / Н.П. Полторацкий; предисл. и примеч. И.А.Савкин // Вопросы философии. – 1992. - № 2. – с.126 – 140.

157) Поппер, К. Логика и рост научного знания: Избр. работы / К. Поппер; пер. с англ., сост., общ. ред. и вступит. ст. В.Н. Садовского. – М.: Прогресс, 1983. – 606 с.

158) Порус, В.Н. В.Соловьёв и Л.Шестов: единство в трагедии / В.Н. Порус // Вопросы философии. – 2004. - № 2. – с.148 – 159.

159) Порус, В.Н. Обжить катастрофу. Современные заметки о духовной культуре России / В.Н. Порус // Вопросы философии. – 2005. - №11. – с.24 – 36.

160) Преодоление времени (по материалам международной научной конференции, посвящённой творческому наследию С.Н.Булгакова) / Под ред. Ю.М.Осипова, В.М.Кулькова, Е.С.Зотовой. – М.: Изд-ие Мос-го унив-та, ТЕИС, 1998. – 560 с.

161) Пукшанский, Б.Я. Обыденное знание: опыт философского осмысления / Б.Я. Пукшанский; под ред. проф. М.С.Козловой. – Л.: Изд-во Ленинградского унив-та, 1987. – 152 с.

162) Радугин, А.А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: курс лекций; [2-е изд., испр. и дополн.] / А.А. Радугин. – М.: Центр, 2001. – 240 с.

163) Ракитов, А.И. Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях / А.И. Ракитов // Вопросы философии. – 2005. - № 5. – с.82 – 94.

164) Разумов, А. О вере и неверии / А. Разумов // Высшее образование в России. – 2001. - № 4. – с. 67 – 76.

165) Реале, Д., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней / Пер. С. Мальцевой;. ред.: В.И. Бахмин, Я.М. Бергер, Е.Ю. Гениева и др. / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1997. – 880 с.

166) Романовская, Т.Б. Рациональное обоснование вненаучного / Т.Б. Романовская // Вопросы философии. – 1994. - № 9. – с.23 – 36.

167) Россия и Вселенская Церковь: В.С.Соловьёв и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. В. Порус. – М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2004. – 312 с.

168) Северикова, Н.М. Флоренский П.А. Синтез научной мысли и религии / Н.М. Северикова // Философские науки. – 2003. - № 2. – с.46 – 57.

169) Смирнов, Г.А. Проблема непосредственного знания в истории философии и принципы формализации научных теорий / Г.А. Смирнов // Вопросы философии. – 1995. - № 9. – с.54 – 79.

170) Смирнова, З.Н. Проблема разума в философской концепции Чаадаева / З.Н. Смирнова // Вопросы философии. – 1998. - № 11. – с.91 – 101.

171) Соловьёв, Вл. Вера, разум и опыт / Вл. Соловьёв; предисл. А.А.Носов; примеч. Н.В. Россиной и И.В.Борисовой // Вопросы философии. – 1994. - № 1. – с.111 – 128.

172) Соловьёв, В.С. Соч.: В 2-х т. Т.1/ В.С. Соловьёв; сост., общ ред. и вступит. статьи А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги; примеч. С.Л Кравца, Н.А. Кормина; АН СССР, Инс-т философии, 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – 892, [2] с., [1] л. портр.

173) Спенсер, Г. Синтетическая философия / Г. Спенсер; пер. с англ. П.В.Мокиевского. – Киев: Ника – Центр, Вист-С, 1997. – 512 с.

174) Специфика и функции философского знания: Сб. статей / редкол: В.П. Рожин и др. (Учёные записки кафедр общественных наук вузов Ленинграда) – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1980. – 168 с. (Учёные зап. кафедр обществ. наук вузов Ленинграда. Вып. 20).

175) Ставцев, С. Феноменология Гуссерля и русский интуитивизм / С. Ставцев // Между метафизикой и опытом. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – с.204 – 225.

176) Старченко, Н.Н. Славянофилы и классическая немецкая философия / Н.Н Старченко // Философские науки. – 1989. - № 3. – с.54 – 64.

177) Стёпин, В.С. Теоретическое знание / В.С. Стёпин. – М.: Прогресс – традиция, 2000. – 744 с.

178) Столович, Л.Н. Мудрость и знание / Л.Н. Столович // Вопросы философии. – 2003. – № 11. – с. 151-159.

179) Сухов, А.Д. Русская философия. Пути развития: очерки теоретической истории / А.Д. Сухов; отв. ред. Н.Ф.Уткина. – М.: Наука, 1989. – 205, [2] с.

180) Типсина, А.Н. Философия религии К.Ясперса / А.Н. Типсина. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1982. – 152 с.

181) Угринович, Д.М. Введение в религиоведение / Д.М. Угринович; ред. Т.Г. Христенко, 2-е изд., доп. – М.: Мысль, 1985. – 270 с.

182) Фараджев, К.В. Русская религиозная философия / К.В. Фараджев. – М.: Изд-во Весь мир, 2002. – 208 с. – (Весь мир знаний).

183) Фёдоров, Н.Ф. Сочинения / Н.Ф. Фёдоров; общ. ред. А.В. Гулыга; вступит. статья, примеч. и сост. С.Г. Семёновой. – М.: Акад. наук СССр инс-т философии, Мысль, 1982. – 711 с., 1 л. портр.

184) Фейербах, Л. Избранные философские произведения. В 2-х т.Т. 2 / Л. Фейербах; общ. ред. и вступит. ст. М.М. Григорьяна. – М..: Изд-во Политической лит-ры, 1955. –. – 944 с.

185) Фейнберг, Е.Л. Интуитивное суждение и вера / Е.Л. Фейнберг // Вопросы философии. – 1991. - № 8. – с.13 – 24.

186) Философия Фихте в России / Ред.- состав.: В.Ф. Пустарнаков; Рос. Акад. Наук, Инс-т фил-ии. – СПб.: РХГИ, 2000. – 368 с.

187) Философия Шеллинга в России XIX века / Под общ. ред. В.Ф. Пустарнакова. – СПб.: РХГИ, 1998. – 528 с.

188) Философский словарь / Под ред. И.Т.Фролова. 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – 719 с.

189) Флоренский, П.А.: pro et contra / Фудель С.И., Левицкий С.А., Федоров В.Е.); сост. вступ. ст. К.Г.Исупова. – 2-е изд. – СПб.: РХГИ, 2001. – 824 с.

190) Флоровский, Г.В. Вера и культура: Избр. тр. по богословию и философии / Г.В. Флоровский; сост., вступит. ст. И.И.Евлампиева. – СПб.: РХГИ, 2002. – 862 с.

191) Флоровский, Г.В. Из прошлого русской мысли / Г.В. Флоровский; составит. М.А. Колеров, Ю.П. Сенокосов. – М.: Аграф, 1998. – 432 с.

192) Флоровский, Г.В. Пути русского богословия / Г.В. Флоровский; предисл. прот. И. Мейендорф. – Вильнюс: Вильтис, 1991. – 602 с.

193) Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк; составл., предисл., библиограф. и примеч. П.В. Алексеев. – М.: Республика, 1992. – 511 с. – (Мыслители XX в.).

194) Франк, С.Л. Знание и вера / С.Л. Франк // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон +, 1998. – с. 333 – 337.

195) Франк, С.Л. По ту сторону правого и левого / С.Л. Франк. – ИМКА-ПРЕСС, Париж. – 5-е., 1972. – 242 с.

196) Франк, С.Л. Реальность и человек / С.Л. Франк; сост. П.В. Алексеев; прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1997. – 479 с. – (Мыслители XX века).

197) Франк, С.Л. Свет во тьме / С.Л. Франк. – М.: Изд-во Факториал, 1998. – 256 с.

198) Франк, С.Л. Смысл жизни / С.Л. Франк, публикация работы Ю.П. Сенокосов // Вопросы философии. – 1990. - № 6. – с.69 – 131.

199) Хайек Ф.А. фон. Претензии знания / Ф.А. фон Хайек // Вопросы философии. – 2003. - № 1. – с. 168 – 176.

200) Хаксли, Д. Религия без Откровения / Джулиан Хаксли; ред. В.В. Бойко; перев. З.П. Трофимовой. – М.: Знание, 1992. – 64 с. – (Культура и религия», № 2).

201) Хаксли, О. Вечная философия / Олдос Хаксли; отв. ред. С.А. Удовик; пер. с англ. О.О. Чистяков. – М.: Рефл – бук, К.: Ваклер, 1997. – 336 с. – Серия Созвездия мудрости.

202) Христианский социализм: споры о судьбах России / Ред. В.Н.Акулинин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 350 с.

203) Чаадаев, П.Я. Избранные сочинения и письма / П.Я. Чаадаев ; сост., вступ. ст. и примеч. В.Ю.Проскуриной. – М.: Правда, 1991. – 560 с.

204) Чухина, Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии / Л.А. Чухина. – Рига: Зинатне, 1991. – 303 с.

205) Шапошников, Л.Е. В.С.Соловьёв и православное богословие / Л.Е. Шапошников – М.:Знание, 1990. – 64, [2] с. – (Новое в жизни, науке, технике. Атеизм и религия: история, современность).

206) Шахов, М.О. Религиозноезнание, объективное знание о религии и наука / М.О. Шахов // Вопросы философии. – 2004. - № 11. – с.65 – 80.

207) Швырев, В.С. Рациональность как ценность культуры / В.С. Швырев // Вопросы философии. – 1992. - № 6. – с.91 – 105.

208) Шердаков В.Н. Иллюзия добра: Моральные ценности и религиозная вера / В.Н. Шердаков. – М.: Политиздат, 1982. – 287 с.

209) Шопенгауэр, А. Избранные произведения. / А. Шопенгауэр; сост. И.С.Нарский. – Ростов-на-Дону: Изд-во Феникс, 1997. – 544 с.

210) Шпет, Г.Г. Сочинения / Г.Г. Шпет; ред. совет В.С. Стёпин и др.; предисл. Е.В. Пастернак. – М.: Изд-во Правда, 1989. – 601, [1] с. – (Из истории отечественной философской мысли).

211) Штернберг, М.И. «Вечные вопросы» в свете науки, философии и религии. Кн. II. / М.И. Штернберг. – М.: ООО Новый век, 2004. – 264 с.

212) Щелкунов, М.Д. Мировоззрение и общенаучное знание / М.Д. Щелкунов. – Казань: Изд-во Казанского университета, 1990. – 152 с.

213) Элен, П. Философия «мы» у С.Л.Франка / П. Элен // Вопросы философии. – 2000. - № 2. – с.57 – 69.

214) Энгельс, Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом / Ф. Энгельс ; ответств. за выпуск О.Ю. Маршанкина. – М.: Политиздат, 1983. – XII.–483 с.

215) Энгельс, Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс; отв. за выпуск О.Ю. Маршанкина. – М.: Политиздат, 1982. – XVI. – 359 с.

216) «Я верю в разум!». Народники-революционеры об атеизме и религии / Сост. М.А.Арефьев. – Л.: Лениздат, 1989. – 240 с.

217) Яковенко, Б.В. История русской философии / Б.В. Яковенко; пер. с чеш. Ю.Н.Солодухина. – М.: Республика, 2003. – 510 с.

218) Яковлев, В.А. Бинарность ценностных ориентаций науки / В.А. Яковлев // Вопросы философии. – 2001. - № 12. – с.77 – 86.

219) Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; пер. с нем., вступит. ст. П.П. Гайденко, 2-е изд. – М.: Республика, 1991. – 527, [1] с. – (Мыслители XX века).

220) Copleston, F. Russian religious philosophy: Sel. Aspects / F Copleston. – Tunbridge, Wells, Kent: Search press, Notre Dame (Ind.): Univ. of Notre Dame press, 1988. – 257 p.

221) Clement, O. Berdiaev: Un philosophe russe en France. / O Clement. Paris, 1991. – 241 p.

222) Douglas, Wood K. Men against Time: Nicolas Berdyaev, T.S/ Wood K Douglas; Elict, Aldcus Huxly and C.G. Yung Konsas. – 1982.

223) History of philosophical systems (ed V.Ferm). N.J., 1961. – 510 p.

224) Nuche, F. Berdyaev`s Philosophy. The existential paradox of freedom and nessesity / .F.Nuche.. - 1966.

225) Panos, S.D. Der Gostesbegriffbei Berdjajew / S. Panos. – Munchen, 1968. – 131 S.

226) Roseler, K. Das Weltbild Nikolai Berdjajews / K. Roseler. – Gottingen, 1956. – 179 S.

227) Slaatte, Howard A. Time, Existence and Destiny: Nicolas Berdyaev`s Philosohy of me N V / Howard A. Slaatte. – 1988.

228) Sutton, J. The Religious philosophy of Vladimir Solovyov./ J Sutton. – Hong Kong. – 1988.

229) Vallon, Michel Alexander. An Apostle of Freedom: life and teaching of Nicolas Berdyaev / Michel Vallon. – New York, 1960. – 326 p.

230) Weidu, Vladimir. Russia: absent and present / Vladimir Weidu. – New York; Vintage Books, 1961.