

ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

УДК 130.122; 215

DOI 10.18522/2227-8656.2020.3.10



ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ВЕРЫ И ПРОБЛЕМА ЦЕЛЬНОГО НАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

GNOSEOLOGICAL STATUS OF FAITH AND THE PROBLEM OF AN INTEGRAL SCIENTIFIC WORLDVIEW

Матяш Тамара Петровна

Доктор философских наук, профессор,
Донской государственный
технический университет,
г. Ростов-на-Дону, Россия,
e-mail: tamara.matiash@yandex.ru

Tamara P. Matyash
Doctor of Philosophical Sciences,
Professor,
Don State Technical University,
Rostov-on-Don, Russia,
e-mail: tamara.matiash@yandex.ru

Матяш

Дмитрий Владимирович

Доктор философских наук, доцент, профессор,
Донской государственный
технический университет,
г. Ростов-на-Дону, Россия,
e-mail: matyashdv@mail.ru

Dmitriy V. Matyash
Doctor of Philosophical Sciences,
Associate Professor,
Professor,
Don State Technical University,
Rostov-on-Don, Russia,
e-mail: matyashdv@mail.ru

Актуальность исследования обусловлена тем, что в русской религиозной и современной философии активно обсуждается проблема неполноты научного мировоззрения, в связи с чем обсуждается тема синтеза религиозной веры и научного знания. Но в то же время вопрос об условиях возможности такого синтеза не только не обсуждается, но даже не ставится, что за-

The relevance of the study is determined by the fact that in Russian religious and modern philosophy the problem of the incompleteness of the scientific worldview is actively discussed, and therefore the topic of the synthesis of religious faith and scientific knowledge is discussed. But at the same time, the question of the conditions for the possibility of such a synthesis is not only not discussed, but not even raised,

трудняет решение проблемы цельности научного мировоззрения.

Цель статьи – показать, почему для решения вопроса о возможности синтеза веры и знания необходимо обосновать гносеологическую функцию веры, т. е. выяснить, почему вера есть знание, какова специфика этого знания, а также объяснить тот механизм и структуру соединения веры с научным знанием, который и обеспечивает цельность научного мировоззрения.

Ключевые слова: вера; самосознание; трансцендентное; непосредственно данное; непосредственное созерцание; объективность религиозного познания.

which makes it difficult to solve the problem of the integrity of the scientific worldview.

The purpose of the article is to show why, in order to solve the question of the possibility of synthesizing faith and knowledge, it is necessary to justify the gnoseological function of faith, that is, to find out why faith is knowledge, what is the specificity of this knowledge, and also to explain the mechanism and structure of combining faith with scientific knowledge, which provides the integrity of the scientific worldview.

Keywords: faith; self-awareness; transcendental; directly given; direct contemplation; objectivity of religious knowledge.

Введение

Проблема противопоставления веры и знания актуализировалась в эпоху христианства, хотя отцы церкви, следуя евангелическому «вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), никогда не сомневались, что вера есть знание. Слово «уверенность», по учению Иоанна Златоуста, употребляется о вещах совершенно очевидных, и вера, как созерцание неявного, ведёт к такому же полному убеждению в невидимом, как в видимом. Невозможно быть вере, когда кто не убеждён в невидимом вполне так же, как в видимом (Иоанн Златоуст). В лице св. Афанасия Александрийского (295–373 гг.), писал архимандрит Киприан (Керн), «впервые, может быть, в истории христианской мысли Церковь так ясно дала понять миру, что догмат не есть отвлеченная идея, или абстрактная теорема богословия, а живая истина, с очевидной нравственною применимостью в жизни» (Киприан (Керн), 1996. С. 140). Св. Василий Великий (IV в.) не только признавал веру знанием, но и осмыслял способы обретения достоверного богословского знания, т. е. наметил основы богословской гносеологии (Флоровский, 1999. С. 69–70). О том, что в религиозной вере «нет ничего более ценного, чем познание, ибо познание есть свет разумной души», учил и преподобный Иоанн Дамаскин (VII в.) (Дамаскин, 2002. С. 59). Знанием считали религиозную веру и многие русские религиозные философы, начиная со славянофилов. Так, А.С. Хомяков, утверждая, что вера есть знание, уточнял: она есть «не одно познание, но сразу познание и жизнь» (Хомяков, 1994. С. 50). Впоследствии А.Ф. Лосев скажет, что вера без знания «не имеет ника-

кого отношения ни к классическому христианству, ни к Средним векам, в частности» (Лосев, 1990. С. 500).

Так как средневековые христианские мыслители не сомневались, что вера есть знание, у них не было необходимости обосновывать гносеологический статус веры, а потому они ставили перед собой только задачу логического разъяснения её содержания. Возможность решения этой задачи оценивалась по-разному. В общеизвестных суждениях *Credo, quia absurdum est* (Тертуллиан) и *Credo, ut intelligam* (Ансельм Кентерберийский) первая часть – *credo* – утверждает безусловную истинность веры как знания. Во второй же части эти суждения разнятся: Тертуллиан утверждал неразрешимость задачи логического выражения веры, а Ансельм Кентерберийский, напротив, признавал такую возможность (Несмелов, 2015. С. 32–33).

Однако в Новое время наука с её логико-математическими методами познания отказала вере в гносеологической функции, так как судила о вере по явно не соответствующим ей критериям научного знания. Апологеты науки объявили всю наполненную учениями о свете, уме, идее, слове антично-средневековую метафизику, перед которой, по убеждению А.Ф. Лосева, «меркнут Фихте, Шеллинг и Гегель», «мистическим туманом», «тьмой» и «невежеством» (Лосев, 1990. С. 500–501). Противопоставив научное знание вере, в её распоряжении оставили только морально-практические проблемы, не имевшие никакого отношения к научному познанию. Вера, как считал, например, И. Кант, не есть знание, она не способна к истинному познанию Бога и вообще трансцендентного. А так как, с его точки зрения, и человеческий разум также не может представить доказательство бытия Бога, «которое могло бы иметь хотя бы даже самую ничтожную степень научной вероятности» (Несмелов, 2015. С. 43), то вся сфера трансцендентного выводилась им из сферы познания.

В Новое время возникла необходимость обоснования гносеологической функции веры. Но почему возникла эта необходимость и как была решена проблема обоснования веры как знания? Ответы на эти и другие связанные с ними вопросы составляют главное содержание данной статьи.

Методология исследования

Эмпирической базой проводимого в статье исследования являются труды русских религиозных философов XIX – XX вв., в частности В.И. Несмелова. Ведущий подход к исследованию заявленной проблемы коррелируется с философской феноменологией и герменев-

тикой. Не придерживаясь объективистских представлений о сознании и познании, авторы статьи исходят из принципа философской феноменологии, согласно которому непосредственно данное обладает большей логической достоверностью по сравнению с логическим доказательством. Такой исследовательский подход позволяет более адекватно провести теоретическую реконструкцию и интерпретацию философских текстов, в частности, текстов работ В.И. Несмелова, и осуществить критически-рефлексивный анализ содержащихся в них размышлений, связанных с темой синтеза веры и знания. Опора на феноменологический метод позволила авторам избежать конфликта собственных интерпретаций используемых философских текстов. В ходе интерпретации историко-философских текстов авторы следовали методологическому принципу конкретной историчности, адаптируя историко-философскую мысль, посвященную решению проблем синтеза веры и знания, к философскому пониманию этих проблем в современной философии, а также к пониманию их смысла самими авторами статьи.

Обсуждение и результаты

Русские религиозные философы всегда признавали веру знанием, обосновывая это тем, что потребности человеческого духа не ограничиваются научным познанием. Человек, как писал, например, Вл. Соловьев, «хочет знать не только то, что бывает <в> данную минуту, и даже не только то, что всегда и необходимо бывает, но то, что истинно есть само по себе... то, что есть и должно быть». Это – настоятельная потребность человеческого ума, и она может быть удовлетворена только знанием, полученным религиозной верой.

Но недостаточно только признавать, что вера есть знания. Необходимо было обосновать принадлежность веры к умственной сфере, т. е. обосновать истинность веры, а также понять, о какой умственной сфере идет речь в случае веры. Многие русские философы, в частности, Вл. Соловьев, считали, что вера принадлежит «к особенной умственной сфере, существенно различной от сферы разума и опыта», что «вера и религия по существу своему дают нечто такое, что не даётся и не может быть дано ни разумом, ни опытом» (Соловьев, 1994. С. 117). То, что не может быть дано ни разумом, ни опытом, есть трансцендентное. Потому решение вопроса о вере как познанию было связано с решением проблем познания трансцендентного. В Средние века такой проблемы возникнуть не могло, так как истинность веры признавалась априори. В эпоху же господства научного знания, отка-

завшего вере в гносеологическом статусе, необходимо было этот статус обосновать.

Как ни странно, но наука не воспрепятствовала решению этой проблемы гносеологического обоснования веры. Сработал не просто академический научный интерес, а нечто большее. Дело в том, что со временем стало ясно, что научное мировоззрение характеризуется неполнотой и незавершённостью: в нем не указаны ни конечные цели, ни смыслы бесконечно сложных разнообразных процессов мирового развития. В «Книге природы», как образно выразился В.И. Несмелов, «нет начала и нет конца». Необходимость ввести в научное мировоззрение понятие цели, т. е. понятие «долженствующего быть», признавали многие русские религиозные философы, например Вл. Соловьев (Соловьев, 1994. С. 117–118). Действительно, если человек планирует цели, то закономерен вопрос, почему мировое бытие, частью которого он является, не имеет, как утверждает наука, никаких разумных оснований и разумных целей¹.

Целеполагание в познавательные процессы ввел, как известно, еще Аристотель в своем учении о четырехчленной причине вещей: материальной, действующей, сущностной и целевой (то, ради чего возникают и существуют вещи) (Аристотель, 2006, кн. 1, гл. 3)². Философы же Нового времени (Ф. Бэкон, Т. Гоббс и др.) усекли аристотелевскую четырёхчленную причину, оставили в ней только материальную и действующую как соответствующие научной методологии. Вопрос о причине «ради чего» был переадресован религии. Правда, впоследствии философия, заняв доминирующее место в обществе, взяла на себя решение богословских проблем смыслов и конечных целей бытия. Гегель писал в этой связи, что «Бог есть чистая мысль, а потому познать Бога не могут ни религия, ни теология». Бог открывается нам в интеллектуальном пространстве чистой мысли как «всеобщее в себе содержание», а потому познать Его может только философия. Этим объясняется, как считал он, почему религия должна уступить философии свое главенство в культуре (Гегель, 1974. С. 65). «Теперь, когда религия утрачена, от философии требуют, чтобы она возвышала [людей] и заменяла пастора» (Гегель, 1971. С. 548). Философия заимствовала из

¹ Правда, современные ученые, в частности, биологи, признают, что «без использования телеологического языка крайне сложно описать, и еще меньше объяснить, живые системы» (Шлосс, 2013. С. 59–67).

² Идея целеполагания в объяснении мироздания присутствует и в созданном Ф. Энгельсом учении о формах движения материи. В основе этого учения лежит не только идея универсальности движения, но и телеологическая идея иерархического взаимодействия всех форм движения материи, а также конечной цели – возникновения человека с его духовной культурой (Энгельс, 1961. С. 546). Однако оставался нерешённым вопрос об истоках иерархичности форм движения материи, их превращении в органическую систему целесообразных средств для достижения конечной цели – возникновения человека и его сознания.

религии идею Бога, но заменила её онтологическо-теологический смысл философским. Р. Декарт, например, использовал идею Бога в гносеологическом значении для обоснования бытия внешнего мира и возможности его познания (Декарт, 1989. С. 270–272). «Ссылкой на правдивость Бога и его неспособность ко лжи Декарт смог доказать реальность эмпирического мира» (Ницше, 1990. С. 105). Используя авторитет Бога в качестве последнего критерия достоверности всякого знания, Декарт не обосновал истинность идеи Бога. То есть он действовал согласно схоластической установке, не требующей такого обоснования.

Но в эпоху торжества науки уже нельзя было просто сослаться на авторитет Бога и веру в Него. Научное мировоззрение, в отличие от средневекового, требовало обоснования веры в её функции знания. Это обстоятельство одним из первых осознал В.И. Несмелов, считая, что Декарт не имел права использовать авторитет Бога в качестве последнего критерия достоверности всякого знания, так как не обосновал истинности идеи Бога (Несмелов, 2000. С. 99, 102–103), не рассмотрел, при каких условиях вера может стать неотъемлемой составляющей научного знания. Такое обоснование является краеугольным камнем проблемы синтеза веры и знания, науки и религии, ставшей центральной для многих русских религиозных философов при решении ими проблемы цельного знания¹ И.В. Киреевский, например, считал, что целостность знания требует особого мышления, которое он называл «верующим мышлением». Программу достижения цельного знания рассматривал Вл. Соловьев в своей философии всеединства. «В построении путей к будущему интегральному мировоззрению» видел свою жизненную цель и П. Флоренский (Флоренский, 1994. С. 38). Сложившуюся традицию продолжил В.И. Несмелов, который, в отличие от своих предшественников, заявил, что решение проблемы цельности знания связано с решением вопроса об условиях возможности синтеза веры и знания. О синтезе науки, философии и религии можно, как считал он, говорить, предварительно обосновав, что вера есть знание и имеет прямое отношение к теоретическому мышлению (Несмелов, 2015. С. 35). Если вера не есть знание, то говорить о её синтезе с научным знанием непродуктивно: синтезировать можно одно знание с другим. Другими словами, проблема возможности существования

¹ Эта проблема была актуальной даже для позитивистов. Так, О. Конт считал, что открыл всеобщий исторический закон, согласно которому религия, философия и положительная наука последовательно сменяют друг друга в истории. Вл. Соловьев писал, что этот закон «не имеет никакой действительности», так как Конт исходил из предположения о разделении разума и веры, науки и религии (Соловьев, 1988. С. 133).

цельного знания о мире предполагает обоснование истинности веры в Бога, для чего следует ответить на два вопроса: что и как познает вера? Познает вера трансцендентное – таков ответ на первый вопрос. Второй вопрос более сложен: он требует объяснения, как мы вообще узнаем о трансцендентном, существующем вне нашего сознания, будь то Бог или окружающий нас мир (Несмелов, 2015. С. 79)¹. Ведь все наши чувственные ощущения выступают только субъективными явлениями нашего сознания и не содержат никаких свидетельств о своей принадлежности к вне нас существующему миру. На каком основании субъективные явления сознания оцениваются нами как восприятие объективного бытия? Проблему восприятия В.И. Несмелов считал одной из центральных, так как её решение позволит «вполне ясно и отчетливо установить, как мы знаем о том, что вне нашего сознания и совершенно независимо от нас существует реальный мир бытия» (Несмелов, 2015. С. 49). Для решения проблемы восприятия В.И. Несмелов обратился к самосознанию, будучи убежденным в том, что всякое наше реальное познание опирается только на непосредственную данность реального бытия познающего субъекта, и от этой несомненной очевидности невозможно отвлечься в ходе познания². Как известно, Р. Декарт одним из первых осознал эту несомненную очевидность, сформулировав принцип когито, но не сумел последовательно его применить для обоснования нашего восприятия существования объективного мира. Поэтому-то он и обратился к идее Бога, посчитав её основанием такого обоснования (Матяш, 2020. С. 108–122). В.И. Несмелов же считал, что использование Декартом идеи Бога неправомерно, потому что сама эта идея требовала обоснования, т. е. оправдания объективно-реального значения веры в Бога. Основанием обоснования не может быть то, что обосновывается, поэтому обоснование нашего знания о бытии Бога требовало нахождения какого-то основания, не сводящегося к идее Бога (Несмелов, 2000. С. 99, 102–103). Таким основанием В.И. Несмелов считал самосознание, позволяющее субъективные явления сознания оценивать как восприятие объективного бытия не только внешнего мира, но и Бога.

¹ Кант, введя понятие «вещи в себе», по сути, постулировал существование объективного мира, не объяснив, откуда мы знаем о его существовании.

² В.И. Несмелов воспроизводит идею Э. Гуссерля, согласно которой для познания подлинной истины о бытии нельзя опираться на одни только символические данные чувственного опыта, а непременно следует искать некоего конечного основания, где бытие и сознание были бы совершенно тождественны (Гуссерль, 1998). Но, обращаясь к самосознанию как основанию познания внешнего мира и Бога, В.И. Несмелов тем самым уходит от гуссерлианского трансцендентализма.

Восприятие нами мира как объективного обусловлено тем, что в самосознании познающий субъект непосредственно воспринимает себя самого как вещь чувственно-наглядного представления, а потому он непосредственно также воспринимает и все другие явления бытия, и все другие эмпирически данные вещи природы (Несмелов, 2015. С. 81). Все факты нашей собственной душевной жизни даются нам в самосознании непосредственно, а потому в них отсутствует противоположность субъективного и объективного. Но если, как писал В.И. Несмелов, «противоположность субъективного и объективного, трансцендентного и имманентного разрушена хотя бы только в мышлении одной какой-нибудь части реальности, она разрушена, стало быть, и для мышления всего реального бытия вообще; так что не только все факты нашей собственной душевной жизни даются нашему мышлению непосредственно», но и все факты, связанные с восприятием объективного мира (Несмелов, 2015. С. 80–81). Существование объективной реальности воспринимается нами непосредственно, а потому знание о существовании объективного мира нельзя обосновать с помощью чувственных ощущений и логических рассуждений (Несмелов, 2015. С. 93–94). Это знание не относится к области эмпирического и логического научного познания. Если же мы утверждаем вещь без внимания к логической и смысловой её обоснованности, то это значит, что «мы пользуемся средствами веры» (Лосев, 1990. С. 498). Другими словами, наше знание о существовании объективной реальности, будучи непосредственным, есть акт веры, которую условно можно называть гносеологической. Это в какой-то мере объясняет подмеченный Вл. Соловьевым факт, что физики не занимались проблемами обоснования существования объективного мира (Соловьев, 1988. С. 762). Дело в том, что, как писал А.Ф. Лосев, научное содержание физики и химии совершенно не зависит от философского обоснования существования объективной реальности. Физики и химики имели дело с законами природы, которые ничего не говорят ни о реальности изучаемого их, ни тем более о реальности вещей и явлений, подчиняющихся этим законам (Лосев, 1990. С. 411–412).

Самосознание, как считал В.И. Несмелов, является основанием и нашего знания о Боге. Восприятие человеком присутствия в мире неведомого безусловного бытия прямо и непосредственно находит для себя обоснование в непосредственном познании человеком своей собственной реальной идеальности. Познающий субъект воспринимает непосредственно свою субстанциональную сверхчувственность, а потому он непосредственно воспринимает и все другие сверхчувствен-

ные принципы мировой деятельности (Несмелов, 2015. С. 84). Идея Бога как свободно-разумного бытия некоторой самосушей личности неизбежно возникает в уме человека по самой идеальной природе его личности, а не создается человеком из произвольной идеализации себя. Знание о Боге дано человеку непосредственно, как акт веры, которая «не есть дело одной мысли и ума... а обнимает все существо человека» (Феофан Затворник, 2003. С. 372)¹. Непосредственность знания о Боге объясняется тем, что человек, как писал В.И. Несмелов, «может мыслить и знать о Боге по себе самому», может «увидеть Бога в себе самом» (Несмелов, 2015. С. 85). Эти мысли В.И. Несмелова напрямую коррелируются с идеями святых отцов, которые, следуя евангелическому «верующий в Сына Божия имеет свидетельство в самом себе» (1 Ин. 5, 10), учили, что человеку открыт путь богопознания через самопознание (самосознание), потому что он сам в себе содержит образ и подобие Божие. Так, Василий Великий дополнил библейское, имеющее нравственный аспект, слово: «Внемли себе: да не будет слово тайно в сердце твоём беззакония» (Втор. 15:9; Втор. XV. 9), т. е. внимай себе, берегись, чтобы не вошла в сердце твоё беззаконная мысль, гносеологическим аспектом: «Итак, внемли себе, чтобы понимать Бога». «К познанию Бога, – писал он в последней беседе Шестоднева, – не столько ведёт небо и земля, сколько наше собственное устройство, если кто-нибудь внимательно изучит самого себя, как говорит пророк: Дивно познание Тебя через меня» (Пс. 138, 6). Наша душа, созданная по образу и подобию Божьему, свидетельствует о том, что Бог есть, и это свидетельство является одним из самых достоверных, так как получено нами непосредственно (Михайлов, 2013. С. 92–97). Но при этом св. Василий Великий учил, что человек, непосредственно зная, что Бог есть, не может знать, какова Его сущность, потому что «вместимость тварного ума всегда ограничена, а бытие Божие бесконечно и беспредельно». Но эта неполнота познания Бога не отменяет, как учил св. Василий Великий, «объективности религиозного познания» (Флоровский, 1999. С. 69–70).

Непосредственная данность человеку знания о том, что есть Бог и объективная реальность, имеет, как считал В.И. Несмелов, самую высокую степень логической состоятельности. Как это понять, если то, что является непосредственно данным нашего сознания, логически доказать совершенно невозможно? «Единственная причина... логической недоказуемости непосредственно данных заключается, – писал

¹ Если бы вера была соизмерима с логическими суждениями разума, то разум мог бы её упразднить.

В.И. Несмелов, – только в их непосредственной данности» (Несмелов, 2015. С. 96). Но логическая недоказуемость непосредственно данных нашего сознания говорит не о гипотетичности этих данных, «а, напротив, о самой высокой возможной степени их достоверности» (Несмелов, 2015. С. 102). Знания, которые относятся к вере, являются достоверными.

Итак, таинственное присутствие в мире незримой божественной силы нам дано в непосредственном созерцании¹. Если же пытаться научно доказать это присутствие, то, как писал В.И. Несмелов, мы «на место интуитивного восприятия Божия бытия» ставим «абстрактную идею этого бытия, логическая обработка которой превращает реальную действительность Божия бытия в простую гипотезу нашего ума» (Несмелов, 2015. С. 103).

Выводы

Итак, если вера есть логически недоказуемое знание, то как возможен её синтез с научным познанием о бытии? Логическая недоказуемость веры является преградой для непосредственного соединения её с научным знанием, так как вера нарушит логическую доказательность научного знания².

И все же соединить веру с научным знанием, как считал В.И. Несмелов, можно, если сделать суждения веры теоретическим дополнением научного познания. «В составе живого мировоззрения вера... дополняет и завершает собой научное познание о бытии», – писал он (Несмелов, 2015. С. 92). Здесь-то и кроется секрет возможности создания цельного знания. Процедуры дополнения и завершения научного знания верой не разрушают логическую обоснованность научного знания и не претендуют на то, чтобы заменить его.

Чем же может дополнить вера научное знание? Конечно, знаниями, открываемыми ею. Вера, как считал В.И. Несмелов, открывает та-

¹ О том, что Бог познается человеком в непосредственном созерцании учил св. Афанасий Александрийский: «Если ум человеческий не занят телесными предметами и не примешивается к нему извне возбуждаемое ими вожделение, но весь он горе, и собран в себе самом, как был в начале, тогда, преступив за пределы чувственного и всего человеческого, он парит, обновляясь в горних, и, взирая на Слово, видит в Нем Отца Слово, услаждаясь созерцанием Его и обновляясь в любви к Нему» (цит. по: Киприан (Керн), 1996. С. 141).

² Этому, кстати, не учел И.В. Киреевский. Создавая учение о «верующем мышлении», он считал, что вера должна входить в состав разума и что разум должен подняться до уровня веры. Но возможно ли это? Ведь разум всегда направлен на логическое обоснование и логическое выведение суждений, а вера есть логически необоснованное знание. Вопрос об обосновании веры как знания И.В. Киреевский не рассматривал, взяв «на вооружение мистическое познание православной церкви» (Лосев, 1991. С. 210), которая богословское познание рассматривала как «переживание опыта причастности к истине Богочеловечества Христова» (Лемени, 2009. С. 93), переживание, движимое любовью к Богу: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь (ср.: 1 Ин 4, 7–8).

кие знания, которые, с одной стороны, являются «исходными моментами» научного познания, на которые «опирается всякий процесс всякого научного доказательства»; а с другой стороны, «служат конечным основанием всякого доказательного процесса мышления», не давая этому процессу уходить в дурную бесконечность (Несмелов, 2015. С. 92, 97). Об этом же говорил и Вл. Соловьев. Вера, с его точки зрения, «утверждает некоторые положительные начала, которые дают новое положительное содержание нашей жизни и знанию» (Соловьев, 1994. С. 114–117). Проблемами начал озаботились и многие ученые. Так, математик Н.Н. Лузин в письме к П. Флоренскому писал: «В науке мне сейчас интересны только начала...» (Катасонов, 2013. С. 51). Таким началом, кстати, является и непосредственное знание (вера) о существовании объективной реальности.

Необходимость существования «исходного момента» и «конечного основания» всякого доказательного процесса мышления признавали многие философы. Например, И.Г. Фихте считал, что если существует истина, полученная посредством вывода, то должно быть нечто непосредственно данное (Фихте, 2003–2004), не нуждающееся ни в каких доказательствах. Абсолютным началом всякого научного познания может стать непосредственно данное знание об объективной реальности как божественном миропорядке. Религиозная вера, в свою очередь, может стать началом всякого доказательного процесса мышления. Дополнение научного познания суждениями веры расширяет «книгу природы», вводит в неё идеи начала (первых причин) и конца (цели), придающих научному знанию завершенность. В этом контексте телеологический принцип объяснения обретает научную ценность наряду с каузальным.

В истории философии можно найти множество примеров, когда философы, конструирующие условия возможности целостного научного мировоззрения, использовали теистические и телеологические принципы, вводили идею Безусловного, Абсолюта как основы и конечной причины мирового бытия во всем его многообразии, но при этом не обосновывали, как соединить с научным и философским знанием не простое признание Бога, но всю полноту христианской веры. Хотя богословы по достоинству оценивали такую философию, понимая, что «в границах философского мышления Безусловного, как имманентной основы мирового существования, ... религиозное мышление ... может совершенно естественно и логически закономерно вступать через посредство философии на почву положительной науки» (Несмелов, 2015. С. 118).

Идея, согласно которой религия дополняет и завершает научное знание, активно разрабатывается в современной философии и науке. Приведем только один пример. Американский философ и биолог Дж. Шлосс утверждает, что в чисто научном подходе к миру не хватает ощущения Божьего присутствия в мире, и богословское учение о духе должно дополнить научные исследования, особенно в области решения проблем начала и природы жизни. «Дух творения, – пишет он, – является огромной темой, вокруг которой предпринимаются попытки диалога науки и богословия... Перспектива “дыхания духа” может взаимодействовать с наукой путем взаимного дополнения», что будет способствовать комплексному пониманию мира. Разделение же духа и мира (секуляризация) способствовало тому, что рациональному уму, хотя и трансцендентному, стали приписывать деятельность упорядочивания мира. Это событие и стало, «по крайней мере частично, основанием для эмпирических и математических исследований естественных наук» (Шлосс, 2013. С. 59–67). Эти размышления американского философа и ученого не новы для русской религиозной философии. Например, А.Ф. Лосев доказывал, что именно отказ признавать суждения веры в научном познании породил рационализм, превративший «внешний мир в механизм, а Бога – в абстрактное понятие». В итоге основанием для эмпирических и математических исследований естественных наук стало представление о внешнем мире как некоей «безгласной» и «бессмысленной тьме» (Лосев, 1990. С. 501), что закрывало путь к получению целостного знания о мире.

Литература

- Аристотель.* Метафизика. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. Кн. 1.
- Гегель Г.* Энциклопедия философских наук : в 3 т. Т. 1 : Наука логики. М. : Мысль, 1974. 452 с.
- Гегель Г.* Работы разных лет : в 2 т. М. : Мысль, 1971. Т. 2. 629 с.
- Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб. : Наука: Ювента, 1998. 315 с.
- Дамаскин И.* Творения преподобного. Источник знания. М. : Индик (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие), 2002. Т. 5. 416 с.
- Декарт Р.* Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 1. 655 с.

References

- Aristotle.* (2006). *Metaphysics*. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 1. (in Russian).
- Hegel, G.* (1974). *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. In 3 vols. The science of logic. Moscow: Mysl', 1. (in Russian).
- Hegel, G.* (1971). *Works of different years*. In 2 vol. Moscow: Mysl', 2. (in Russian).
- Husserl, E.* (1998). *Cartesian reflections*. Saint Petersburg: Nauka: Juventa. (in Russian).
- Damascene, J.* (2002). *The creations of the reverend. Source of knowledge*. Moscow: Indrik (Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy Bogoslovskiy institut. Svyatootcheskoye naslediyе), 5. (in Russian).
- Descartes, R.* (1989). *Works: in 2 vol*. Moscow: Mysl', 1. (in Russian).

Иоанн Златоуст. Гомилии на Послание к евреям. Режим доступа: <https://ekzeget.ru/bible/k-evream-poslanie-ppavla/glava-11/tolkovatel-ioann-zlatoust-svatitel>.

Катасонов В. Математика бесконечности и православная духовная традиция имяславия // Дух в творении и новом творении. Диалог науки и богословия между православной и западной сферами мысли. М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. 253 с.

Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М. : Паломник, 1996. 449 с.

Лемени А. Тайна рациональности: к вопросу о диалоге между богословским и научным познанием // Научные и богословские эпистемологические парадигмы. Историческая динамика и универсальные основания. М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. 271 с.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. М. : Правда, 1990. 558 с.

Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М. : Политиздат, 1991. 525 с.

Матяш Т.П., Матяш Д.В. Объективная реальность: философское обоснование (Декарт – Несмелов – Вл. Соловьев) // Гуманитарий Юга России. 2020. Т. 9, № 1. С. 108–122.

Михайлов П.Д. Категории богословской мысли. М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. 311 с.

Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1 : Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб. : Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. 347 с.

Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. СПб. : Общество памяти игумении Таисии, 2015. 118 с.

Ницше Ф. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 1. 830 с.

Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. 892 с.

Соловьёв В.С. Вера, разум и опыт //

John Chrysostom. Homily on the Epistle to the Hebrews. Available at: <https://ekzeget.ru/bible/k-evream-poslanie-ppavla/glava-11/tolkovatel-ioann-zlatoust-svatitel>. (in Russian).

Katasonov, V. (2013). Mathematics of infinity and Orthodox spiritual tradition of Imyaslaviya. *Spirit in Creation and new Creation. Dialogue of science and theology between the Orthodox and Western spheres of thought.* Moscow: Izd-vo PSTGU. (in Russian).

Cyprian (Kern), archimandrite. (1996). Anthropology of St. Gregory Palamas. Moscow: Palomnik. (in Russian).

Lemeni, A. (2009). The mystery of rationality: on the question of the dialogue between theological and scientific knowledge. *Nauchnyye i bogoslovskiye epistemologicheskiye paradigmy. Istoricheskaya dinamika i universal'nyye osnovaniya.* Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey. (in Russian).

Losev, A.F. (1990). Dialectics of myth. From the early works. Moscow: Pravda. (in Russian).

Losev, A.F. (1991). Philosophy. Mythology. Culture. Moscow: Politizdat. (in Russian).

Matyash, T.P., Matyash, D.V. (2020). Objective reality: philosophical justification (Descartes - Nesmelov - Vl. Soloviev). *Gumanitariy Yuga Rossii*, 9, 1, 108-122. (in Russian).

Mikhailov, P.D. (2013). Categories of theological thought. M.: Izd-vo PSTGU. (in Russian).

Nesmelov, V.I. (2000). The science of man. Vol. 1. *The experience of psychological history and criticism of the main issues of life.* St. Petersburg: Tsentr izucheniya, okhrany i restavratsii naslediya svyashchennika Pavla Florenskogo. (in Russian).

Nesmelov, V.I. (2015). Faith and knowledge from the point of view of epistemology. St. Petersburg: Society for the Abbess of Thaisia. (in Russian).

Nietzsche, F. (1990). Works: in 2 vol. Moscow: Mysl', 1. (in Russian).

Soloviev, V.S. (1988). Theoretical Philosophy. Works : in 2 vol. Moscow: Mysl', 1. (in Russian).

Solovyov, V.S. (1994). Faith, mind and

Вопросы философии. 1994. № 1. С. 113–128.

Феофан Затворник, святитель. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. М. : Покров, 2003. 443 с.

Фихте И.Г. Об основании нашей веры в Божественное мироправление (2003–2004) // Начало. № 13.

Флоренский П., свящ. Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1994. Т. 1. 797 с.

Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV – VII веков. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1999. 542 с.

Хомяков А.С. Соч. : в 2 т. Т. 2 : Работы по богословию. М. : Медиум, Вопросы философии, 1994. 476 с.

Шлосс Дж. Парение над водами: дух и упорядочивание творения // Дух в творении и новом творении. Диалог науки и богословия между православной и западной сферами мысли. М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. 262 с.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М. : Политическая литература, 1961. Т. 20. 832 с.

experience. *Voprosy filosofii*, 1, 113-128. (in Russian).

Theophan the Recluse, saint. (2003). Thoughts for every day of the year according to church readings from the Word of God. Moscow: Pokrov. (in Russian).

Fichte, I.G. On the basis of our faith in the divine world reign (2003-2004). *Nachalo*, 13. (in Russian).

Florensky, P., priest (1994). Compositions. In 4 vol. Moscow: Mysl', 1. (in Russian).

Florovsky G., prot. (1999). Eastern fathers of the 4th-7th centuries. Reprint edition. Holy Trinity St. Sergius Lavra. (in Russian).

Khomyakov, A.S. (1994). Compositions: in 2 vol. Vol. 2. Theological works. Moscow: Medium, Voprosy filosofii. (in Russian).

Schloss, J. (2013). Hovering over the waters: Spirit and the ordering of creation. *Spirit in creation and new creation. The dialogue of science and theology between the Orthodox and Western spheres of thought*. Moscow: Izd-vo PSTGU. (in Russian).

Engels, F. (1961). Dialectics of nature. K. Marx, F. Engels. *Comp.* 2nd ed. Moscow: Politicheskaya literatura, 20. (in Russian).

Поступила в редакцию

26 марта 2020 г.