



Религиоведение. 2020. № 4. С. 102–107.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 102–107.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.102-107

Цепелева Н.В.

*Новосибирский государственный медицинский университет
630008, Россия, г. Новосибирск, ул. Красный проспект, 52
cepelevanv@mail.ru*

Апофатизм христианской веры

Аннотация. В статье рассматривается традиционная для философии проблема разума и веры, имеющая два аспекта относительно субъекта познания. Названная проблема раскрывается в контексте святоотеческой христианской традиции, поскольку традиционный подход в философии связывает изучение данной проблемы в курсе философии только с западноевропейской средневековой традицией. Отсюда осмысление данной проблемы, заканчивающееся противопоставлением разума и веры, что, в итоге, и закрепляется в философии И. Канта.

Автор статьи сопоставляет концептуальный подход западноевропейской философии к проблеме разума и веры и русской религиозной традиции. В русской религиозной философии XIX–XX вв. проблема разума и веры решалась на основе идеи цельного знания, которая предполагает, как известно, не противопоставление веры и знания, а гармоничное соединение религии, науки (естествознания) и философии. Мы полагаем, что идея цельного знания сложилась в русской религиозной философии также под влиянием западноевропейской философии, а точнее, под влиянием европейского рационализма, как альтернатива жёсткого разделения религии и науки. В статье показывается, что теория цельного знания не согласуется со святоотеческой христианской традицией. Святоотеческая традиция говорит о «знании-незнании», она противопоставляет концептуальное богословие и созерцание, догматы и опыт неизречённых тайн. В заключении автором делается вывод о противоположности разума и веры, но на совершенно иной методологической основе – апофатической методологии В.Н. Лосского. Это позволяет автору говорить об апофатизме христианской веры в святоотеческой традиции.

Ключевые слова: религиозная философия, христианство, проблема разума и веры, цельное знание, исихазм, славянофильство, философия всеединства

Nadezhda V. Tsepeleva

*Novosibirsk State Medical University
52 Krasny ave., Novosibirsk, Russia, 630008
cepelevanv@mail.ru*

Apophaticism of the Christian Faith

Abstract. The article examines the traditional philosophy problem of reason and faith, which has two aspects regarding the subject of knowledge. This problem is revealed in the context of the patristic Christian tradition, since the traditional approach in philosophy connects the study of this problem in the course of philosophy only with the West European medieval tradition. Hence the understanding of this problem, ending with the opposition of reason and faith, which, in the end, is enshrined in the philosophy of I. Kant. The author of the article compares the conceptual approach of Western European philosophy to the problem of reason and faith and Russian religious tradition. In Russian religious philosophy of the 19th – 20th centuries the problem of reason and faith was solved on the basis of the idea of integral knowledge, which, as we know, presupposes not a juxtaposition of faith and knowledge, but a harmonious combination of religion, science and philosophy. We believe that the idea of integral knowledge has developed in Russian religious philosophy also under the influence of Western European philosophy, and more precisely, under the influence of European rationalism, as an alternative to the strict separation of religion and science. The article shows that the theory of whole knowledge is not consistent with the patristic Christian tradition. The patristic tradition speaks of “knowledge-ignorance”, it contrasts the conceptual theology and contemplation, dogmas, and experience of indescribable secrets. In conclusion, the author concludes that the opposite of reason and faith, but on a completely different methodological basis. This allows the author to talk about the apophaticism of the Christian faith in the patristic tradition.

Key words: religious philosophy, Christianity, problem of mind and faith, integral knowledge, hesychasm, Slavophilism, philosophy of unity

В философии вопрос о вере рассматривается обычно в контексте более широкой проблемы – проблемы веры и разума, отношения религии и науки (или религии и философии). Суть проблемы можно сформулировать по-разному – в зависимости от субъекта познания, от того, кто задаёт вопрос. Для верующего человека данная проблема кратко может быть обозначена следующим образом: способствует ли рациональное познание продвижению христианина по пути богопознания, или же, наоборот, лишь отвлекает его от поиска спасительной истины. Другая формулировка этой проблемы была предложена Петром Дамиани, одним из сторонников антидиалектиков в споре XI века: следует ли монаху получать светское образование? Ответ Петра Дамиани был таков: монах не нуждается в философии. Другой аспект постановки данной проблемы: необходимо ли согласовывать истины разума и веры? За какой сферой в итоге остаётся право на истину, последний голос в спорах об истинном знании?

Как известно, в западноевропейской философии и теологии существовали различные точки зрения на этот вопрос, начиная от неприятия истин разума (или, напротив, истин веры) до идеи согласования (гармонии) разума и веры, но при очевидной приоритетности веры в средневековой схоластической философии Фомы Аквинского, позиция которого легла в основу официальной доктрины католической церкви. Радикальная позиция неприятия рационального познания или религии привела в итоге к противостоянию религии и науки (философии), что было закреплено в философии И. Канта разделением видов знаний и обоснованием агностицизма. Исходя из представленного положения дел, мы можем увидеть, что западная философия так или иначе разделяет единый познавательный процесс на пути веры и пути разума и на этом фоне обсуждает проблему противостояния или согласования разума и веры.

В противовес этому в лоне русской религиозной философии формируется в XIX веке славянофильская идея о единстве познавательного процесса, которая стала называться теорией цельного знания. Эта теория позднее получила систематическую разработку в трудах В.С. Соловьёва и стала, по сути, основой целого философского течения в русской мысли – философии всеединства. Всем известна критика односторонности западного эмпиризма и рационализма со стороны И.В. Киреевского и В.С. Соловьёва, но менее очевидна и изучена в современной исследовательской литературе тема созвучности русской религиозной теории познания и западной философской и богословской традиции [Судаков, 2012]. Н.П. Ильин в работе «Трагедия русской философии» также подчёркивает позитивистские корни русской религиозной философии рубежа веков, отличая её от подлинно национальной философии [Ильин, 2008, 265]. Рассмотрим некоторые общие идеи, связывающие теорию цельного знания с воззрениями западноевропейских мыслителей.

Идея гармонии разума и веры впервые была ясно сформулирована Августином Аврелием. Он вычленяет следующие аспекты данной проблемы:

1. Вера свойственна всем людям. Вера и религиозная вера имеют свои отличия;

2. Религиозная вера нужна, так как разум человека ограничен. Отсюда вытекает необходимость принятия истины как внешнего факта, возникает феномен принятия веры как внешнего авторитета;

3. Вера – это волевое действие. Именно в это время формируется представление, отражённое в следующем высказывании: «Состояние знания выше состояния веры, обладающий знанием стоит на высшей ступени, чем только стремящийся к нему; вера же есть только стремление к предмету, который может быть познан» [Бриллиантов, 2014, 95];

4. Вера и разум развиваются параллельно и содействуют друг другу;

5. Вера разрешается в знание или созерцание.

Следовательно, деятельность разума, по Августину, и предшествует вере, и сопровождает её, и стремится обратить содержание веры в предмет знания. Из этого следует, что Августин Аврелий допускает использование принципа рационального познания в отношении предметов веры. Данный подход потом разовьётся в схоластике, с окончательной формулировкой Фомы Аквината.

Теоретическая формулировка концепции цельного знания принадлежит В.С. Соловьёву. Философ полагал, что Абсолютное, которое осуществляет благо через истину в красоте, может быть постигнуто *цельным знанием*. Цельное знание – это органическое единство теологии, философии и науки, предполагающее единство всех духовных способностей человека и видов опыта в познании сущего. Только цельное знание, по мнению Соловьёва, может открыть путь к «цельной жизни», в которой соединяются интеллектуальные, эмоциональные и творческие движения человека. При этом приоритет в достижении цельности духа и бытия человека отдаётся Соловьёвым духовному общению, религиозному чувству.

Концепция цельного знания в русской философии формировалась постепенно. Это отнюдь не чисто русское явление. Основу данной теории составили взгляды европейских мистиков, отцов Восточной Церкви, немецкая классическая философия, йенский романтизм, философские искания Любомудров, ранних славянофилов. Исследователь О.А. Мартынова пишет, что формирование концепции цельного знания в русской философии проходило в 3 этапа:

1. Русские натурфилософы провозглашают синтез всех наук под эгидой философии;
2. Любомудры синтезируют научное и вненаучное (художественное) познание;
3. Славянофилы призывают к синтезу науки и религии. При этом утверждается, что синтез научного и вненаучного познания является совершенным способом познания [Мартынова, 2005, 4–5].

Славянофилы, как известно, внесли свой вклад в развитие гносеологических идей немецких мыслителей. Ещё в середине XIX века Иван Киреевский писал об отвлечённости западной рациональной философии, пытающейся заменить религиозную веру. Западная философия, как и древнегреческая философия, возникла, по его мнению, из внутреннего разногласия веры. Человек раздробил свои духовные способности на части и возвысил рассудок, который стал притязать на полноту знания истины. И.В. Киреевский предлагает обратиться к самосознанию и самопознанию для возвращения цельности духа. При этом цельная или духовная личность у Киреевского соотносится в «Отрывках...» со свободной волей человека. «Само собирание ума в средоточии самосознания, – пишет А.К. Судаков о Киреевском, – есть дело свободного решения воли...» [Судаков, 2012, 56]. Для сравнения напомним, что у Максима Исповедника жизнь духа – это обращение к внешнему, объективному бытию, к богу. Человек заключает в себе мир только потенциально, эта потенция переходит в действительность только при действительном отношении к внешнему бытию и к богу.

А.С. Хомяков высказал идею соборности познания. Гносеологический аспект соборности связан с концепцией «живознания». У славянофилов соборность – это цельное знание цельной истины, связанное прежде всего с церковным единством. Индивид не в состоянии единолично достичь истины, по Хомякову, постижение истины возможно только в церкви, поскольку Истина является частью общецерковного сознания.

Христианские идеи о связанности познания и нравственности человека, познания и бытия человека, о познании не только умом, но и сердцем, о воцерковлённости познания, о цели познания как восхождении к богу и достижении обожения также легли в основу концепции цельного знания. Другими словами, концепция цельного знания вобрала в себя смесь разнородных идей, подчас противоречащих друг другу. В чём это выражается?

Так или иначе, к проблеме веры в концепции цельного знания сформирован философский подход, который в принципе возник ещё в античности. Суть философского подхода: невидимое познаётся через видимое (происходит познавательное движение от человека к богу). Целостность познавательного процесса, являющаяся доктриной славянофилов и философии всеединства, в своей основе также имманентна и берёт начало в разумной деятельности человека. Причина конфликта разума и веры русскими мыслителями усматривается в раздроблении духовных способностей, оторванности от действительности, отсутствии связи с церковью,

безнравственности человека и т.д. Такой взгляд, безусловно, связан с определённой концепцией мира и человека и вроде бы здесь присутствует прямая отсылка к христианству, но целостность познавательного процесса не воспринимается как дар, и это, на наш взгляд, принципиально важно. Ведь очень важно, о какой оторванности от действительности идёт речь, о какой связи с церковью.

При этом мы имеем дело с *философским апофатизмом* и в западноевропейской, и в русской философской традиции. Человек своими усилиями, своим умом неизбежно приходит к метафизике. Понимание Абсолюта как трансперсонального бытия – это в принципе результат логических операций человеческого разума. Философский путь от разума к вере заканчивается безличной мистикой. Отсюда понимание бога как некоей сущности, имеющей модусы и атрибуты существования.

Богословский апофатизм основан на духовном опыте богообщения и экзистенциальной вовлечённости человека в познание (об этом сам термин «метанойя»). Опыт богообщения представляет собой единство мистического опыта и его богословского выражения через апофазу и катафазу, «в основе всякого истинного догматического труда лежит мистический опыт» [Лосский, 2006, 587]. Но если у Фомы Аквинского апофаза – это «коррекция» катафазы, некое напоминание о более возвышенном смысле, то, например, у Дионисия Ареопагита это и путь, и результат познавательного процесса. Чтобы приблизиться к богу, всё существующее надо преодолеть, так как само человеческое познание связано с существующими объектами, а бог трансцендентен. Человеческое мышление дискурсивно, в его основе формальная логика, отсюда велика опасность обезличивания бога. Через человеческое мышление (категориальное, дискурсивное) восприятие бога как личности невозможно, о чём говорит арх. Софроний [Софроний Сахаров, арх., 6, 308].

Тем не менее, апофатизм Дионисия Ареопагита – это стремление ума к познанию. Само отрешение от человеческого знания – это высшее проявление энергии ума. Но в отличие от человеческого знания знание-незнание, которое приобретается человеком, не вербализуемо. Этот опыт богопознания ничего к интеллектуальному знанию не добавляет, он не позволяет человеку познать трансцендентного бога. Однако происходит изменение ума и человека, опытно пережившего такое знание (метанойя). Вера действительно рассматривается в качестве гносеологической основы апофазы, но *вера*, понятая не как следование внешнему авторитету, а как *личная встреча и онтологическая причастность*. У Дионисия Ареопагита мы видим: «И если кто-либо, после созерцания Бога, постигает то, что видел, он созерцал не самого Бога, но что-либо из сущего и познаваемого, приписываемого Богу» [Бриллиантов, 2014, 168]. Следовательно, апофаза являет собой мистический опыт вне теологии. Дионисий Ареопагит трактует этот путь познания как мистический и одновременно интеллектуальный, логический путь постепению возвышающейся абстракции. Как отмечает В.Н. Лосский, солидаризуясь с Дионисием Ареопагитом, конечная цель апофазы – постижение единосущей Троицы вне икономии, вне проявления [Лосский, 2006, 567]. Исследователь С.В. Никитина называет данную методологию В.Н. Лосского *апофатической* [Никитина, 2010, 117].

Преп. Максим Исповедник полагал, что бог непознаваем по сущности, но доступен для познания в своих внешних проявлениях, то есть через откровение в широком смысле, к которому мы относим:

- 1) откровение через сотворённый мир;
- 2) собственно Откровение, через Св. Писание.

Соответственно, по Максиму Исповеднику, существует познание опосредованное (природа и Писание) и непосредственное (мистический опыт). Непосредственное познание дано ангелам, святым и людям в будущей жизни. Все остальные должны опираться на опосредованное познание. Отсюда и несколько иное отношение к вере Максима Исповедника: истина, усвоенная через веру, просвещает ум прежде, чем он сам начинает что-то понимать и осознавать. У него вера не является низшей ступенью знания, это знание интуитивное, исходящее из недоказуемых принципов. Вера выше дискурсивного знания.

Что вышеизложенное нам даёт при рассмотрении проблемы веры и разума? Можно отметить следующее:

1. Познавательный процесс синергии, то есть предполагает соучастие, сотрудничество человека и дар бога, божью благодать.

2. Существует опосредованное и непосредственное познание.

3. Мистическое созерцание является завершительной высшей ступенью. Но это ни в коей мере не устраняет необходимости знания Св. Писания, Предания или человеческого знания вообще. Рациональное познание и развитие человеческого ума необходимо. Само познание, например, воспринимается Максимом Исповедником как полезный процесс, благотворно влияющий на человека. Способность к познанию – первая сила, вложенная в разумные существа. Разум помогает удовлетворить человеческое влечение к богу. Не случайно награда будущей жизни – это дары знания.

В русской религиозной философии у С.Л. Франка есть аналогичная мысль о том, что «чтобы достигнуть абсолютного, трансрационального, непостижимого, мы не должны покинуть, оставить за собой относительное, рациональное, постижимое; напротив, первое именно просвечивает сквозь последнее, имманентно дано в нём и вместе с ним и лишь в этой форме нам доступно – более того, лишь в этой форме вообще осмысленно мыслимо» [Франк, 1990, 307–308].

4. Вера должна пониматься по-разному: вера как психологическая основа и человеческая способность; вера как следование внешнему авторитету; вера как онтологическая причастность (то есть как уверенность в невидимом).

5. Вера – высший род познания. Ум, выступивший по своей вере за пределы познаваемого мира, взывает к божественной премудрости о даре прояснения для себя.

В свете вышеизложенного становится понятным, что идея цельного знания не может стать методологией познания мира, гносеологической стратегией, поскольку результатом этого будет схоластическое согласование истин разума и веры, идущее не из внешнего признания авторитета, а из волевого усилия, устремлённого к цельности. Мы полагаем, что, скорее всего, следует исходить из идеи наличия двух путей знания и познания: 1) через откровение, понимаемое в широком смысле как Св. Писание и изучение природы, а затем – разрыв, отрешение от интеллектуальной традиции (богословия, философии, естествознания и прочего человеческого знания) и, если случится (поскольку познавательный процесс синергии), 2) знание-незнание, когда ум восходит до веры как личной встречи с Другим, идёт от языка (богословского, философского) к *безмолвию (исихазм)*.

Поэтому, на наш взгляд, противоположность разума и веры всё-таки существует. Приведём слова известного русского мыслителя Н.А. Бердяева для иллюстрации этой мысли: «Между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт» [Бердяев, 1994, 232]. Но вопрос в том, что мы называем разумом и верой. Однозначно можно утверждать противоположность дискурсивного и интуитивного знания, но не разума и веры, рациональное не противопоставлено религиозному, поскольку для христианина Иисус Христос, вторая ипостась Св. Троицы, – это Логос. Поэтому можно говорить об апофатическом пути богопознания как пути веры, так как «апофатический (или негативный) путь богопознания есть *мысленное восхождение* (выделено здесь и далее мной – Н.Ц.), постепенно совлекающее с объекта познания все его положительные свойства, дабы *совершенным незнанием* дойти в конце концов до *некоторого познания* Того, Который не может быть объектом познания» [Лосский, 2006, 553].

Библиографический список

1. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
2. Бриллиантов, А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены / А.И. Бриллиантов. – М.: Книга по требованию, 2014. – 578 с.
3. Ильин, Н.П. Трагедия русской философии / Н.П. Ильин. – М.: Айрис-пресс, 2008. – 605 с.
4. Лосский, В.Н. Боговидение / В.Н. Лосский. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.
5. Маргынова, О.А. Становление концепции цельного знания в русской философии XIX в.: автореф. ... канд. филос. наук: 09.00.03 – история философии / О.А. Маргынова. – Пенза: Изд-во ПГУ, 2005. – 26 с.

6. Никитина, С.В. Апофатическая методологическая установка в богословской мысли В.Н. Лосского / С.В. Никитина // Церковь и время. – 2010. – № 4 (53). – С. 117–134.
7. Софроний (Сахаров) арх. Видеть Бога как Он есть / арх. Софроний (Сахаров). – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.
8. Судаков, А.К. Философия цельной жизни. Миросозерцание И.В. Киреевского: Научная монография / А.К. Судаков. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – 464 с.
9. Франк, С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – 608 с.

Текст поступил в редакцию 10.04.2020.

Принят к публикации 10.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

References

1. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo duha* [Philosophy of free spirit]. Moscow: Respublika, 1994, 480 p. (in Russian).
2. Brilliantov A.I. *Vliyaniye vostochnogo bogosloviya na zapadnoye v proizvedeniyah Ioanna Skota Eriugenyi* [The influence of Eastern theology on Western in the works of John Scott Eriugena]. Moscow: Kniga po trebovaniyu, 2014, 578 p. (in Russian).
3. Ilin N.P. *Tragediya russkoy filosofii* [The tragedy of Russian philosophy]. Moscow: Ayris-press, 2008, 605 p.
4. Loskiy V.N. *Bogovidenie* [The Vision of God]. Moscow: AST, 2006, 759 p. (in Russian).
5. Martynova O.A. *Stanovlenie kontseptsii tselnogo znaniya v russkoy filosofii XIX v.: avtoref. ... kand. filos. nauk* [The formation of the concept of integral knowledge in Russian philosophy of the 19th century. PhD Thesis in Philosophy]. Penza: PGU, 2005, 26 p. (in Russian).
6. Nikitina S.V. *Tserkov i Vremya* [Church and Time]. 2010, vol. 53, no. 4, pp. 117–134 (in Russian).
7. Sofroniy (Saharov), arch. *Videt Boga kak On est* [See God as He is]. Svyato-Ioanno-Predtechenskiy monastyir, Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 2006, 400 p. (in Russian).
8. Sudakov A.K. *Filosofiya tselnoy zhizni. Mirosozertsanie I.V. Kireevskogo: Nauchnaya monografiya* [The philosophy of whole life. Worldview of I.V. Kireevsky: Scientific Monograph]. Moscow: Kanon ROOI "Reabilitatsiya", 2012, 464 p. (in Russian).
9. Frank S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1990, 608 p. (in Russian).

Submitted for publication: April 10, 2020.

Accepted for publication: August 10, 2020.

Published: December 24, 2020.