



УДК 234.23.281.9

## **Возможна ли православная гносеология как теория богопознания, или Несколько слов о религиозно-когнитивном аспекте проблемы веры и разума**

И. П. Печеранский

*Киевский национальный университет культуры и искусств, г. Киев, Украина*

Рассматривается соотношение веры и разума не как историческая или теоретическая проблема, а как религиозно-когнитивный концепт, анализ которого, в этом ключе, способствует формированию православной гносеологии и духовной парадигмы познания как альтернативы современным холистическим и «неорационалистическим» проектам.

**Ключевые слова:** христианство, православная гносеология, богопознание, вера, разум, сердце, религия, наука.

Проблемы веры и разума в контексте религиозной картины мира и теории познания достаточно часто рассматриваются, по крайней мере, в двух аспектах – историко-философском и эпистемологическом. Их анализ показал, что быстрые темпы роста потенциала научного знания и научно-технической революции в XX в. привели к экологическому кризису, не оправдав рационально-оптимистичных планов проекта модерна, энтузиазм сменился на скепсис. Абсолютизация роли разума и недооценка мировоззренческого и когнитивного потенциала религиозной веры остро были осознаны в философии конца XX – начала XXI в. Речь идет не только о европейской традиции, где уяснение этой проблемы произошло значительно раньше. Прежде всего, нас интересует православно-христианская традиция на современном этапе ее формирования, представители которой весьма активно на сегодняшний день принимают участие в дискуссиях, связанных с осмыслением негативных последствий глобализации, технократизма и тотальной компьютеризации современного общества.

Казалось бы, проблемы религиозной гносеологии находятся немного в стороне от этих вопросов, но такое впечатление может возникнуть только на первый взгляд. На самом деле ситуация обстоит по-другому и теоретико-познавательный аспект достаточно непростых взаимоотношений религии и науки занимает в этом вопросе не последнее место. Нам хотелось бы обратиться к проблеме веры и разума в контексте православной философии, а точнее православной гносеологии, и посмотреть на нее как на очень важный

*религиозно-когнитивный принцип*, который тесно связан с антропологическими и онто-аксиологическими аспектами религиозного знания.

Постнеклассический рационализм, или «неорационализм», обосновывает идею относительности объекта знания, которая зависит от многочисленных социокультурных и субъективных условий, системы ценностей и оценок, средств и целей гносеологического субъекта. В связи с этим основательный философский анализ феномена веры, благодаря которому она является «непосредственной основой дискурсивного знания», поднял вопрос о важности религиозного познания, переместив отношения веры и разума, науки и религии «в форму маятникового колебания от полного противопоставления к подчинению одной сферы духовного бытия другой» [5, с. 3].

В чем заключается основной «парадокс» религиозного познания? На первый взгляд, будто бы все понятно. В основе религиозной картины мира находится дуализм небесного и земного, потустороннего и посюстороннего, где центральный пункт – образ Бога как вечного Абсолюта, который является трансцендентным человеческому бытию. Отсюда религиозное познание выходит из факта первичности сверхъестественного, трансцендентального мира, который определяет его гносеологическую специфику. Если основными орудиями научного познания являются опыт и разум (при этом исключаются любые «уклоны в сторону», но допускается когнитивная (научная) вера и интуиция), то религиозное познание является синтезом опыта и мистики, потому в религиозной картине мира нет четкого разделения логического и интуитивного. Речь идет, как ее называет А. Колодный, об «экзистенциальной гипертрофии» классических субъектно-объектных отношений, когда человек не противопоставляется бытию, как субъект познания и действия, а рассматривается как субъект жизни. Она является носителем актов переживания, отображающих определенное состояние человека, «которое можно назвать состоянием самоопределения в мире, получением самого себя на основе отыскания в себе того сверхчеловеческого, что соединяет ее с трансцендентным» [1, с. 27–28].

Главная цель религиозного познания есть постижение Бога, для которого если и не обязательны научные методы, то никоим образом не обойтись без вспомогательной роли ума в делах интуитивной веры [10, с. 35–36]. Причем «ум» (*νοῦς*) как основная категория православной гносеологии, с учетом библейско-святоотеческого и духовно-академического аспектов, не должен отождествляться с понятием разума (*λογική*) или мысли (*διάνοια*) в рамках узкогносеологического подхода, а, владея огромным синтетическим потенциалом (преподобный Никита Стифат учит, что существует четыре силы ума – разумение (*σύνεσις*), сообразительность (*αγγυσία*), понимание (*κατάληψις*) и быстрота (*εὐτρέχεια*)), имеет когнитивный выход, в рамках «открытой» эпистемологии, на диалог культуры сердца и мысли. Христианство исключает возможность полного познания Бога умом, однако оно не исключает участия в этом познании логического потенциала, который обеспечивает «рациональность» религиозного познания и дискурса. Даже когда речь идет о мистическом созерцании Бога, которое является близким православной культуре и предусматривает непосредственное интуитивное постижение и самоотрече-

ние, здесь не обойтись без морального подвига и «само-смирения», «само-укрошения» ума, который ради этого использует свой собственный потенциал. Поэтому парадоксальность христианской концепции познания заключается в том, что богословы пытаются логическими доводами догматически «унизить» познание человека, указать на отчетливые его границы, которые определены христианскими догматами [7, с. 376], т. е. расширить ум через категорию «стихийности», этим самым обогатив веру. Таким образом, происходит рациональное познание иррационального, умственное познание «сверхумственного».

Дискуссии на тему соотношения христианского рационализма и иррационализма, с одной стороны, методологически обогащают потенциал и инструментарий концепции религиозного познания, способствуя выделению четкой иерархии познавательных сил (религиозное чувство, религиозный опыт, религиозная интуиция, теологическое мышление и религиозная философия), а с другой, увеличивают аксиологический «барьер» между верой и разумом. Отождествление религиозного и научного способов познания приводит к «обеднению» ценностных стратегий каждого и к «негативной деформации», что создает препятствия на пути к реализации как научных, так и религиозных ценностей.

Базисные идеалы науки и религии всегда остаются, напоминая об эпистемологических возможностях каждого из этих типов, поэтому, по мнению современной исследовательницы С. Родыгиной, любые попытки синтеза являются утопиями, которые оставят место только для диалога [8]. Этот диалог находится под угрозой благодаря, во-первых, абсолютизации мистического элемента религиозного знания, которое тяготеет к элитаризму и религиозным манипуляциям, во-вторых, методологическим «апориям», наподобие бэконовских «идолов», классического эпистемологизма, в основе которого находятся идеалы сциентизма. Что это за «апории»? Среди них: а) «методологический натурализм» – подход к знанию только лишь в технологически-объективной сфере экспериментального природоведения («знание – сила»), что превращает жизнь в «механический образ»; б) «методологический атеизм» – изучение и разъяснение явлений и процессов в контексте отрицания постулата онтологического существования Бога, а также признания последнего в роли методологически познавательного приема; в) «методологический изоляционизм» – принятие четких демаркационных пределов, которые бы сделали невозможным диалог или сотрудничество научного и религиозного дискурсов путем критической элиминации любых общих точек касания; г) «методологический дальтонизм» – радикальный интеллектуализм в вопросах религии, который заключается в том, что «натурализм, позитивизм, материализм и вообще парадигма рационализма познания дошли до своих Геракловых столбов, не позволяя ввести в духовную сферу бытие и Абсолютное Бытие Бога-троицы и тем самым проявляя синдром духовного дальтонизма» [9, с. 257].

Для философа-христианина, в отличие от философа-натуралиста, объект познания приобретает «духовную глубину», тогда как религиозная вера определяется своеобразным духовным состоянием, особым типом достовер-

ного знания, которое опирается на живой религиозный опыт. Таким является истинный взгляд на религиозное знание, которое есть не технологическое, а рецептурно-экзистенциальное. В союзе с принципами христианской морали такая вера способна остановить «разрушительную агрессию деонтологизованного субъективизма современной цивилизации» [4].

Критический анализ методологических «апорий» религиозного знания подводит нас к пониманию специфики православно-христианского мировосприятия и теории богопознания в его пределах. По мнению игумена Вениамина (Новика), кризис XX в. разрушил и не оставил следа от «рационализма и иррационалистических мифов о человеке и обществе». Грандиозный проект холистической парадигмы, в котором совмещалось несовмещаемое (рационализм, редукционизм и эволюционизм), привел к забвению любой априорности и ценности: космологический аспект бытия (логос) был потерян, религия превратилась в иллюзию, а философия – в экономическую социологию. Духовность оказалась чем-то вторичным тогда, когда стали применять материализм в социальной сфере, что привело к «социальной шизофрении и мировоззренческому нигилизму» [2]. Тотальность «просветительско-социалистического рационализма» явилась угрозой, если высказываться на языке философии, личному достоинству и свободе человека, которые просто растворились в антропологическом редукционизме.

Радикальное разделение универсума на бытие и мышление породило «аксиологически нейтральную» субъектно-объектную гносеологию, в которой понятия «смысла» и «ценности» были субъективированы и психологизированы, что привело к потере связи с бытием, превратилось в отстраненно-чужой объект. Позитивистский принцип предметной объективности легитимировал имманентизм и философский релятивизм. Игум. Вениамин (Новик) только в православии видит альтернативу такому положительно настроенному сознанию, философско-догматическое осмысление теистического монизма картины которого и составляет ту «правду иррационализма» и новое метафизическое поле, которое раскроет принципиальную необъективированность и непредметность (апофатизм) первоосновы бытия. Христианская метафизика не только утверждает наличие сверхъестественного, но и саму категорию «Другого» доводит до своего предела, что находит выражение в понятиях «нетварного» (Бог) и «тварного» (мир). Это становится возможным благодаря библейскому учению о творении мира «из ничего» (2 Мак. 7, 28). «Христианское мировоззрение, будучи *персоналистическим* теизмом (курсив мой. – И. П.), не ограничивается признанием сверхъестественного начала бытия, но исповедует его личностный характер, который углубляет давнее учение о микрокосме (человека) и макрокосме (Вселенной)» [2].

Каковым является когнитивный потенциал веры в православной теории познания? Христианство, в евангельской его трактовке, есть этически ориентированная религия, где вера понимается как «экзистенциально окрашенная ценностная ориентация человека, которая касается смысложизненной проблематики» [3]. Ее можно определить как этико-экзистенциальное и волевое трансцендентирование, что основано на признании объективного значения

добра и универсальной сути персонализма. Выделяя в религии две стороны – онтологическую (вера в одушевленные сущности) и этическую (представление об этической повинности), игум. Вениамин (Новик) полемизирует с плюралистическим монизмом и гуманистической этикой, считает, что укоренение этически должного в религии происходит через связь с его истинным источником – «персонифицированным абсолютом (Богом)». Здесь важно понять, что потенциала «естественной этики» маловато, потому экзистенциально-онтологическое измерение веры является ключевым для православной гносеологии, которая представлена боговоплощением и христологией. «В христианстве истина выражается не в форме “ЧТО”, а в форме “КТО”. Высший субъективизм, что выражается местоимением первого лица единственного числа “Я”, совпадает с высшим объективизмом, который выражается словом “истина”. Говорит Христос: “Я являюсь путем, истиной и жизнью» (Др. 14, 6). В христианском персонализме снимается противоречие между онтологизмом веры и этикой веры”» [3].

Для автора это противоречие остается, когда речь идет об отношениях веры евангельской (экзистенциальной) и церковной, когда под последней понимается храмовое благочестие, ритуализм и традиционная обрядность, которые являются порождением традиционного нигилизма, унаследованного от восточного спиритуализма и материалистического позитивизма. Поэтому игум. Вениамин (Новик) становится на сторону, как он его называет, «экзистенциального вызова евангельского адогматизма», считая его адекватным времени и четко схватывающим проблему веры и разума, тогда как конфессиональная вера, как «созерцательно-ритуалистический» тип духовности, не разрешает эту проблему, более того, не признает ее.

Похожий подход представляет профессор Афинского университета Г. Металлинос в своей работе «Вера и наука в православной гносеологии и методологии». Считая, что противопоставление веры и разума как проблема существует исключительно для западноевропейской мысли (франко-латинской), он убежден, что на Востоке это противостояние остается псевдопроблемой, поскольку там хранят верность апостольско-святоотеческой традиции, где сердечная молитва и аскетический опыт остаются истинными основами православной веры. На Востоке гносеология детерминирована объектом в двух аспектах – *несозданное* (сфера сверхъестественного) и *созданное* (наша вселенная). «Сверхъестественно-богословское познание в православии понимается как драматичное событие (жизненный опыт), как участие и общение с трансцендентной и недостижимой личностной истиной Несозданного. Таким образом, христианская вера не является абстрактным созерцательным принятием метафизических истин, это, быстрее, опыт восприятия Истинно Сущего: опыт общения со Сверхъестественной (Сверхсущей) Троицею» [6]. Основным средством познания автор признает опыт, пытаясь противопоставить его идеологизации и абсолютизации авторитета текста (фундаментализму).

Г. Металлинос выделяет два типа познания – высшее (божественное) и низшее (секулярное), каждому из которых отвечает свой метод: а) *метод «божественной мудрости-познания»* в православной традиции называется

исихазмом и отождествляется с «отрезвлением» и очищением сердца через аскетический подвиг, молитвенное созерцание и мистическое озарение, а также б) *метод «светской мудрости-познания»* – наука или упражнение в интеллектуальной силе и ловкости человека. Подытоживая, ученый замечает: «Христианство в его истинном понимании трансцендентно религии и выше концепции Церкви лишь как института правил и обязанностей. Это инославная версия догмата (абсолютные принципы, навязанные истиной). Концепции и смыслы в Православии рассматриваются через их эмпирическое подтверждение. Диалектико-интеллектуальный стиль в богословии, равно как и догматизирование, враждебные, чужие настоящей православной традиции» [6].

Следовательно, какими являются условия возможности православной гносеологии как теории богопознания? Первое условие – осуществление своеобразного методологического соответствия эпохе, выход за пределы рационально-технологической теории знания. Среди особенностей последней: гностицизм и рационализм (вера в безграничную познавательную мощь ума, который своими силами постигает истину), натурализм (вера лишь в естественные причины и явления, которые сводятся к системе законов), панлогизм (вера в тождественность физических и логических оснований, «логическая интроспекция разума» есть лучший способ познания мира), объективизм (деперсонализация знания), антиметафизичность (критика метафизики, что способствует деонтологизации природоведения), атеизм и редукционизм. Анализ и критика этих черт, по мнению Е. Тайнова, убеждают, что не существует объективно безликого и рационального познания истины, лишь в личностном познании мы четко определяем, Кого мы признаем Истиной: «В настоящем акте узнавания Истины всегда присутствует определенный... подвиг веры: если бы существовал рациональный критерий истины, тогда истина сводилась бы к доктрине, которая рационально доказана, т. е. к конечной совокупности идей» [9, с. 45].

В действительности – совсем другое, и здесь мы переходим уже ко второму условию, которое заключается в определении основных когнитивных принципов духовной парадигмы христианства. Опираясь на работы А. Кураева «О вере и знании», «Религиозная вера и рациональность» (в соавторстве с В. Кураевым) (1995), «Христианская философия и пантеизм» (1997), мы насчитываем этих принципов несколько. 1. Замена манипулятивной активности субъекта на активность объекта, что сам себя раскрывает (речь идет об онтологическом уровне предмета познания и откровения как способе познания духовной реальности). 2. Религиозная реальность раскрывается как реальность персоналистическая, не как безликое и безразличное кое-что, не как «онтологически самопереполненное» бытие, а как живая Личность, которая раскрывается в опыте Богообщения (персоналистически-диалогический и теистический характер православной гносеологии). 3. Переход от схемы субъектно-объектного отношения в классической гносеологии к субъектно-субъектному. Если основным принципом классической рациональности является волонтаристическое проектирование субъектом объекта, который существует независимо от него, то основным принципом христиан-

ского познания появляется принцип трансцендентности, когда субъект не «захватывает» и не «воспроизводит» объект, которым является Бог, а раскрывает его в себе; объект, имманентно размещенный в субъекте (человек является основным «онтологическим инструментом» познания). 4. Динамический характер познания, который представлен понятием «воля к вере», активизирующем духовный опыт, где энергетика сердечная «питает» ум. 5. Единство рационального и иррационального. Относительно последнего принципа, православный ученый отмечает, что не следует игнорировать рациональность, поскольку она является необходимым элементом бытия, познания и практической деятельности, отрицание рациональности как «конститутивного принципа» предметного познания приводит к агностицизму и скептицизму. С точки зрения христианской перспективы религиозное знание есть «сверхрациональное» и «трансрациональное», а познание закономерностей вещественного мира дополняется познанием духовного мира человека и духовной реальности вообще.

Итак, анализ религиозно-когнитивного аспекта проблемы веры и разума подводит нас к следующим выводам. Во-первых, отношения веры и разума в контексте конфессионального и религиозно-метафизического аспектов предусматривают смещение акцента со сциентически-холистической к духовно-трансцендентной парадигме исследования, в пределах которой и следует рассматривать вопрос соотношения религиозного и научного познания. Во-вторых, утверждая, что логика анализа направлена на православно-теистический дискурс, мы принимаем во внимание христианскую концепцию познания, парадоксальность которой заключается в «подчинении-расширении» компетенции ума сфере «сверхумственного», религиозной вере. Это актуализирует проблему соотношения рационального и иррационального, логического и мистического в христианстве. В-третьих, на пути к диалогу науки и религии находятся «апории» классического эпистемологизма, критический анализ которых обнаружил возможные пути построения православной гносеологии как теории богопознания. Основные аспекты ее – персоналистический теизм, этико-экзистенциальное и волевое трансцендентирование, взгляд на человека как «онтологический инструмент» познания, духовный опыт, который предусматривает союз ума и сердца.

1. Академічне релігієзнавство. Підручник / за наук. ред. А. Колодного. – Київ : Світ знань, 2000. – 862 с.

2. *Вениамин (Новик), игумен.* О православно-христианском миропонимании [Электронный ресурс] / игумен Вениамин (Новик). – URL: <http://www.mgarsky-monastery.org/kolokol.php?id=350> (дата обращения: 16.08.2013)

3. *Вениамин (Новик), игумен.* Вера и знание [Электронный ресурс] / игумен Вениамин (Новик). – URL: [http://www.philosophy.ru/library/vera\\_znan.html](http://www.philosophy.ru/library/vera_znan.html) (дата обращения: 16.08.2013)

4. *Копейкин К., прот.* Моральная достоверность объективного знания [Электронный ресурс] / прот. К. Копейкин. – URL: <http://kontrev.ho.ua/bibl/Kopeykin1.html> (дата обращения: 16.08.2013)

5. *Коростелева Ю. Е.* Религиозная картина мира (гносеологический анализ) : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Ю. Е. Коростелева ; Магнитог. гос. ун-т. – Магнитогорск, 2002. – 23 с.

6. *Металлинос Г.* *протопресв.* Вера и наука в православной гносеологии и методологии [Электронный ресурс] / протопресв. Г. Металлинос. – URL: <http://apologet.spb.ru/ru/503.html> (дата обращения: 16.08.2013)

7. *Петропавловский И.* В защиту христианской веры против неверия / И. Петропавловский. – Вып. 11. – М. : Б. В., 1898. – Ч. 1. – 426 с.

8. *Родыгина С. Н.* Религия как форма мировоззренческого познания : автореф. дис. ... канд. филос. наук / С. Н. Родыгина ; Вят. гос. гуманит. ун-т. – Киров, 2007. – 18 с.

9. *Тайнов Э. А.* Трансцендентальное. Основы православной метафизики / Э. А. Тайнов. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Парад, 2007. – 282 с.

10. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия / Б. Н. Чичерин ; вступ. ст. В. Н. Жукова. – М. : Республика, 1999. – 495 с.

## Whether the Orthodox Gnosiology as a Theory of Cognition of God is Possible, or a Few Words on Religion-Cognitions Aspect of Correlation of Faith and Mind

I. P. Pecheranskiy

*Kiev National University of Culture and Arts, Kiev, Ukraine*

The article examines the correlation of faith and mind not as historical or theoretical problem, rather than a religious-cognitive concept, its analysis assists forming of the Orthodox gnosiology and spiritual paradigm of cognition, as alternatives to modern holistic and «neorationalistic» projects.

**Key words:** Christianity, Orthodox gnosiology, the theory of cognition of God, faith, mind, heart, religion, science.

*Печеранский Игорь Петрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Киевского национального университета культуры и искусств, 01601, г. Киев, ул. Шорса 36, каб. 917, тел.: 8(044)5299793, e-mail: ipecheranskiy@mail.ru*

*Pecheransky Igor Petrovitch – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor in the Department of Philosophy, Kiev national university of culture and arts, 01601, Kiev, Shchors St. 36, office 917, phone 8(044)5299793, e-mail: ipecheranskiy@mail.ru*