

УЧЕНИЕ ОБ ОТНОШЕНИИ ВЕРЫ И РАЗУМА В РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XVII В.

XVII век знаменит тем, что именно в это время возникает естественнонаучное мировоззрение, в кратчайшие сроки изменившее умонастроения человечества. И поэтому естественен огромный интерес к разумной способности человека, на основании которой и осуществился коренной научный переворот. Многие философы начинают считать, что опора на строго научный, рациональный метод позволит решить «проклятую» проблему философии – многообразия ее систем. Декарт, Спиноза, Лейбниц, Гоббс, Локк – каждый предлагает свой метод для построения истинной философии. Поэтому очевидно, что появляются и те, кто стремился на основе научного метода решить также и проблему множества религий, доказать, так сказать, истинность христианства научным путем. Но здесь возникает гораздо более серьезная проблема, чем при попытке построения научной философии. Если науку и философию объединяет тот факт, что обе они в поисках истины опираются на разум, то религия в этом отношении отличается по самой своей сути, ведь главным в религии является не решенному в христианстве вопросу об отношении веры и разума.

Считается, что рационализм был одним из главных противников фидеизма и что «наиболее активное наступление на господствующие религии в этом мировоззренчески насыщенном и весьма противоречивом столетии велось именно с позиций рационализма, необычайно окрепшего тогда под влиянием мощного, самого интенсивного за все предшествующие времена, развития естественнонаучной мысли»¹.

Действительно, в XVII в. процесс рационализации религии весьма активизировался. Об этом говорят и названия вышедших в то время книг (например «Философия – истолковательница Священного Писания» Людвиг Майера, «Разумность христианства» Дж. Локка, «Христианство без тайн» Толанда), и деятельность некоторых религиозных организаций (например «социниан», или антитринитариев, стремившихся рационализировать христианское богословие).

После многовековых споров в Католической Церкви утвердилась практически каноническая форма решения этой проблемы, предложенная Фомой Аквинским: «Есть такие истины о Боге, которые превосходят всякую возможность человеческого разума, например, что Бог троиствен и един. А есть такие, которые доступны даже естественному разуму, например, что Бог существует, что Бог един и тому подобные; их доказывали о Боге даже философы, ведомые естественным светом разума. Однако совершенно очевидно, что среди умопостигаемых божественных [свойств] есть и такие, что всецело превосходят природные возможности человеческого разума»². То есть, согласно Фоме, вера не противоречит разуму, а превышает его. Эта формула, вполне естественная в Европе времен господства церковного мировоззрения, ставится под сомнение в эпоху становления науки.

Учение о вере в философии Декарта

Один из родоначальников современной науки, Декарт, еще не ставил вопрос о вере так глубоко, как это сделают несколько позднее другие великие рационалисты XVII в. – Спиноза и Лейбниц. Можно сказать, что Декарт разделяет тот взгляд на веру, который отличает западное христианство от восточного. Отличие это состоит, по словам А.И. Бриллиантова, в том, что вера «есть дело воли, а не акт разума»³. В «Правилах для руководства ума» Декарт,

¹ Соколов В.В. Философское значение «Теодицеи» Лейбница // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 11.

² Фома Аквинский. Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000. С. 39.

³ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998. С. 134–135.

разделяя два пути познания — интуицию и дедукцию, — пишет, что «эти два пути являются самыми верными путями к знанию, и ... все другие надо отвергать, как подозрительные и ведущие к заблуждениям; однако это не мешает нам поверить, что те вещи, которые были открыты по наитию, более достоверны, чем любое познание, поскольку вера в них, как и всякая *вера* (курсив мой. — *В.Л.*) в загадочные вещи, является действием не ума, а воли, и, если бы она имела основания в разуме, их прежде всего можно и нужно было бы отыскивать тем или другим из уже названных путей»⁴. Декарт развивает эту мысль в «Первоначалах философии»: «Божественный авторитет следует предпочитать нашему собственному восприятию; но за пределами богооткровенных истин философу приличествует выражать одобрение лишь очевидным для него вещам. Но помимо прочего мы должны запечатлеть в нашей памяти в качестве непогрешимого правила следующее: то, что дано нам в откровении Богом, следует считать достовернейшими из истин. И даже если нам, быть может, покажется, что свет нашего разума — каким бы он ни был ясным и очевидным — внушает нам нечто иное, в этих вещах мы должны следовать одному лишь божественному авторитету, а не нашему собственному суждению»⁵. Ведь «божественное откровение... не постепенно, а сразу возвышает нас до безошибочной веры»⁶.

В письме к Мерсенну Декарт пишет: «Попытка подкрепить человеческими и всего лишь правдоподобными доводами истины, кои зависят от веры и не могут быть доказаны при помощи естественных аргументов, способна этим истинам только повредить»⁷. С другой стороны, то, что может быть познано очевиднейшим образом с помощью естественного разума, не может войти в противоречие ни с какой теологией — разве только что-то в ней войдет в явное противоречие со светочем разума; но ведь никто, я уверен, не признает за собой такой вещи»⁸.

Все это очень похоже на концепцию двух истин. Но Декарт высказывает и иные положения — что «христианская религия требует от нас такой веры (в сотворение мира и т.п. — *В.Л.*), а естественный разум убеждает нас в ее истинности, ибо, принимая во внимание всемогущество Бога, мы должны полагать, что все им созданное было с самого начала во всех отношениях совершенным»⁹. Как можно согласовать эти положения? Очевидно, Декарт стоит здесь на тех же позициях, что и Фома Аквинский. Согласно Фоме, *вера в существование Бога* есть не столько вера, сколько знание, ведь бытие Божие, «как и другие подобные истины о Боге, кои могут быть познаны естественным разумом, не есть положения веры, но предваряют эти положения»¹⁰, отличается от *веры собственно христианской* (веры в таинства, Боговоплощение, Троицу и т.п.), положения которой не могут быть доказаны силами разума. Также и Декарт в письме Мерсенну указывает, что «по поводу Таинства Троицы я вместе со св. Фомой считаю, что оно принадлежит исключительно к области веры и не может быть постигнуто естественным светом. Я вовсе не отрицаю, что есть свойства Бога, кои для нас непостижимы, точно так же как существует много особенностей треугольника, которые никогда не постигнет ни один математик, хотя все они знают, что это за фигура»¹¹. Отметим сразу, что в этом позиция Декарта практически идентична взглядам других великих рационалистов XVII в. — Спинозе и Лейбницу: что бытие Бога удостоверяется разумом и поэтому может быть доказано, а собственно религиозная вера относится лишь к области таких вопросов, как «Таинство Причащения, святая Троица и т.п.»¹², т.е. свойств Божиих и церковных таинств. Следовательно, по Декарту, человек, сомневающийся в бытии Бога, — это человек, не способный правильно мыслить: «...Есть очень много людей, чей интеллект способен сомневаться относительно Бога, и среди них все те, кто не способен с очевидностью доказать его существование, хотя при этом они и исполнены истинной веры; ведь вера относится к области воли»¹³.

⁴ Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т.1. С. 85.

⁵ Там же. С. 348.

⁶ Там же. С. 303.

⁷ Там же. С. 591.

⁸ См.: Там же. Т. 2. С. 442.

⁹ Там же. Т.1. С. 390—391.

¹⁰ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1—43. Киев; М., 2002. С. 24.

¹¹ Декарт Р. Цит. соч. Т. 1. С. 610.

¹² Там же. С. 468—469.

¹³ Там же. Т. 2. С. 495.

Спиноза

Решению вопроса об отношении веры и разума Спиноза уделяет несколько больше внимания, чем Декарт, и посвящает ему целый параграф в «Богословско-политическом трактате». Он не изменяет своему излюбленному дедуктивному методу и начинает с определения: «Вера означает не что иное, как *чувствование о Боге (de Deo sentire)* того, без знания чего прекращается повиновение Богу и что при наличии этого повиновения необходимо полагается.... А что из него следует... 1) что вера спасительна не сама по себе, но только сообразно с повиновением, или, как говорит Иаков в гл. 2, ст. 17, вера сама по себе, без дел мертва... 2) что тот, кто истинно повинует, необходимо имеет истинную и спасительную веру... об этом также тот же апостол в гл. 2, ст. 18, ясно говорит в следующих словах, именно: “Покажи мне веру свою без дел, а я покажу тебе из моих дел свою веру”»¹⁴. Заметим, что определения понятий «разум», «знание» Спиноза, несмотря на всю свою страсть к определениям, не дает — столь очевидным представляются они ему.

Итак, уже в этом определении видно некоторое отличие понимания веры у Спинозы от Декартова: если у Декарта вера состояла просто в свободном акте воли, то у Спинозы, у которого со свободой более сложные отношения, вера состоит в чувствовании Бога, т.е. она есть акт не знания, а опыта. Если у Декарта воля была противопоставлена разуму, иррациональна, то у Спинозы она вполне рациональна, она равна разуму. «Воля и разум, — говорит Спиноза, — одно и то же»¹⁵. Опыт же, по Спинозе, дает менее истинное знание, не достоверное, а всего лишь вероятное. Не означает ли это, что знание о Боге обладает меньшей истинностью, чем знание научное? Нет, поскольку Спиноза, как и Декарт, считал, что о Боге, о Его бытии возможно достоверное знание, и бытие Бога доказуемо вполне убедительно и достоверно. Так, уже в «Основах философии Декарта» Спиноза предлагает теорему, согласно которой «необходимое существование содержится в понятии Бога или совершеннейшего существа; ибо иначе Он представлялся бы несовершенным, что противоречит предположению; напротив, случайное или возможное существование содержится в понятии ограниченной вещи»¹⁶. Разумеется, эта теорема есть не что иное, как онтологическое доказательство бытия Бога. На основании этой теоремы Спиноза выводит такие свойства Бога, как Его бестелесность, вечность, неизменность, простоту, всеведение, всемогущество. Все это — и бытие Бога, и Его основные свойства можно доказать, и поэтому об этом возможно знание, но не вера.

Религиозную веру Спиноза противопоставляет знанию и применяет только к области доверия Священному Писанию. Поэтому, констатирует он, «между верой, или богословием, и философией нет никакой связи или никакого родства: этого теперь никто не может не увидеть, кто узнал и цель, и основания этих двух сил, различающихся, конечно, во всех смыслах. Ведь цель философии есть только истина, вера же, как мы обстоятельно показали, — только повиновение и благочестие. Затем, основания философии суть общие понятия, и сама она должна заимствоваться только из природы; основания же веры суть история и язык, а заимствовать ее должно только из Писания и откровения, как мы показали в 7-й главе. Итак, вера предоставляет каждому полнейшую свободу философствования, так что он может думать о каких угодно вещах все, что он хочет, не впадая в преступление, и она только тех осуждает как еретиков и отщепенцев, которые научают мнениям с целью вызвать непокорность, ненависть, споры и гнев, и, наоборот, только тех считает за верующих, которые по силам своего разума и способностей склоняют к справедливости и любви»¹⁷.

Следовательно, продолжает Спиноза, «каждый владеет своим царством... разум — царством истины и мудрости, богословие же — царством благочестия и послушания. Ибо могущество разума... не простирается так далеко, чтобы он мог решить, что люди могут быть счастливы только благодаря повиновению, без разума вещей. Богословие же ничего, кроме этого, не предписывает и ничего, кроме повиновения, не повелевает и против разума ничего не хочет и не может сделать; ведь догматы веры... оно определяет лишь постольку, поскольку это достаточно для повиновения; но насколько точно их должно понимать по отношению к истине — это оно оставляет определять разуму, который действительно есть

¹⁴ Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т.2. С.187—188.

¹⁵ Там же. Т. 1. С. 447.

¹⁶ Там же. С. 198.

¹⁷ Там же. Т. 2. С. 192.

светоч души, без которого она ничего не видит, кроме грез и фантазий. И здесь под богословием я точно разумею откровение, поскольку оно указывает цель, которую, как мы сказали, Писание преследует... то есть то, что, собственно, называется Словом Божиим»¹⁸. Поэтому богословие согласуется с разумом и ни в чем ему не противоречит. «Итак, мы безусловно заключаем, что не должно приспособлять ни Писание к разуму, ни разум к Писанию»¹⁹.

Не оказывается ли таким образом, что каждый человек волен выбирать себе авторитет для повиновения, т.е. объект своей веры произвольно, согласуя только со своим собственным мнением? Выводы из такого предположения очевидны — то, что принято называть свободомыслием и равноправием всех религий. Поэтому Спиноза уточняет понятие веры, вводя понятие истинной веры, и противопоставляет ее наряду со знанием мнению: «Все страсти, противоречащие здравому разуму, происходят... из мнения. Все, что в них хорошо или дурно, указывается нам истинной верой. ...Истинное познание освобождает нас от них. ...Как удобно мы можем разуметь под мнением грех, под верой закон, указывающий на грех, а под истинным знанием благодать, освобождающую нас от греха»²⁰. «Истинная вера хороша только потому, что она есть путь к истинному познанию, побуждая нас к вещам, действительно достойным любви. Таким образом, последняя цель, которую мы ищем, и самое предпочтительное, что нам известно, есть истинное познание»²¹. «Истинная вера показывает нам, чем должна быть вещь, а не то, что она есть на самом деле». Следовательно, она ведет нас к истинному пониманию, через которое мы любим Бога, и позволяет нам интеллектуально видеть вещи, находящиеся не в нас, а вне нас, а также дает нам познание о добре и зле и показывает нам все страсти, подлежащие уничтожению.

Итак, приходим мы к выводу, что Спиноза, как и Декарт, не собирался противопоставлять веру в Бога и разум, но, в отличие от Декарта, он пытался примирить церковную веру и разум, и решает эти проблемы путем подчинения всего Богу, в Котором «ум, воля и могущество» совпадают. Ведь если для Декарта проблема веры, как и вся философская его мысль, связана с проблемой сомнения (как сомнения методологического, так и сомнения религиозного, приводящего зачастую к неверию, атеизму), то для Спинозы проблема веры возникает, главным образом, в связи с его гораздо более последовательным рационализмом.

Лейбниц

Наибольшее внимание проблеме отношения веры и разума уделяет Лейбниц. Практически никак не затронув эту проблему в своих философских работах, он посвящает ей десятки страниц в своем главном богословском труде — «Теодицее». Поэтому можно сделать вывод, что проблема веры и знания имеет для Лейбница не только гносеологический, как у Декарта и Спинозы, но и нравственный смысл: как согласовать веру в справедливого Бога со знанием о несправедливости, царящей в мире. «Итак, в естественной теологии остается вопрос, каким образом начало единое, всеблагое, всепремудрое и всемогущее могло допустить зло, и в особенности как оно могло допустить грех и как оно может часто делать злых людей счастливыми, а добродетельных несчастными?»²².

Лейбниц не приемлет как чистый фидеизм, полностью не доверяющий разуму, так и концепцию двух истин, как явно несуразную, ибо в ней догматы веры никак не соотносятся с разумом. Христианство как истинная религия должно быть в гармонии с разумом, а для этого вера должна основываться на разуме, «в противном случае почему стали бы мы предпочитать Библию Корану или древним книгам браминов? Наши теологи и другие ученые вполне признают это, и благодаря этому мы имеем столь прекрасные книги об истинности христианской религии и столько прекрасных доказательств против язычников и других древних и современных безбожников. Поэтому умные люди всегда считали подозрительными лиц, утверждавших, будто в вопросах веры не следует особенно хлопотать об ос-

¹⁸ Спиноза Б. Избранные произведения. Т.2. С. 198.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. Т. 1. С. 144.

²¹ Там же. С. 120.

²² Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 4. С. 101.

нованиях и доводах. Это нелепо, если только не думать, что верить — это значит бессмысленно повторять затверженное, как это многие делают, и что одним народам свойственно больше, чем другим»²³. Вера не может противоречить разуму, поскольку разум есть такой же дар Божий, как и вера, и их борьба была бы борьбой Бога с самим собой; и «если бы возражения разума против каких-либо догматов веры были неопровержимы, то надобно было бы сказать, что эти так называемые догматы веры ложны и вовсе не открыты нам Богом; вера была бы тогда химерой человеческого ума»²⁴.

Но это совершенно не означает, что в религии нет никаких истин, которые представляются не согласующимися с разумом. И для того чтобы объяснить это кажущееся противоречие, Лейбниц использует классическую формулу: «Вера не противоразумна, а сверхразумна». Объясняя суть этой формулы, Лейбниц пишет: «Признают превышающим разум то, чего нельзя понять и в пользу чего нельзя представить априорных оснований. Но, наоборот, положение будет противоречащим разуму, если оно опровергается неопровержимыми доводами или противоположное ему может быть доказано точным и серьезным образом. Таким образом признают, что таинства превышают разум, но не соглашаются, что они противоречат ему»²⁵. Поскольку же вера относится скорее к опыту, чем к знанию²⁶, и истины веры — это, по терминологии Лейбница, истины факта, основанные на Божественном откровении или изучении природы, то и понимание этих истин должно отличаться от понимания истин разума, подчиняющихся четким законам логики, прежде всего закону непротиворечия. Физическая необходимость природы и непосредственное божественное откровение основаны «на моральной необходимости, т.е. на избрании премудрого существа, достойном его мудрости»²⁷. Следовательно, все, что происходит в природе, в том числе и то, что представляется нам несправедливым, в действительности основано на Божественной справедливости, строгое понимание которой нам недоступно, ведь «тайны можно объяснить, но лишь настолько, насколько это необходимо для веры в них; однако их нельзя понять»²⁸.

Итак, «различие, которое обыкновенно делают между тем, что превышает разум, и тем, что противоречит разуму, очень хорошо согласуется с установленным мною разграничением двух родов необходимости; ибо то, что противоречит разуму, противоречит безусловно достоверным и неопровержимым истинам, а то, что превышает разум, противоречит только тому, что обыкновенно испытывают и узнают на основании опыта. ... Истина превышает разум, когда наш ум (равно как и каждый сотворенный дух) не может понять ее; а такова, на мой взгляд, истина Св. Троицы, таковы же чудеса, принадлежащие одному Богу, как, например, сотворение; таково избрание существующего порядка вселенной, основанного на всеобщей гармонии и на ясном познании бесконечного числа предметов сразу. Но истина никогда не может противоречить разуму; элемент веры, который может быть отвергнут и опровергнут разумом, отнюдь не должен признаваться непостижимым для разума — напротив, можно утверждать, что его всего легче можно понять и ничто столь не очевидно, как его противоречие разуму»²⁹.

Таким образом, для Лейбница, как и для Декарта и Спинозы, вера касается только деяний Божиих, а не самого Его бытия. Что же до собственно бытия Бога, то Лейбниц здесь также считает, что оно может быть доказано силами разума. Но знать, с одной стороны, что Бог *есть*, и, с другой — верить в Его благость (т.е. знать, *что* Бог есть) — это все же разные вещи. И дело веры состоит именно в полном доверии Богу, в понимании того, что от Бога не может исходить никакое зло. Именно эта божественная вера превосходит человеческое понимание, и она «есть нечто большее, чем мнение, и не зависит от случайных обстоятельств или оснований, порождающих ее; она возвышается над разумом и овладевает волей

²³ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 2. С. 510.

²⁴ Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи... С. 100.

²⁵ Там же. С. 111.

²⁶ «...Веру можно сравнить с опытом, потому что вера (в отношении к мотивам, оправдывающим ее) зависит от опыта тех людей, которые видели чудеса, лежащие в основе откровения, и от предания, достойного веры, благодаря которому эти чудеса дошли до нас, или через Писание, или через свидетельство людей, сохранивших его» (Там же. С. 75).

²⁷ Там же. С. 76.

²⁸ Там же. С. 78.

²⁹ Там же. С. 91.

и сердцем, дабы мы всегда поступали с теплотой и радостью, как того требует закон Божий. Тогда люди уже не нуждаются в основаниях и не останавливаются перед возражениями, которые могут представляться их уму»³⁰. Истинная вера дается человеку в благодати, «есть дар Божий»³¹, она просвещает разум, дает истинное понимание того, что происходит в мире. «Торжество истинного разума, просвещенного Божией благодатью, есть в то же время торжество веры и любви»³².

THE DOCTRINE OF FAITH AND REASON CORRELATION IN THE RATIONALISTIC PHILOSOPHY OF THE XVII CENTURY

V. P. LEGA

The issue of faith and reason correlation has always been one of the fundamental problems in religious philosophy. It is generally believed that with the appearance of science this question was unambiguously solved in favor of reason. However, the report makes it clear that great philosophers-rationalists of the XVIIth century (Descartes, Spinoza and Leibniz) didn't contrast reason and faith, but tried to interpret the role of faith in scientific and philosophic cognition in a new way. In a sense, they can be considered as the successors of Thomas of Aquinas tradition, who thought that the issue of the existence of God could be solved with the help of reason. Faith relates only to the sphere of Church sacraments and Christian doctrines (Descartes), trust in The Holy Scriptures (Spinoza) or faith in God's kindness and His love to all people (Leibniz).

*К.М. Антонов
(ПСТГУ)*

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ДОГМАТ В РУССКОЙ МЫСЛИ НАЧАЛА XX В.

Вопрос о природе и эпистемическом статусе догмата — один из центральных как для философии религии, так и для богословия. И не случайно, что в русской философской и богословской мысли начала XX в. этот вопрос рассматривался достаточно интенсивно, разносторонне, и результаты этого рассмотрения не потеряли, на мой взгляд, своей ценности до сих пор. Своего рода итогом этого рассмотрения явилось определение догмата, данное выдающимся богословом и мучеником *М.А. Новоселовым*: «Догматы суть санкционированные Церковью и указующие верующим путь спасения формулы (знаки, словесные выражения) тайн Царствия Божия, чрез деяние и опыт открывающихся христианину в благодатном ощущении и в конкретно-духовном созерцании»¹.

Это определение устанавливает связь между формулировкой догмата как системой знаков и религиозным опытом верующих. Следует заметить, что и в те времена, и в наше время это отнюдь не было чем-то само собой разумеющимся, и утверждение этой связи осуществлялось в ходе критики предшествующей богословской традиции, которую ее критики именовали «школьной» и которую мы будем называть академической. Для этой традиции характерно определение догмата как «истины веры», т.е. как положения, истинность которого как раз-таки не может быть дана в опыте и подтверждена рационально и потому должна приниматься «на веру». Так, по еп. Сильвестру: «называя догматы христианские истинами веры, мы этим не только отделяем для них свою особенную и самостоятельную область истин, но вместе с сим указываем и на характеристическую особенность этой области, а именно на ту ее особенность, что она стоит выше разума и опыта и что поэтому может составлять и действительно составляет достояние одной веры»².

Для нас *оба* эти определения представляются чем-то само собой разумеющимся, и мы, как правило, не отдаем себе полностью отчета в трудностях, связанных с тем, чтобы совме-

³⁰ *Лейбниц Г.В.* Опыт теодицеи... С. 95.

³¹ Там же. С. 132.

³² Там же. С. 104.

¹ *Новоселов М.А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., 2003. С. 31.

² *Сильвестр, еп.* Опыт православного догматического богословия. К., 1892. С. 12—13.